



**Ministério da Educação
Instituto Federal do Pará
Campus Belém**



Editais CPEX nº003/2025–DG/DEX

**RELATÓRIO FINAL DO COORDENADOR DE
EXTENSÃO**

Projeto de Extensão

**Laboratório de Tradução do Núcleo de Pesquisa em
Educação e Cibercultura**

LABTEC
Projeto de Extensão

Belém/PA
Fevereiro de 2026

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 – Indicadores consolidados do site e redes sociais (NUPEC, 2025)	13
Tabela 2 - Como conheceu o NUPEC. Fonte: Formulário de Avaliação do Projeto de Extensão Labtec.....	21
Tabela 3 - Desde quando conhece o NUPEC. Fonte: Formulário de Avaliação do Projeto de Extensão Labtec	21
Tabela 4 - Categorias temáticas para a variável 20 (n válido = 9). Fonte: Formulário de Avaliação do Projeto de Extensão Labtec.....	25
Tabela 5 - Categorias temáticas para a variável 21 (n válido = 8). Fonte: Formulário de Avaliação do Projeto de Extensão Labtec.....	26
Tabela 6 - Categorias temáticas (Bardin) para a variável 22 (n válido = 8). Fonte: Formulário de Avaliação do Projeto de Extensão Labtec.....	27
Tabela 7 - Distribuição das respostas. Fonte: Formulário de Avaliação do Projeto de Extensão Labtec.....	31

LISTA DE GRÁFICOS

Gráfico 1 - Faixa etária dos respondentes. Fonte: Formulário de Avaliação do Projeto de Extensão Labtec	18
Gráfico 2 - Gênero dos respondentes. Fonte: Formulário de Avaliação do Projeto de Extensão Labtec.....	18
Gráfico 3 - Cor/raça dos respondentes. Fonte: Formulário de Avaliação do Projeto de Extensão Labtec	18
Gráfico 4 - Nível de Escolaridade dos respondentes. Fonte: Formulário de Avaliação do Projeto de Extensão Labtec.....	19
Gráfico 5 - Renda familiar dos respondentes. Fonte: Formulário de Avaliação do Projeto de Extensão Labtec	20
Gráfico 6 - Conhecimento acerca do projeto de extensão. Fonte: Formulário de Avaliação do Projeto de Extensão Labtec.....	28
Gráfico 7 - Conhecimento acerca das traduções realizadas pelo projeto de extensão. Fonte: Formulário de Avaliação do Projeto de Extensão Labtec	29
Gráfico 8 - Utilização das traduções realizadas pelo projeto de extensão. Fonte: Formulário de Avaliação do Projeto de Extensão Labtec.....	29
Gráfico 9 - Avaliação das traduções realizadas pelo projeto de extensão. Fonte: Formulário de Avaliação do Projeto de Extensão Labtec.....	30
Gráfico 10 - Frequência de utilização das traduções realizadas pelo projeto de extensão. Fonte: Formulário de Avaliação do Projeto de Extensão Labtec	31

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - I Congresso de Extensão do IFPA. Data: 18/03/2025. Autor: Abimael Souza	39
Figura 2 - Reunião de equipe do LABTEC. Data: 27/03/2025. Autor: Breno Alencar	39
Figura 3 - Participação do LABTEC no X SETECI. Data: 09/05/2025. Autor: Breno Alencar.....	39
Figura 4 - Reunião de equipe do LABTEC. Data: 28/05/2025. Autor: Breno Alencar	40
Figura 5 - Reunião de equipe do LABTEC. Data: 16/06/2025. Autor: Breno Alencar	41
Figura 6 - Participação do LABTEC no Seminário Interno do NUPEC. Data: 26/06/2025. Autor: Breno Alencar	41
Figura 7 - Reunião de equipe do NUPEC/LABTEC. Data: 11/08/2025. Autor: Breno Alencar.....	41
Figura 8 - Reunião de equipe do LABTEC. Data: 27/08/2025. Autor: Breno Alencar	42
Figura 9 - Participação do LABTEC no 11º Simpósio Nacional de Ciência, Tecnologia e Sociedade. Data: 17/09/2025. Autor: Alana Chaves.....	43
Figura 10 - Participação do LABTEC na XII Semana de Ciências Humanas e III Encontro do NUPEC. Data: 08/10/2025. Autor: Ana Laura Aviz	43
Figura 11 - Oficina de Resenha do LABTEC na XII Semana de Ciências Humanas e III Encontro do NUPEC. Data: 08/10/2025. Autor: Elaine Palmieri	44
Figura 12 - Último dia da XII Semana de Ciências Humanas e III Encontro do NUPEC. Data: 08/10/2025. Autor: Elaine Palmieri.	44
Figura 13 - Confraternização de Encerramento do NUPEC. Data: 11/12/2025. Autor: Elaine Palmieri.....	44
Figura 14 - Registro das Resenhistas Confraternização de Encerramento do NUPEC. Data: 11/12/2025. Autor: Ana Laura Aviz.....	45
Figura 15 - Registro das Resenhistas Confraternização de Encerramento do NUPEC. Data: 11/12/2025. Autor: Elaine Palmieri	46
Figura 16 - Apresentando Comunicação no III Congresso Internacional de Humanidades, Cultura e Educação & IV Simpósio Nacional em Mídias, Tecnologias e História. Fonte: Conceição e Souza (2025)	46
Figura 17 - Reunião da equipe do projeto de extensão. Fonte: Souza (2025)	46
Figura 18 - Reunião da equipe do projeto de extensão. Fonte: Souza (2025)	47
Figura 19 - Reunião da equipe do projeto de extensão. Fonte: Souza (2025)	48
Figura 20 - Plaquinhas de identificação elaboradas para a XII Semana de Ciências Humanas e III Encontro do NUPEC. Fonte: Souza (2025)	48
Figura 21 - Certificado de Menção Honrosa confeccionado para a XII Semana de Ciências Humanas e III Encontro do NUPEC. Fonte: Souza (2025)	49

Figura 22 - Convite elaborado para a XII Semana de Ciências Humanas e III Encontro do NUPEC. Fonte: Souza (2025).....	50
Figura 23 - Apresentando Oficina de Gerenciamento de Mídias na XII Semana de Ciências Humanas e III Encontro do NUPEC. Fonte: Souza (2025).	50
Figura 24 - Encerramento da XII Semana de Ciências Humanas e III Encontro do NUPEC. Fonte: Souza (2025)	51
Figura 25 - Reunião de equipe do LABTEC (25/03/2025). Autor: Iury Guerreiro	51
Figura 26 - Reunião de equipe do LABTEC (28/05/2025). Autor: Breno Alencar	51
Figura 27 - Reunião de equipe do LABTEC (16/06/2025). Autor: Breno Alencar	52
Figura 28 - Reunião de boas-vindas e planejamentos. (11/08/2025). Autor: Maria Silva	53
Figura 29 - Registro da última Reunião do LABTEC em 2025 (29/12/2025). Autor: Ana Laura Aviz	53
Figura 30 - Festa de encerramento do NUPEC 2025 (11/12/2025). Autora: Elaine Maia	53
Figura 31 - Oficina de tradução durante o terceiro encontro do NUPEC e a décima segunda semana de ciências humanas (09/10/2025). Autor: Gerson Monteiro	54
Figura 32 - Oficina de tradução durante o terceiro encontro do NUPEC e a décima segunda semana de ciências humanas (09/10/2025). Autor: Gerson Monteiro	55
Figura 33 - III Encontro do NUPEC e XII Semana de Ciências Humanas (09/10/2025). Autora: Elaine Maia.....	55
Figura 34 - III Encontro do NUPEC e XII Semana de Ciências Humanas (09/10/2025). Autora: Ana Laura Aviz	56
Figura 35 - Reunião de equipe (16/06/2025). Autor: Breno Alencar	57
Figura 36 - Apresentação de Trabalho na Semana Técnico-Científica do Instituto Federal do Pará, campus Belém (09/04/2025). Autora: Luana Leonarda	57
Figura 37 - Apresentação de Trabalho na Semana Técnico-Científica do Instituto Federal do Pará, campus Belém (09/04/2025). Autora: Luana Leonarda	58
Figura 38 – Equipe do projeto de extensão participando da Semana Técnico-Científica do Instituto Federal do Pará, campus Belém (09/04/2025). Autor: Breno Alencar	58
Figura 39 - Apresentação de trabalho no I Congresso de Extensão do IFPA (18/03/2025). Autora: Luana Leonarda	58
Figura 40 - Apresentação de trabalho no I Congresso de Extensão do IFPA (18/03/2025). Autora: Ana Laura Aviz	59
Figura 41 - Primeira reunião geral do NUPEC do ano de 2025 (04/02/2025). Autor: Breno Alencar	60

Figura 42 - Participação no 11º Simpósio Nacional de Ciências, Tecnologias e Sociedade. Autora: Renata Soares.	60
Figura 43 - Print do vídeo gravado para convidar a comunidade científica para o evento XII Semana de Ciências Humanas e III Encontro Nupec. Autora: Elaine Palmieri.	60
Figura 44 - Confraternização de Natal do Nupec. Autora: Elaine Palmieri	61
Figura 45 - Confraternização de Natal do Nupec. Autora: Elaine Palmieri	62
Figura 46 - Confraternização de Natal do Nupec. Autora: Elaine Palmieri	62
Figura 47 - Confraternização de Natal do Nupec. Autora: Elaine Palmieri	63
Figura 48 - Confraternização de Natal do Nupec. Autora: Elaine Palmieri	64
Figura 49 - Confraternização de Natal do Nupec. Autora: Elaine Palmieri	64
Figura 50 - Confraternização de Natal do Nupec. Autora: Elaine Palmieri	64
Figura 51 - Confraternização de Natal do Nupec. Autora: Elaine Palmieri	65
Figura 52 - Confraternização de Natal do Nupec. Autora: Elaine Palmieri	66
Figura 53 - Confraternização de Natal do Nupec. Autora: Elaine Palmieri	66
Figura 54 - Confraternização de Natal do Nupec. Autora: Elaine Palmieri	66
Figura 55 - Confraternização de Natal do Nupec. Autora: Elaine Palmieri	67
Figura 56 - Confraternização de Natal do Nupec. Autora: Elaine Palmieri	68
Figura 57 - Confraternização de Natal do Nupec. Autora: Elaine Palmieri	68
Figura 58 - Confraternização de Natal do Nupec. Autora: Elaine Palmieri	68
Figura 59 - Confraternização de Natal do Nupec. Autora: Elaine Palmieri	69
Figura 60 - Confraternização de Natal do Nupec. Autora: Elaine Palmieri	70
Figura 61 - Confraternização de Natal do Nupec. Autora: Elaine Palmieri	70
Figura 62 - Confraternização de Natal do Nupec. Autora: Elaine Palmieri	70
Figura 63 - Confraternização de Natal do Nupec. Autora: Elaine Palmieri	71
Figura 64 - Confraternização de Natal do Nupec. Autora: Elaine Palmieri	72
Figura 65 - Confraternização de Natal do Nupec. Autora: Elaine Palmieri	72
Figura 66 - Confraternização de Natal do Nupec. Autora: Elaine Palmieri	72
Figura 67 - Confraternização de Natal do Nupec. Autora: Elaine Palmieri	73
Figura 68 - Confraternização de Natal do Nupec. Autora: Elaine Palmieri	74
Figura 69 - Confraternização de Natal do Nupec. Autora: Elaine Palmieri	74
Figura 70 - Confraternização de Natal do Nupec. Autora: Elaine Palmieri	74
Figura 71 - Confraternização de Natal do Nupec. Autora: Elaine Palmieri	75
Figura 72 - Confraternização de Natal do Nupec. Autora: Elaine Palmieri	76
Figura 73 - Confraternização de Natal do Nupec. Autora: Elaine Palmieri	76
Figura 74 - Confraternização de Natal do Nupec. Autora: Elaine Palmieri	77
Figura 75 - Design do dia 11/03/2025. Fonte: Souza (2025).	77
Figura 76 - Design do dia 13/03/2025. Souza (2025).	77
Figura 77 - Imagens 4 e 5: Design do dia 18/03/2025. Fonte: Souza (2025). .	78
Figura 78 - Design do dia 20/03/2025. Fonte: Souza (2025).	78
Figura 79 - Design do dia 25/03/2025. Fonte: Souza (2025).	79
Figura 80 - Design do dia 27/03/2025. Fonte: Souza (2025).	79
Figura 81 - Design do dia 01/04/2025. Fonte: Souza (2025).	80

Figura 82 - Imagem 14: Design do dia 03/04/2025. Fonte: Souza (2025).....	80
Figura 83 - Design do dia 08/04/2025. Fonte: Souza, 2025.	80
Figura 84 - Design do dia 10/04/2025. Fonte: Souza (2025).....	81
Figura 85 - Design do dia 15/04/2025. Fonte: Souza (2025).....	81
Figura 86 - Design do dia 17/04/2025. Fonte: Souza (2025).....	82
Figura 87 - Design do dia 22/04/2025. Fonte: Souza (2025).....	82
Figura 88 - Design do dia 24/04/2025. Fonte: Souza (2025).....	82
Figura 89 - Design do dia 29/04/2025. Fonte: Souza (2025).....	83
Figura 90 - Design do dia 01/05/2025. Fonte: Souza (2025).....	83
Figura 91 - Design do dia 06/05/2025. Fonte: Souza (2025).....	84
Figura 92 - Design do dia 09/05/2025. Fonte: Souza, 2025).....	84
Figura 93 - Design do dia 13/05/2025. Fonte: Souza (2025).....	84
Figura 94 - Design do dia 15/05/2025. Fonte: Souza (2025).....	85
Figura 95 - Design do dia 20/05/2025. Fonte: Souza (2025).....	85
Figura 96 - Design do dia 22/05/2025. Fonte: Souza (2025).....	86
Figura 97 - Design do dia 27/05/2025. Fonte: Souza (2025).....	86
Figura 98 - Design do dia 29/05/2025. Fonte: Souza (2025).....	86
Figura 99 - Design do dia 03/06/2025. Fonte: Souza (2025).....	87
Figura 100 - Design do dia 05/06/2025. Fonte: Souza (2025).....	87
Figura 101 - Design do dia 12/06/2025. Fonte: Souza (2025).....	88
Figura 102 - Design do dia 12/06/2025. Fonte: Souza (2025).....	88
Figura 103 - Design do dia 17/06/2025. Fonte: Souza (2025).....	88
Figura 104 - Design do dia 20/06/2025. Fonte: Souza (2025).....	89
Figura 105 - Design do dia 25/06/2025. Fonte: Souza (2025).....	89
Figura 106 - Destaque dos Storys – NUPEC. Fonte: Souza (2025).....	90
Figura 107 - Destaque dos Storys – Nota. Fonte: Souza (2025).....	90
Figura 108 - Destaque dos Storys – Labtec. Fonte: Souza (2025).....	90
Figura 109 - Destaque dos Storys – Eventos. Fonte: Souza (2025).....	91
Figura 110 - Destaque dos Storys – Equipe. Fonte: Souza (2025).....	91
Figura 111 - Destaque dos Storys – Reels. Fonte: Souza (2025).....	92
Figura 112 - Destaque dos Storys – Seguidores. Fonte: Souza (2025).....	92
Figura 113 - Destaque dos Storys – Informações. Fonte: Souza (2025).....	92
Figura 114 - Destaque dos Storys - Jornal Digital. Fonte: Souza (2025).....	93
Figura 115 - Design do dia 02/09/2025. Fonte: Souza (2025).....	93
Figura 116 - Design do dia 04/09/2025. Fonte: Souza (2025).....	93
Figura 117 - Design do dia 09/09/2025. Fonte: Souza (2025).....	94
Figura 118 - Design do dia 11/09/2025. Fonte: Souza (2025).....	94
Figura 119 - Design do dia 16/09/2025. Fonte: Souza (2025).....	95
Figura 120 - Design do dia 18/09/2025. Fonte: Souza (2025).....	95
Figura 121 - Design do dia 25/09/2025. Fonte: Souza (2025).....	95
Figura 122 - Design do dia 30/09/2025. Fonte: Souza (2025).....	96
Figura 123 - Design do dia 01/10/2025. Fonte: Souza (2025).....	96
Figura 124 - Design do dia 02/10/2025. Fonte: Souza (2025).....	97

Figura 125 - Design do dia 08/10/2025. Fonte: Souza (2025)	97
Figura 126 - Design do dia 11/10/2025. Fonte: Souza (2025)	97
Figura 127 - Design do dia 14/10/2025. Fonte: Souza (2025)	98
Figura 128 - Design do dia 16/10/2025. Fonte: Souza (2025)	98
Figura 129 - Design do dia 21/10/2025. Fonte: Souza (2025)	99
Figura 130 - Design do dia 23/10/2025. Fonte: Souza (2025)	99
Figura 131 - Design do dia 26/10/2025. Fonte: Souza (2025)	99
Figura 132 - Design do dia 30/10/2025. Fonte: Souza (2025)	100
Figura 133 - Design do dia 01/11/2025. Fonte: Souza (2025)	100
Figura 134 - Design do dia 04/11/2025. Fonte: Souza (2025)	101
Figura 135 - Design do dia 06/11/2025. Fonte: Souza (2025)	101
Figura 136 - Design's confeccionados para a divulgação da "IV Jornada de Estudos das Religiões: Convergências e Tensões Contemporâneas nos Campos Religiosos". Fonte: Conceição e Souza (2025)	101
Figura 137 - Design do dia 13/11/2025. Fonte: Souza (2025)	102
Figura 138 - Design do dia 18/11/2025. Fonte: Souza (2025)	103
Figura 139 - Design do dia 20/11/2025. Fonte: Souza (2025)	103
Figura 140 - Design do dia 25/11/2025. Fonte: Souza (2025)	103
Figura 141 - Design do dia 27/11/2025. Fonte: Souza (2025)	104
Figura 142 - Design do dia 02/12/2025. Fonte: Souza (2025)	104
Figura 143 - Design do dia 04/12/2025. Fonte: Souza (2025)	104
Figura 144 - Design do dia 09/12/2025. Fonte: Souza (2025)	105
Figura 145 - Design do dia 13/12/2025. Fonte: Souza (2025)	105
Figura 146 - Design do dia 16/12/2025. Fonte: Souza (2025)	106
Figura 147 - Design do dia 18/12/2025. Fonte: Souza (2025)	106
Figura 148 - Nota de Divulgação (05/04/2025). Fonte: Alencar (2025)	106
Figura 149 - Nota de Divulgação (05/04/2025). Fonte: Alencar (2025)	107
Figura 150 - Nota de Divulgação (10/04/2025). Fonte: Alencar (2025)	108
Figura 151 - Nota de Divulgação (10/04/2025). Fonte: Alencar (2025)	108
Figura 152 - Nota de Divulgação (14/04/2025). Fonte: Alencar (2025)	109
Figura 153 - Nota de Divulgação (14/04/2025). Fonte: Alencar (2025)	109
Figura 154 - Nota de Divulgação (16/04/2025). Fonte: Alencar (2025)	109
Figura 155 - Nota de Divulgação (16/04/2025). Fonte: Alencar (2025)	110
Figura 156 - Nota de Divulgação (02/05/2025). Fonte: Alencar (2025)	111
Figura 157 - Nota de Divulgação (08/05/2025). Fonte: Alencar (2025)	111
Figura 158 - Nota de Divulgação (08/05/2025). Fonte: Alencar (2025)	112
Figura 159 - Nota de Divulgação (09/05/2025). Fonte: Alencar (2025)	112
Figura 160 - Nota de Divulgação (009/05/2025). Fonte: Alencar (2025)	112
Figura 161 - Nota de Divulgação (17/05/2025). Fonte: Alencar (2025)	113
Figura 162 - Nota de Divulgação (22/05/2025). Fonte: Alencar (2025)	114
Figura 163 -Nota de Divulgação (22/05/2025). Fonte: Alencar (2025)	114
Figura 164 - Nota de Divulgação (22/05/2025). Fonte: Alencar (2025)	115
Figura 165 - Nota de Divulgação (26/05/2025). Fonte: Alencar (2025)	115

Figura 166 - Nota de Divulgação (03/06/2025). Fonte: Alencar (2025)	115
Figura 167 - Nota de Divulgação (06/06/2025). Fonte: Alencar (2025)	116
Figura 168 - Nota de Divulgação (08/06/2025). Fonte: Alencar (2025)	117
Figura 169 - Nota de Divulgação (11/06/2025). Fonte: Alencar (2025)	117
Figura 170 - Nota de Divulgação (17/06/2025). Fonte: Alencar (2025)	118
Figura 171 - Nota de Divulgação (22/06/2025). Fonte: Alencar (2025)	118
Figura 172 - Nota de Divulgação (22/06/2025). Fonte: Alencar (2025)	119
Figura 173 - Nota de Divulgação (22/06/2025). Fonte: Alencar (2025)	119
Figura 174 - Nota de Divulgação (15/07/2025). Fonte: Alencar (2025)	120
Figura 175 - Nota de Divulgação (18/07/2025). Fonte: Alencar (2025)	120
Figura 176 - Nota de Divulgação (21/07/2025). Fonte: Alencar (2025)	121
Figura 177 - Nota de Divulgação (27/07/2025). Fonte: Alencar (2025)	121
Figura 178 - Nota de Divulgação (01/08/2025). Fonte: Alencar (2025)	122
Figura 179 - Nota de Divulgação (21/08/2025). Fonte: Alencar (2025)	122
Figura 180 - Nota de Divulgação (25/08/2025). Fonte: Alencar (2025)	123
Figura 181 - Nota de Divulgação (25/08/2025). Fonte: Alencar (2025)	123
Figura 182 - Nota de Divulgação (25/08/2025). Fonte: Alencar (2025)	124
Figura 183 - Nota de Divulgação (06/09/2025). Fonte: Alencar (2025)	124
Figura 184 - Nota de Divulgação (11/09/2025). Fonte: Alencar (2025)	125
Figura 185 - Nota de Divulgação (15/09/2025). Fonte: Alencar (2025)	126
Figura 186 - Nota de Divulgação (21/09/2025). Fonte: Alencar (2025)	126
Figura 187 - Nota de Divulgação (14/10/2025). Fonte: Alencar (2025)	127
Figura 188 - Nota de Divulgação (14/10/2025). Fonte: Alencar (2025)	127
Figura 189 - Nota de Divulgação (14/10/2025). Fonte: Alencar (2025)	128
Figura 190 - Nota de Divulgação (15/10/2025). Fonte: Alencar (2025)	128
Figura 191 - Nota de Divulgação (22/10/2025). Fonte: Alencar (2025)	129
Figura 192 - Nota de Divulgação (02/11/2025). Fonte: Alencar (2025)	129
Figura 193 - Nota de Divulgação (02/11/2025). Fonte: Alencar (2025)	130
Figura 194 - Nota de Divulgação (24/11/2025). Fonte: Alencar (2025)	130
Figura 195 - Nota de Divulgação (24/11/2025). Fonte: Alencar (2025)	131
Figura 196 - Nota de Divulgação (25/11/2025). Fonte: Alencar (2025)	131
Figura 197 - Nota de Divulgação (07/12/2025). Fonte: Alencar (2025)	132
Figura 198 - Nota de Divulgação (18/12/2025). Fonte: Alencar (2025)	132
Figura 199 - Nota de Divulgação (21/12/2025). Fonte: Alencar (2025)	133

SUMÁRIO

1. Identificação da Ação de Extensão	1
2. Público-Alvo	1
3. Objetivos Alcançados	3
3.1 Objetivo Geral	3
3.2 Objetivos Específicos	3
3.3 Justificativa para não cumprimento da proposta	4
4. Metodologia	6
Referências	9
5. Resultados Sociais, Econômicos e Ambientais	10
5.1 Tradução, edição, revisão e publicação do livro Etnografiar la Transformación	11
5.2 Publicação e Divulgação Científica	12
5.3 Organização e participação em eventos	14
5.4 Curricularização da Extensão	16
5.5 Avaliação do Projeto	16
6. Produtos e Publicações	32
6.1 Produção Bibliográfica	32
6.2 Formação	32
6.3 Produção Técnica e/ou Tecnológica	32
6.4 Produção Artístico-Cultural	33
6.5 Fomento Institucional	33
6.6 Processo e Produto	33
7. Aspectos Relevantes e/ou Dificuldades Encontradas	34
8. Continuidade da Ação de Extensão	36
9. Outras Considerações	37
10. Anexos	38
Atividades e eventos	39
Publicações em site e redes sociais	77
Publicações em site e redes sociais	134
Livro Etnografiar la Transformación	135
Artigos publicados em periódicos indexados	136
11. Assinatura	137

Edital CPEX nº003/2025–DG/DEX

Chamada Pública de Extensão

Anexo VI

Relatório Final | Coordenador

1. Identificação da Ação de Extensão

1.1 Título da Ação Laboratório de Tradução do Núcleo de Pesquisa em Educação e Ciberultura - LABTEC		
1.2 Coordenador da Ação Breno Rodrigo de Oliveira Alencar		1.3 SIAPE 1844550
1.4 Equipe envolvida na Ação (Use a tecla <TAB> para navegar entre os campos)		
Matrícula/SIAPE	Nome (Nomes dos membros da Equipe: Servidores e Alunos)	Função (Use <F1> para Funções)
1844550	BRENO RODRIGO DE OLIVEIRA ALENCAR	Coordenador
33443588	ANTONELLA DELMONTE	Colaboradora
239.428.865-91	FRANCISCA VERÔNICA CAVALCANTE	Colaboradora
20210833973	ABIMAEI NONATO DE SOUZA	Aluno Voluntário
20232261546	ANA LAURA ANDRADE DE AVIZ	Aluna Voluntária
20232265394	MARIA EDUARDA DA SILVA PENA	Aluna Voluntária
20193105329	IURY CARRERA GUERREIRO	Aluno Voluntário
202336009196	PEDRO ALEXANDRE ABDON	Aluno Voluntário
20213084208	BEATRIZ DE MOURA PAZ	Aluna Voluntária
202436006630	SAMARA KARINE SILVA DE SOUZA	Aluna Voluntária
202408308944	RENATA SOARES DA CONCEIÇÃO	Aluna Voluntária
202436006618	ELAINE REGINA MAIA PALMIERI	Aluna Voluntária
1.5 Período de Execução (00/00/0000a00/00/0000) 10/03/2025 a 18/12/2025		1.5 Registro da Ação (Ano/Número Processo) 2025/XXXXXX (Nº encaminhado por Email)
2. Público-Alvo (Descreva o público-alvo atingido, qualificando e quantificando os envolvidos pela Ação de Extensão)		

O público atingido pelo projeto em 2025 pode ser descrito a partir de dois conjuntos complementares de evidências: (a) a participação direta nas ações formativas e de execução do NUPEC/LABTEC (público interno e externo presencial/participante) e (b) o alcance digital das produções divulgadas no site e nas redes sociais do NUPEC ao longo do ano (público externo ampliado). Considerando as atividades presenciais e participativas, o projeto alcançou 912 pessoas em 2025, somando público interno (388) e público externo presencial/participante (524). No público interno, registraram-se 32 bolsistas e voluntários do NUPEC (superando a meta proposta de 9), 40 estudantes do Curso de Licenciatura em História e demais cursos do Campus Belém (meta integralmente atingida), 16 docentes e técnicos-administrativos do IFPA envolvidos ou apoiadores (acima dos 15 previstos) e 300 integrantes da comunidade acadêmica do campus participantes de atividades presenciais de extensão (meta integralmente atingida). No público externo presencial/participante, foram alcançados 100 estudantes e profissionais de outras instituições e interessados em ciência e cultura digital, 424 participantes externos em eventos e atividades de divulgação científica promovidos ou apoiados pelo NUPEC, e 87 leitores/públicos acadêmicos nacionais e internacionais mobilizados a partir da circulação de artigos publicados em periódicos (frente em que o número atingido superou o previsto de 50).

Paralelamente, em 2025 o projeto obteve alcance digital consolidado de 1.284.248 registros de interação/visualização no ecossistema comunicacional do NUPEC, o que representa um desempenho 2,6 vezes superior ao número proposto para acompanhamento digital (500.000). Esse total resulta da soma dos indicadores do site e das principais redes sociais do NUPEC no período. O site concentrou o maior volume, com 900.000 eventos (contagem de interações registradas, incluindo visualizações e ações do usuário), correspondendo a aproximadamente 70,1% de todo o alcance digital anual. O Instagram registrou 346.000 visualizações/interações, representando cerca de 26,9% do total, consolidando-se como a principal plataforma social do núcleo em 2025. O Facebook contabilizou 9.700 visualizações/interações (aprox. 0,8%), enquanto o TikTok alcançou 27.448 visualizações de vídeo (aprox. 2,1%) e o YouTube totalizou 1.100 visualizações (aprox. 0,1%). Esses dados demonstram que a estratégia de comunicação do projeto operou de forma multicanal, mas com forte centralidade do site como repositório e ambiente de acesso recorrente, complementado pelo Instagram como principal vetor de

circulação e engajamento em rede social.

Ao consolidar os números globais de público atingido em 2025, o projeto registrou 1.285.247 ocorrências de alcance/participação, sendo 912 referentes a público participante direto (interno + externo presencial/participante) e 1.284.248 referentes ao alcance digital no site e redes sociais (interações/visualizações). Ressalta-se que o número de alcance digital expressa registros de interação e consumo de conteúdo, não equivalendo a “pessoas únicas” deduplicadas, pois inclui acessos repetidos de um mesmo usuário ao longo do ano; ainda assim, constitui indicador robusto da visibilidade pública e da capilaridade das ações de divulgação científica e circulação editorial do NUPEC/LABTEC em 2025. Em síntese, o projeto não apenas atingiu as metas previstas de público participante direto, como também superou de forma expressiva a meta de alcance digital, confirmando a capacidade de difusão pública do conhecimento e a ampliação de redes acadêmicas e institucionais no período.

3. Objetivos Alcançados

3.1 Objetivo Geral

(Descreva se o objetivo geral foi alcançado totalmente, parcialmente ou se não foi alcançado, e justifique as razões para tal)

Promover a circulação do conhecimento acadêmico por meio da tradução, edição e gerenciamento de mídias digitais, fortalecendo a internacionalização das pesquisas, a publicação de textos científicos e a formação de estudantes na interface entre educação, cibercultura e midiatização.

3.2 Objetivos Específicos

(Descreva se os objetivos específicos foram alcançados totalmente, parcialmente ou se não foram alcançados, e justifique as razões para tal)

a) Realizar a tradução de 10 capítulos do livro *Etnografiar la Transformación*, assegurando precisão terminológica e adaptação cultural dos textos para os idiomas português e espanhol, contribuindo para a circulação internacional das pesquisas sobre gênero, patrimônio e ritual na América Latina.

b) Implementar a Oficina Ateliê de Escrita Acadêmica, capacitando estudantes e pesquisadores na edição e adequação de textos acadêmicos para publicação, com foco na:

- i) Submissão de artigos e resenhas em periódicos acadêmicos nacionais e internacionais;
- ii) Publicação do livro “Educação, Cibercultura e Midiatização”, dividido em três volumes, organizando traduções, relatórios de iniciação científica e monografias

elaboradas pelos egressos do NUPEC entre 2019 e 2024.

- c) Ampliar a visibilidade das produções acadêmicas do NUPEC por meio do gerenciamento estratégico de mídias digitais, promovendo a divulgação de conteúdos no Instagram, Facebook, YouTube, TikTok e site oficial do NUPEC, utilizando ferramentas analíticas para mensurar alcance e engajamento.
- d) Fomentar a curricularização da extensão no curso de Licenciatura em História do IFPA, integrando a experiência em tradução, edição e divulgação científica às práticas formativas dos estudantes, estimulando a relação entre ensino, pesquisa e extensão.
- e) Capacitar estudantes e pesquisadores em tradução acadêmica e revisão técnica, promovendo a formação em práticas editoriais e consolidando um ambiente de aprendizado colaborativo no LABTEC.
- f) Publicar os resultados do projeto em periódicos indexados nacionais e internacionais, garantindo maior visibilidade à produção acadêmica do NUPEC e fortalecendo sua inserção no circuito global de divulgação científica.
- g) Garantir a autorização de editoras e autores para a publicação dos textos traduzidos e editados em periódicos, no site do NUPEC, em formato de e-book e livro impresso junto à Editora do IFPA (EdIFPA).
- h) Oferecer oficinas e treinamentos sobre tradução acadêmica, gerenciamento de mídias e divulgação científica, ampliando a formação técnica dos participantes e incentivando a adoção de metodologias inovadoras na comunicação acadêmica.
- i) Promover a integração entre egressos do LABTEC, pesquisadores e estudantes do IFPA, fomentando redes de pesquisa e colaboração acadêmica para potencializar o impacto das ações extensionistas e das publicações.
- j) Consolidar o LABTEC como um espaço de inovação acadêmica e tecnológica, explorando a interseção entre humanidades digitais, cibercultura e divulgação científica, refletindo sobre o papel das tecnologias digitais na circulação do conhecimento e na internacionalização da produção acadêmica.

3.3 Justificativa para não cumprimento da proposta

(Justificativa, caso não tenham sido alcançados os objetivos totalmente, parcialmente ou se não foram alcançados, e justifique as razões para tal)

No período de execução do projeto, os objetivos previstos foram, em sua maioria, alcançados, com resultados consistentes nas frentes de tradução acadêmica, divulgação científica e qualificação formativa. Entretanto, registra-se que um dos objetivos específicos

foi alcançado apenas parcialmente, sobretudo no que se refere à edição e publicação integral da coletânea do NUPEC, prevista como produto editorial de maior densidade e que demanda etapas sucessivas de consolidação de textos, revisão técnica e linguística, normalização, padronização editorial, diagramação e validação final junto aos organizadores e autores.

A principal justificativa para o cumprimento parcial está relacionada a fatores externos e institucionais que impactaram diretamente o cronograma de encontros presenciais e a capacidade de concentração coletiva necessária ao fechamento editorial. Em especial, o período de mobilização e reorganização de rotinas acadêmicas associado à COP30 comprometeu a realização de reuniões presenciais e de etapas de revisão final em regime de trabalho colaborativo, o que afetou o ritmo de consolidação do manuscrito. Embora parte das atividades tenha sido mantida em formato remoto, a natureza do produto editorial (coletânea) exige validação conjunta, alinhamento de critérios, controle de versões e tomada de decisões editoriais em sequência, o que se tornou mais difícil em contexto de restrição de encontros e reordenamento de agendas.

Além disso, o projeto operou com múltiplas frentes simultâneas (traduções, publicações em redes sociais, oficinas, suporte comunicacional a eventos e rotinas de divulgação científica), que exigiram redirecionamentos táticos para assegurar entregas contínuas e manter a visibilidade pública do projeto. Assim, priorizou-se a manutenção das ações regulares de divulgação, o suporte a eventos e a finalização de produtos com prazos mais imediatos, preservando a coerência com os objetivos centrais do projeto, mas reduzindo a disponibilidade de tempo concentrado para concluir todas as etapas editoriais necessárias à publicação da coletânea dentro do período inicialmente previsto.

Ressalta-se que o objetivo não foi abandonado: a coletânea permaneceu em processo de organização editorial e a experiência acumulada permitiu identificar melhorias para futuros ciclos, como a formalização de um calendário editorial com margens de contingência, a intensificação de rotinas de controle de versões e a definição antecipada de protocolos de revisão e validação. Desse modo, o cumprimento parcial decorreu de condicionantes externos e de complexidade operacional do produto editorial, sem prejuízo da execução global do projeto, que apresentou resultados expressivos em alcance, formação discente e produção acadêmica.

4. Metodologia

(Descreva se a metodologia proposta foi adequada ou se ocorreram alterações metodológicas e aprendizado para projetos futuros)

A metodologia do projeto foi adequada aos objetivos propostos porque combinou, de forma operacional e verificável, produção editorial/tradutória, formação acadêmica e divulgação científica em ambientes digitais, com rotinas de acompanhamento capazes de gerar evidências para o Relatório Final. Em termos metodológicos, o LABTEC foi concebido como uma ação extensionista de caráter formativo e produtivo: forma estudantes em práticas acadêmicas (tradução, revisão, escrita e comunicação pública) ao mesmo tempo em que entrega produtos concretos (textos traduzidos, resenhas, materiais de divulgação, artigos e atividades em eventos). Esse desenho atende à lógica de projetos aplicados, nos quais o método precisa garantir tanto o processo formativo quanto a entrega mensurável, articulando planejamento, execução e avaliação (GIL, 2008; MARCONI; LAKATOS, 2003). Além disso, a metodologia se manteve alinhada às diretrizes contemporâneas da extensão universitária, ao priorizar interação social, comunicação do conhecimento e formação discente por meio de práticas contextualizadas e socialmente relevantes (BRASIL, 2018). No plano proposto, a metodologia foi estruturada em três eixos integrados que se confirmaram na execução. O primeiro eixo foi editorial e tradutório, organizado como um fluxo de trabalho com etapas sucessivas de tradução, revisão linguística, padronização e preparação final para circulação institucional e/ou submissão editorial. Na prática, o método foi implementado como uma cadeia de produção com divisão de tarefas e controle de qualidade: os tradutores realizaram a versão inicial, apoiados por pesquisa terminológica, consulta a fontes e ferramentas digitais; em seguida, revisores e editores atuaram na correção linguística e no ajuste de estilo; e, por fim, houve organização do texto para publicação e difusão. Essa forma de organização é metodologicamente consistente com a ideia de que, em projetos de produção textual, o dado/produto passa por “tratamentos” sucessivos até atingir qualidade final, e que a confiabilidade do resultado depende do controle do processo e do registro das etapas (GIL, 2008; MARCONI; LAKATOS, 2003). Na execução do projeto, também se observou o uso de ferramentas digitais de apoio à revisão e padronização (corretores, dicionários, recursos de checagem), empregadas como instrumentos auxiliares para aumentar consistência e reduzir ruídos, sem substituir o juízo editorial humano.

O segundo eixo foi formativo e pedagógico, materializado por oficinas e ações sistemáticas

de qualificação em escrita acadêmica, revisão e preparação de textos para periódicos. A metodologia aqui combinou aprendizagem por prática orientada (produção, reescrita e revisão) com procedimentos de avaliação e devolutiva, o que é compatível com abordagens de formação acadêmica que enfatizam feedback, reescrita e iteratividade como condição de aprimoramento (SEVERINO, 2016). Nessa dimensão, as oficinas e o ateliê foram entendidos como ambientes de formação contínua: não se tratou apenas de “ofertar um curso”, mas de criar um espaço de acompanhamento de textos, com critérios de qualidade e exigência editorial (clareza, coesão, adequação de normas e consistência argumentativa). O resultado metodológico esperado — e observado na dinâmica do projeto — é o fortalecimento de competências acadêmicas transferíveis: leitura crítica, capacidade de síntese, domínio de normas e aprimoramento da escrita, que são competências centrais para ações extensionistas de caráter formativo.

O terceiro eixo foi de comunicação pública e gerenciamento de mídias digitais, concebido como estratégia de divulgação científica e ampliação de alcance social. Metodologicamente, o gerenciamento de mídia foi executado como um ciclo editorial: planejamento de conteúdo, curadoria, produção de peças (artes, legendas, chamadas), publicação em canais institucionais e organização das evidências (registros e planilhas). Esse arranjo é coerente com metodologias de comunicação organizacional e de divulgação científica que exigem regularidade, padronização e coerência editorial para consolidar presença pública e reconhecimento institucional (KUNSCH, 2003). A execução demonstrou aderência ao método ao manter rotinas de produção e acompanhamento, incluindo reuniões periódicas, organização de conteúdos e registro sistemático de postagens, o que é essencial para demonstrar resultados em projetos de extensão que operam no ambiente digital. A robustez do método se confirma ainda pela utilização de indicadores de alcance (site e redes sociais) como evidência de circulação pública, reconhecendo, contudo, que métricas digitais mensuram “alcance e engajamento” e não equivalem automaticamente a pessoas únicas, o que exige interpretação cuidadosa.

No componente de monitoramento e avaliação, a metodologia executada combinou dados quantitativos descritivos e dados qualitativos, o que fortalece a consistência do relatório final ao oferecer evidências complementares. Para o quantitativo, o projeto utilizou indicadores consolidados (métricas do site e redes) e estatística descritiva de questionário

(frequências e proporções), procedimento adequado quando o objetivo é apresentar tendências de respostas, perfil do público e percepção de utilidade/qualidade, sem pretensão de inferência para populações maiores (BUSSAB; MORETTIN, 2013). Para o qualitativo, as respostas abertas foram tratadas por análise de conteúdo temática, seguindo o referencial de Bardin, com categorização por unidades de sentido e síntese de recorrências. Esse procedimento é apropriado para transformar depoimentos em categorias analíticas e produzir interpretação circunstanciada, mantendo transparência na passagem do texto bruto às categorias (BARDIN, 2011). Em termos didáticos, a combinação “estatística descritiva + análise de conteúdo” permitiu ao projeto responder simultaneamente a duas perguntas avaliativas: “quem respondeu e como avalia?” (quantitativo) e “por que avalia assim e o que sugere?” (qualitativo), reforçando a coerência metodológica.

Quanto às alterações metodológicas, o principal ajuste registrado foi a formalização de uma camada de gestão/secretaria do projeto, não prevista inicialmente como setor estruturado. Esse ajuste não alterou os objetivos do projeto; ao contrário, funcionou como melhoria de governança para garantir rastreabilidade, organização de documentos, controle de prazos, sistematização de evidências e apoio às rotinas editoriais e de comunicação. Em projetos com múltiplas frentes (tradução, formação e mídia), a experiência mostrou que a gestão do fluxo é parte do método, e não apenas uma atividade acessória: sem essa camada, há risco de dispersão de tarefas, perda de evidências e inconsistência de entregas. Assim, a mudança configura um aprendizado metodológico para projetos futuros: incluir, desde a proposta, a dimensão de gestão (secretaria, controle de versões, padronização de arquivos, calendário editorial e protocolos de revisão) como componente explícito da metodologia. Além disso, a avaliação por formulário evidenciou um aprendizado complementar: mesmo quando há alta avaliação de qualidade dos produtos, o uso efetivo pode ser intermitente; logo, metodologicamente, é recomendável reforçar estratégias de “conversão” (por exemplo, rotas mais diretas no site para o acervo, integração curricular planejada e séries temáticas nas redes) para aumentar a apropriação acadêmica do conteúdo produzido.

Em síntese, a metodologia proposta foi mantida em seus elementos centrais e mostrou-se adequada porque viabilizou a entrega de produtos editoriais, a formação discente e a

divulgação científica com evidências de alcance, ao mesmo tempo em que incorporou ajustes organizacionais coerentes com o aprendizado do processo. Para o futuro, recomenda-se aperfeiçoar três pontos metodológicos: (i) consolidar a governança do fluxo desde o início (secretaria, protocolos e calendário), (ii) padronizar ainda mais o circuito tradutório e editorial (glossários, checklists, guias de estilo) e (iii) fortalecer a avaliação com instrumentos que diferenciem “acesso/leitura” de “uso aplicado”, ampliando a precisão do diagnóstico. Essas recomendações derivam diretamente da experiência executada e dialogam com referências metodológicas clássicas em pesquisa social, estatística descritiva e análise qualitativa de conteúdo, oferecendo base sólida para justificar a metodologia adotada e suas melhorias incrementais.

Referências

- BARDIN, Laurence. **Análise de conteúdo**. Lisboa: Edições 70, 2011.
- BRASIL. Conselho Nacional de Educação. Câmara de Educação Superior. **Resolução nº 7, de 18 de dezembro de 2018**. Estabelece as Diretrizes para a Extensão na Educação Superior Brasileira. Diário Oficial da União, Brasília, 2018.
- BUSSAB, Wilton O.; MORETTIN, Pedro A. **Estatística básica**. 9. ed. São Paulo: Saraiva, 2013.
- GIL, Antonio Carlos. **Métodos e técnicas de pesquisa social**. 6. ed. São Paulo: Atlas, 2008.
- KUNSCH, Margarida Maria Krohling. **Planejamento de relações públicas na comunicação integrada**. 4. ed. São Paulo: Summus, 2003.
- MARCONI, Marina de Andrade; LAKATOS, Eva Maria. **Fundamentos de metodologia científica**. 5. ed. São Paulo: Atlas, 2003.
- SEVERINO, Antônio Joaquim. **Metodologia do trabalho científico**. 24. ed. São Paulo: Cortez, 2016.

5. Resultados Sociais, Econômicos e Ambientais

(Descreva os resultados obtidos com a Ação de Extensão, considerando os impactos sociais, econômicos e ambientais)



5.1 Tradução, edição, revisão e publicação do livro *Etnografiar la Transformación*

Foi realizada tradução, edição, revisão e publicação do livro *Etnografiar la Transformación* mediante a constituição e execução de um projeto editorial bilíngue que resultou em submissão formal à Editora do IFPA (EdIFPA) e tramitação editorial em curso.

A origem do projeto editorial remonta à rede de debates e produção acadêmica associada ao simpósio “Etnografiar la transformación” realizado no âmbito da Reunião Latino-americana de Antropologia, com lastro em encontros e sessões organizadas em diferentes edições do evento, e formalização da chamada de manuscritos por meio de carta-convite datada de 25 de agosto de 2024. Essa carta situa a coletânea como continuidade de uma trajetória coletiva de discussão sobre gênero, patrimônio e rituais na América Latina, vinculando a proposta aos simpósios realizados em Montevideu (2020) e Rosário (2024), e definindo o horizonte de organização do volume.

A coordenação do projeto editorial foi assumida por comissão organizadora composta por Antonella Delmonte Alasia, vinculada à Universidad de Buenos Aires, por Breno Rodrigo de Oliveira Alencar, do Instituto Federal do Pará (IFPA), e por Francisca Verônica Cavalcante, da Universidade Federal do Piauí (UFPI). A equipe de tradução vinculada ao LABTEC, responsável pelas versões no par português–espanhol e pela preparação textual necessária à publicação, foi composta por Iury Carrera Guerreiro, Maria Eduarda da Silva Pena e Pedro Alexandre Alencar Cavaleiro de Macedo Abdon, cujos créditos aparecem no manuscrito como parte do processo de produção editorial e de formação acadêmica em tradução.

O cronograma empregado pode ser descrito como um encadeamento de fases com marcos documentais. Após a convocação e organização inicial em 2024, o volume foi estruturado e finalizado ao longo de 2025, com fechamento editorial registrado no próprio manuscrito em “Belém–Teresina–Buenos Aires, 20 de julho de 2025”, indicando a consolidação do texto final e a integração efetiva entre as frentes de organização e tradução. Em 15 de setembro de 2025, a submissão do projeto editorial e do manuscrito à EdIFPA foi formalizada e registrada, seguida de confirmação de recebimento em 22 de setembro de 2025; em 13 de janeiro de 2026, há registro de retorno editorial com encaminhamento para revisão textual, o que caracteriza a continuidade do fluxo institucional rumo à publicação.

Quanto ao conteúdo traduzido, a coletânea é composta por dez capítulos, que foram objeto de tradução, revisão e preparação editorial no âmbito do LABTEC: “Os rituais e suas linhagens”, de Breno Rodrigo de Oliveira Alencar; “Do ritual à festa. Poder, ritual e festividades nos Andes do Sul do Peru”, de Fredy Machicao Castañón; “Religiosidade e memória: a Floresta Fóssil de

Teresina e o desafio da preservação”, de Anne Kareninne Souza Castelo Branco; “Emoções e Santo Daime em Teresina: as contribuições do piauiense Germano Guilherme”, de Theresa Jaynna de Sousa Feijão e Francisca Verônica Cavalcante; “Rumo a um patrimônio intercultural...”, de María Trinidad Cornavaca; “Identidades, afetos e encontros: a oficina de dança pampina de Nelly Lemus”, de Carolina Isabel Castañeda Pizarro; “Interpretação dos processos culturais Totonacapan...”, de Daniel Nahmad Molinar; “Subjetividades em disputa: enredamentos da sexualidade...”, de Magnólia Almeida, vinculada à Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ); “A política do silêncio e o poder pastoral...”, de Adrienny Carolina Ramos Souza, Alice Vitória Leal Lima e Breno Rodrigo de Oliveira Alencar; e “Conexões tóxicas: o assédio sexual online...”, de Arienny Carina Ramos Souza e Breno Rodrigo de Oliveira Alencar.

No que se refere à nacionalidade e/ou aos países de participação, os documentos do manuscrito permitem afirmar, com segurança metodológica, a presença de autores e organizadores vinculados a diferentes contextos latino-americanos, com menções explícitas a Brasil, Argentina, México, Peru e Chile, seja por origem declarada, seja por vinculação institucional e/ou territorialidade do recorte etnográfico. Assim, sem extrapolar o que está documentado, registra-se que a obra mobiliza uma rede acadêmica latino-americana, com participação predominante de instituições brasileiras (incluindo IFPA, UFPI e, em capítulo específico, referência institucional à UFRJ), bem como contribuições vinculadas à Argentina e ao México, além de capítulo associado ao Peru e referências etnográficas ao Chile.

A qualidade editorial e o mérito acadêmico do produto foram validados por avaliação registrada em ficha específica, na qual o manuscrito obteve pontuação total de 98/100 e parecer final “recomendado sem alterações”, reforçando que o objetivo do projeto foi cumprido não apenas em termos de entrega (tradução e submissão), mas também em termos de adequação editorial e consistência acadêmica para publicação.

5.2 Publicação e Divulgação Científica

As ações de divulgação científica e comunicação pública desenvolvidas ao longo do projeto resultaram em um fluxo regular de produção de conteúdo digital e em produtos acadêmicos publicados, evidenciando a capacidade do NUPEC de articular extensão, formação discente e circulação social do conhecimento. No conjunto registrado na planilha de controle editorial, contabilizam-se 85 publicações em redes sociais organizadas por frentes de produção.

No que se refere às “características” do fluxo, as publicações aparecem integralmente acompanhadas de registro de tradução, o que indica a consolidação de uma prática sistemática de edição, revisão e qualificação textual; adicionalmente, há registros de conteúdos com versões

em inglês, espanhol e mandarim reforçando o caráter de internacionalização e acessibilidade linguística de parte da produção.

Para explicitar o “tipo de publicação”, os títulos e temas das postagens foram agrupados por natureza comunicacional e finalidade acadêmica. Nesse recorte, predominam conteúdos de divulgação científica temática (30), associados sobretudo ao NUPEC e orientados à interpretação crítica de fenômenos da cultura digital, ciência e sociedade; em seguida, aparecem resenhas e análises (17), majoritariamente vinculadas ao LABTEC, com ênfase em mediações culturais (séries, filmes, debates públicos e tecnologias) como estratégia de educação científica e letramento midiático; e conteúdos de monitoramento e relatórios (15), que incluem relatórios parciais e atualizações de andamento, fortalecendo a transparência e a prestação de contas das atividades. As publicações de caráter mais institucional somam 10 (informes), enquanto chamadas e seleção totalizam 6, e registros diretamente associados a eventos e formação somam 3; além disso, há ocorrências pontuais de defesa acadêmica (1), reconhecimento/premiação (1), produção editorial (1) e alerta de segurança (1). Esse perfil sugere que, em 2025, o ecossistema de publicações do NUPEC combinou três funções complementares: difusão científica continuada, formação editorial/tradutória e comunicação institucional.

Os resultados de alcance e engajamento reforçam a efetividade dessa estratégia integrada entre site e redes sociais. No site institucional do NUPEC, o painel registrou 15 mil usuários ativos, 15 mil novos usuários, tempo médio de engajamento de 37 segundos por usuário ativo e 900 mil eventos (interações rastreadas), indicando tráfego estável e consumo recorrente de conteúdo. Nas redes sociais, os dados consolidados apontam aproximadamente 346,0 mil visualizações no Instagram e cerca de 9,7 mil visualizações no Facebook no período. No TikTok, foram registradas 27.448 visualizações de vídeo, alcance de 13.321 contas e 374 interações diretas (329 curtidas, 29 compartilhamentos e 16 comentários). Já no YouTube, o canal totalizou 1,1 mil visualizações, com forte peso de Shorts, além de 14,6 mil impressões, taxa de cliques de 2,6%, duração média de visualização de 2min57s e 18,45 horas de tempo de exibição gerado a partir de impressões, sinalizando capacidade de descoberta por recomendação e pesquisa dentro da plataforma. Em seu conjunto, as atividades do projeto de extensão alcançaram um público de cerca de 1.284.248 de pessoas.

Tabela 1 – Indicadores consolidados do site e redes sociais (NUPEC, 2025)

Ambiente	Indicador	Resultado
Site	Contagem de eventos	900.000
Instagram	Visualizações/interações	346.000

Facebook	Visualizações/interações	9.700
TikTok	Visualizações de vídeo	27.448
YouTube	Visualizações	1.100
Total	1.284.248	

No plano da produção acadêmica, o projeto também resultou em dois artigos publicados em periódicos indexados, que funcionam como síntese intelectual e validação científica das práticas desenvolvidas. O primeiro, “O emprego das mídias digitais na divulgação científica do Núcleo de Pesquisa em Educação e Cibercultura do Instituto Federal do Pará/Campus Belém”, publicado na Revista Conexão, sistematiza resultados do LABTEC enquanto ação extensionista orientada à tradução, resenha e difusão de textos e debates sobre TDICs em múltiplas plataformas digitais, descrevendo o caráter colaborativo do fluxo de produção (coordenação, revisão, tradução e gestão de mídias) e argumentando que a divulgação científica, quando institucionalizada como prática formativa, amplia a visibilidade do conhecimento produzido e fortalece competências acadêmicas dos participantes. O segundo, “Teaching Anthropology in Brazilian Professional and Technological Education: The Experience of the Education and Cyberculture Research Centre (Núcleo de Pesquisa em Educação e Cibercultura) at the Federal Institute of Pará”, publicado na Teaching Anthropology, discute a experiência do NUPEC como estratégia inovadora para fortalecer o ensino de antropologia na educação profissional e tecnológica, destacando como projetos de pesquisa e extensão podem operar como dispositivos pedagógicos para aprendizagem crítica da sociedade digital; o artigo explicita, ainda, a noção de “excelência solidária” como princípio de qualidade acadêmica articulado ao compromisso formativo e público.

5.3 Organização e participação em eventos

O projeto previu a organização e participação na XII Semana de Ciências Humanas e no III Encontro do NUPEC, realizados no Instituto Federal do Pará (IFPA), em Belém, entre 8 a 9 de outubro como ação de extensão orientada à divulgação científica e à formação acadêmica, em consonância com a proposta do evento de articular ensino, pesquisa e extensão e fortalecer competências de escrita, comunicação científica e letramento digital crítico. No plano temático, a programação esteve centrada em “Movimentos Sociais, Trabalho e Diversidade na Amazônia”, dialogando com o contexto da COP30 e com a necessidade de produzir conhecimento situado e socialmente relevante para o território amazônico, por meio de mesas, painéis e oficinas.

No âmbito organizativo, bolsistas e voluntários vinculados ao LABTEC assumiram funções de apoio técnico e de produção de materiais institucionais para viabilizar o evento, reforçando a

dimensão formativa do projeto. Registra-se, por exemplo, a atuação de extensionista como organizador do evento, bem como a participação na comissão de tecnologia, com testagem prévia de equipamentos e suporte técnico durante as atividades, além da produção de um vídeo-convite para mobilização da comunidade acadêmica. Essas ações ampliaram a capacidade operacional do evento e qualificaram a experiência dos estudantes em práticas de gestão, mediação tecnológica e comunicação pública da ciência.

Em termos de comunicação e divulgação, o LABTEC contribuiu diretamente para a visibilidade do evento por meio da elaboração de peças e registros digitais. Consta a produção de convites e materiais de identificação, bem como o apoio à organização de certificados e registros associados às atividades, além da criação de conteúdos para redes sociais, com elaboração de postagens e stories voltados à divulgação da programação e de suas ações formativas. Esse conjunto de entregas evidencia a articulação entre trabalho extensionista e estratégias de presença digital, coerentes com o objetivo de ampliar o alcance social das produções acadêmicas vinculadas ao NUPEC.

No eixo formativo, destacaram-se as oficinas e atividades de capacitação realizadas durante o evento, com ênfase em competências diretamente associadas às finalidades do LABTEC. Houve a oferta de oficina de gerenciamento de mídias, articulando fundamentos de curadoria e publicação com prática guiada, e foram registradas atividades formativas voltadas à tradução e à produção de resenhas, compondo um conjunto convergente para a qualificação em tradução acadêmica, escrita e difusão científica em ambientes digitais. Assim, a participação na XII Semana de Ciências Humanas e no III Encontro do NUPEC operou como instância de materialização dos objetivos do projeto, convertendo práticas internas de formação — tradução, revisão/edição, comunicação digital e suporte técnico — em ações públicas de extensão, com impacto direto na qualificação acadêmica dos participantes e na circulação social do conhecimento produzido pelo núcleo.

O projeto de extensão também contribuiu com a organização e participação da/na IV Jornada de Estudos das Religiões (IV JER) — “Convergências e Tensões Contemporâneas nos Campos Religiosos” — realizada em formato híbrido entre 17 e 19 de novembro de 2025, na Universidade Federal do Piauí (UFPI), com atividades presenciais no CCHL e transmissão on-line. O evento foi promovido pelo Grupo de Pesquisa Corpustrans e reuniu programação composta por conferências, palestras, mesas-redondas, grupos de trabalho, minicursos e oficinas, reforçando o caráter formativo e a abrangência temática no campo das Ciências Sociais, em diálogo com estudos das religiões e problemáticas contemporâneas.

No que se refere à participação do LABTEC, a mesma se baseou na produção de peças gráficas

e conteúdo para redes sociais. A bolsista Samara Souza ficou responsável pela confecção de designs específicos para a divulgação da IV Jornada, evidenciando o papel do laboratório na construção de identidade visual e suporte comunicacional voltado à mobilização de público. De modo convergente, a bolsista Renata Conceição participou da elaboração de cards e um conjunto de **26** peças em formato “story” para divulgação.

5.4 Curricularização da Extensão

A curricularização da extensão foi tratada, no âmbito do projeto, como um eixo estruturante de integração entre formação acadêmica e produção de conhecimento, ao prever a incorporação sistemática das práticas extensionistas de tradução, edição e divulgação científica no percurso formativo da Licenciatura em História. Essa diretriz aparece explicitamente como objetivo específico do projeto, ao propor “fomentar a curricularização da extensão” mediante a integração da experiência do laboratório às práticas formativas, fortalecendo a articulação entre ensino, pesquisa e extensão.

No plano de execução, essa integração foi operacionalizada pela vinculação das traduções realizadas pelo laboratório à disciplina Educação, Mídias e Tecnologias Digitais (EMTD), de modo que os textos traduzidos passaram a funcionar como materiais de estudo e mediação pedagógica para atividades de leitura orientada, discussão crítica e produção acadêmica em ambiente formativo. Tal estratégia se articulou a um projeto de ensino específico, aprovado em editais institucionais, com a finalidade de consolidar um modelo de formação que conecta a experiência extensionista do laboratório à dinâmica curricular da disciplina, criando um fluxo contínuo entre produção editorial, letramento acadêmico e práticas de divulgação científica.

Como resultado, a disciplina e o laboratório constituíram um mesmo ecossistema formativo, ao reconhecer formalmente como público interno os(as) estudantes matriculados(as) em EMTD e os(as) bolsistas vinculados ao núcleo, o que evidencia a inserção da ação extensionista no cotidiano curricular e a ampliação do alcance institucional da proposta. Além disso, a própria avaliação do projeto aponta que a integração dos materiais traduzidos em atividades curriculares e acadêmicas é um fator decisivo para aumentar a frequência de uso dessas traduções e potencializar o impacto formativo e científico do laboratório, o que reforça a consistência entre o objetivo previsto e o resultado efetivamente alcançado.

5.5 Avaliação do Projeto

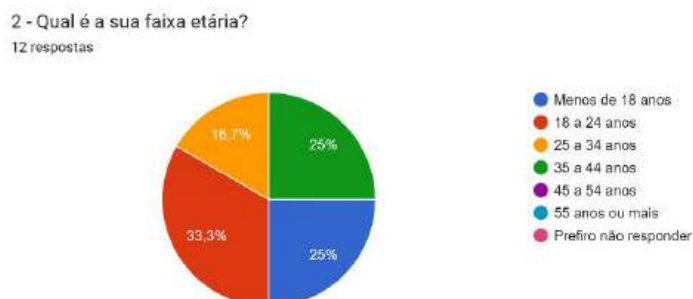
A avaliação do Projeto de Extensão Laboratório de Tradução do Núcleo de Pesquisa em

Educação e Ciberultura (LABTEC), executado no âmbito do EDITAL PIBEX nº 14/2025 DG/DEX do Instituto Federal do Pará – Campus Belém, foi realizada por meio de questionário online estruturado na plataforma Google Forms, divulgado em canais institucionais do NUPEC para apoiar o preenchimento do Relatório Final. O instrumento foi apresentado ao público com contextualização do LABTEC como iniciativa em execução desde 2021, voltada à difusão de pesquisas e produções acadêmicas do IFPA por meio de tradução de textos estrangeiros, elaboração de resenhas, produção audiovisual e publicação de artigos em periódicos científicos, visando ao letramento digital e ao intercâmbio entre as ciências humanas e as ciências da informação. O período planejado para participação foi de 01 a 09/01/2026 e, conforme a planilha de respostas, foram registradas 12 submissões válidas ($n = 12$), com carimbos de data/hora concentrados entre 02 e 06/01/2026; em termos de completude, 100% dos respondentes aceitaram responder ao bloco de perfil socioeconômico (questões 1–6), assegurando consistência para a descrição amostral e para a leitura circunstanciada dos resultados.

Os dados foram exportados para planilha eletrônica e analisados por estatística descritiva, com cálculo de frequências absolutas e relativas por item, permitindo mensurar padrões de conhecimento, uso e avaliação das ações do LABTEC e do NUPEC. Metodologicamente, o procedimento de coleta por questionário e o tratamento por estatística descritiva encontram respaldo na literatura brasileira de métodos de pesquisa e técnicas de survey (GIL; MARCONI; LAKATOS) e de estatística básica para síntese de distribuições (BUSSAB; MORETTIN), podendo ser complementados, quando aplicável, por análise de conteúdo para respostas abertas (BARDIN), preservando critérios de transparência, objetividade e reprodutibilidade analítica.

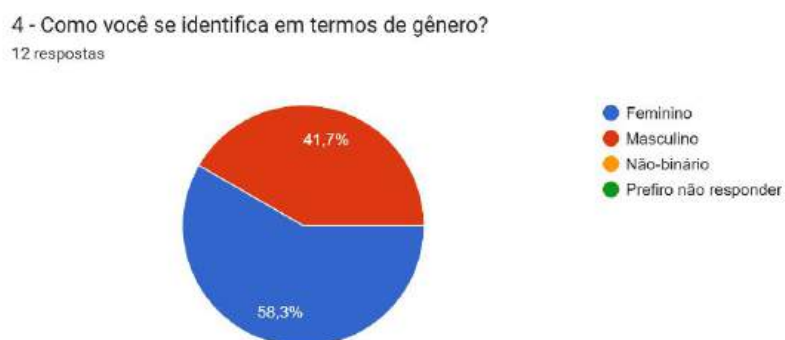
A caracterização socioeconômica dos respondentes foi obtida a partir do bloco de perfil do formulário de avaliação ($n = 12$), com taxa de resposta de 100% para esse conjunto de questões (12/12 aceitaram e preencheram as perguntas de perfil). A distribuição etária indica predominância de públicos jovens: 33,3% (4) declaram ter 18 a 24 anos, 25,0% (3) têm menos de 18 anos, 16,7% (2) situam-se entre 25 e 34 anos e 25,0% (3) entre 35 e 44 anos.

Gráfico 1 - Faixa etária dos respondentes. Fonte: Formulário de Avaliação do Projeto de Extensão Labtec



Em termos de gênero, observa-se **58,3% (7)** de respondentes que se identificam como **feminino** e **41,7% (5)** como **masculino**.

Gráfico 2 - Gênero dos respondentes. Fonte: Formulário de Avaliação do Projeto de Extensão Labtec

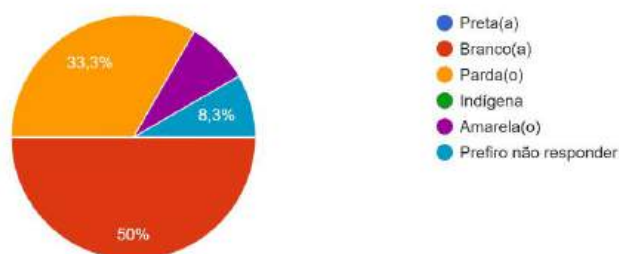


Quanto à cor/raça autodeclarada, 50,0% (6) identificaram-se como branco(a) e 33,3% (4) como pardo(a); adicionalmente, 8,3% (1) declararam-se amarelo(a) e 8,3% (1) preferiram não responder, o que deve ser considerado ao interpretar a distribuição.

Gráfico 3 - Cor/raça dos respondentes. Fonte: Formulário de Avaliação do Projeto de Extensão Labtec

3 - Qual é a sua cor ou raça?

12 respostas

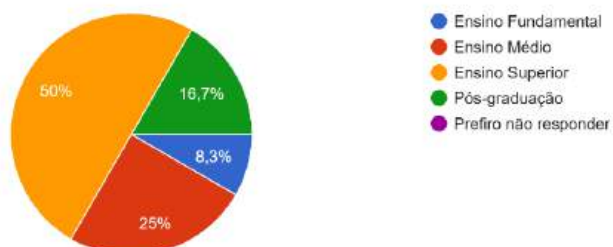


No nível de escolaridade, a amostra apresenta perfil heterogêneo, com maior concentração em Ensino Superior (50,0%; 6), seguido de Ensino Médio (25,0%; 3), Pós-graduação (16,7%; 2) e Ensino Fundamental (8,3%; 1).

Gráfico 4 - Nível de Escolaridade dos respondentes. Fonte: Formulário de Avaliação do Projeto de Extensão Labtec

5 - Qual é o seu nível de escolaridade?

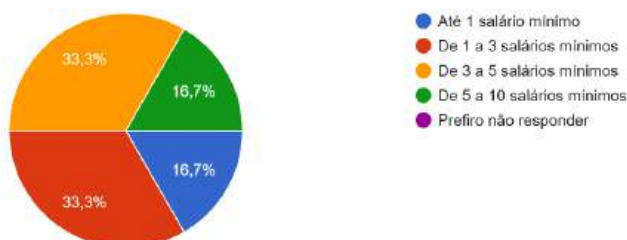
12 respostas



Em relação à renda familiar mensal, há concentração nas faixas intermediárias: **66,6% (8)** informaram renda entre **1 e 5 salários mínimos** (sendo **33,3% (4)** de **1 a 3** e **33,3% (4)** de **3 a 5**), enquanto **16,7% (2)** reportaram renda de **até 1 salário mínimo** e **16,7% (2)** de **5 a 10 salários mínimos**.

Gráfico 5 - Renda familiar dos respondentes. Fonte: Formulário de Avaliação do Projeto de Extensão Labtec

6 - Qual é a sua renda familiar mensal?
12 respostas



Esses resultados descrevem um público majoritariamente jovem, com escolaridade variando do ensino básico à pós-graduação e renda predominantemente situada entre 1 e 5 salários mínimos; por se tratar de amostra pequena (n=12) e de participação voluntária, a leitura é descritiva e não deve ser generalizada para toda a comunidade potencial do projeto.

O formulário também permite caracterizar o grau de conhecimento do público respondente sobre o NUPEC, bem como os canais de difusão que operam como porta de entrada e a recência do vínculo com o núcleo. Trata-se de um diagnóstico descritivo (frequências absolutas e relativas) adequado ao propósito avaliativo do formulário, uma vez que sintetiza padrões de resposta e fornece subsídios para aprimorar as estratégias de comunicação e mobilização de público nas próximas edições do projeto.

Na variável “Você conhece o Núcleo de Pesquisa em Educação e Cibercultura?”, observou-se conhecimento universal do NUPEC entre os respondentes: 12 de 12 (100,0%) assinalaram “Sim”. Esse resultado indica que a amostra capturada pelo formulário está fortemente conectada ao ecossistema institucional e comunicacional do núcleo, o que pode refletir tanto a capilaridade do NUPEC em seu público imediato (comunidade acadêmica e redes próximas) quanto a natureza de uma coleta por adesão voluntária, que tende a atrair respondentes já familiarizados com a iniciativa. Em termos avaliativos, o dado sustenta a interpretação de que o formulário foi respondido majoritariamente por sujeitos com algum grau de proximidade e reconhecimento do núcleo, o que reforça a validade interna para avaliar a percepção de quem efetivamente acompanha ou conhece as ações desenvolvidas.

Quanto à variável “Como você conheceu o NUPEC?”, os resultados evidenciam a centralidade de canais presenciais e redes interpessoais na difusão do núcleo, com ênfase em mediações acadêmicas. A alternativa “Através de um(a) professor(a)” concentrou 5 respostas (41,7%),

seguida de “Por meio de colegas de curso”, com 4 respostas (33,3%). Já a categoria “Redes sociais ou site” aparece com 3 respostas (25,0%). Em síntese, 75,0% dos respondentes relatam ter conhecido o NUPEC por vias vinculadas diretamente à convivência acadêmica (docentes e colegas), enquanto 25,0% atribuem esse conhecimento aos meios digitais; esse padrão sugere que as redes sociais e o site cumprem papel relevante, porém ainda complementar, diante da força de circulação “boca a boca” no espaço institucional.

Tabela 2 - Como conheceu o NUPEC. Fonte: Formulário de Avaliação do Projeto de Extensão Labtec

Categoria	n	%
Através de um(a) professor(a)	5	41,7
Por meio de colegas de curso	4	33,3
Redes sociais ou site	3	25,0
Total	12	100,0

A variável “9 – Desde quando você conhece o NUPEC?”, por sua vez indica predominância de vínculos recentes, concentrados entre 2023 e 2024. O ano 2024 foi o mais frequente, com 5 respondentes (41,7%), seguido de 2023, com 3 (25,0%); em conjunto, isso representa 66,7% da amostra. As categorias 2020 e 2022 somaram 2 (16,7%) e 1 (8,3%), respectivamente, enquanto 2025 apareceu com 1 (8,3%), sugerindo entrada de novos públicos mais recentemente. Esse perfil temporal indica que a visibilidade do NUPEC vem se ampliando nos últimos dois anos, ao mesmo tempo em que preserva uma base de respondentes com conhecimento mais antigo (2020), o que pode ser interpretado como combinação de consolidação institucional e renovação contínua do público.

Tabela 3 - Desde quando conhece o NUPEC. Fonte: Formulário de Avaliação do Projeto de Extensão Labtec

Ano	n	%
2020	2	16,7
2021	0	0,0
2022	1	8,3
2023	3	25,0
2024	5	41,7
2025	1	8,3

Total	12	100,0

A análise das variáveis relativas ao nível de familiaridade do público com a presença digital do NUPEC indica alta familiaridade e uma avaliação integralmente positiva quanto à utilidade das informações divulgadas. Na variável “Você conhece as redes sociais...?”, observou-se 100% de respostas “Sim”, o que sugere que a amostra capturada pelo formulário é composta por participantes já conectados ao ecossistema comunicacional do núcleo, característica compatível com coletas por adesão voluntária em canais institucionais. Do ponto de vista avaliativo, esse resultado reduz a probabilidade de respostas “por desconhecimento” e favorece a interpretação das percepções registradas sobre conteúdo e utilidade das redes.

Na variável “Quais redes sociais do NUPEC você acessa?”, houve concentração clara em um canal específico: 91,7% assinalaram o Instagram como principal canal de acesso ao conteúdo do projeto. Em termos estatísticos, isso caracteriza uma distribuição altamente assimétrica, na qual o Instagram aparece como principal via de acesso reportada pelos respondentes, e o acesso “multiplataforma” surge como ocorrência minoritária no conjunto analisado. Esse achado é consistente com a leitura de que a comunicação do NUPEC, para este grupo de respondentes, é percebida sobretudo a partir do Instagram.

Quanto à variável “Você considera as informações do NUPEC úteis para você?”), registrou-se novamente unanimidade: 100,0% responderam “Sim”. Embora esse resultado deva ser interpretado com cautela por se tratar de uma amostra pequena e autoselecionada (o que tende a atrair indivíduos já interessados no tema), ele constitui um indicador objetivo de aceitação e pertinência do conteúdo divulgado para o público que efetivamente acompanha as redes do núcleo. Em termos de gestão do projeto, a combinação “conhecimento universal das redes” + “utilidade universal percebida” sugere consistência entre a estratégia de comunicação e as expectativas do público respondente, ao mesmo tempo em que o padrão de acesso concentrado aponta a necessidade de monitorar (em ciclos futuros) a capilaridade em outras plataformas.

Em relação ao conhecimento do site do Núcleo de Pesquisa em Educação e Ciberultura (NUPEC): 11 respondentes (91,7%) afirmaram conhecê-lo e 1 (8,3%) declarou não conhecer, revelando um alto conhecimento deste canal de divulgação das ações do projeto de extensão. Entre aqueles que conhecem, o padrão de acesso é predominantemente intermitente, com 5 (41,7%) acessando ocasionalmente, 3 (25,0%) de forma frequente e 3 (25,0%) raramente; apenas 1 (8,3%) declarou nunca acessar. Esses resultados sugerem que o site é reconhecido pelo público respondente, porém ainda há espaço para consolidar maior recorrência de visita, especialmente se consideradas as atividades de divulgação científica e extensão do Instituto

Federal do Pará (IFPA) associadas ao núcleo.

Quanto à experiência de uso e qualidade informacional, a avaliação é majoritariamente positiva, mas com indícios de oportunidades de melhoria na navegabilidade. Na variável sobre facilidade de navegação, 6 (50,0%) consideram o site fácil de navegar, enquanto 3 (25,0%) responderam “talvez” e 3 (25,0%) responderam “não”, o que indica 25,0% de avaliação negativa e 25,0% de incerteza quanto à experiência de navegação. Em contraste, as avaliações sobre o conteúdo publicado são mais favoráveis: 11 (91,7%) consideram as informações do site claras e objetivas e 10 (83,3%) as consideram úteis, com 2 (16,7%) marcando “talvez” quanto à utilidade. Por fim, quando questionados sobre dificuldades para encontrar informações, nenhum respondente assinalou dificuldades recorrentes elevadas, porém 10 (83,3%) relataram já ter tido alguma dificuldade ao menos ocasionalmente (sendo 6 – 50,0% “raramente” e 4 – 33,3% “ocasionalmente”), enquanto 2 (16,7%) afirmaram nunca ter tido dificuldade. Em síntese, os dados apontam um site percebido como informacionalmente qualificado (clareza e utilidade), mas com sinais de que ajustes de arquitetura da informação (organização de menus, rotas de acesso e encontrabilidade) podem reduzir a ocorrência de dificuldades, mesmo que em baixa frequência. A análise qualitativa da questão aberta “O que você mais gosta no site e nas redes sociais do NUPEC?” foi conduzida segundo a análise de conteúdo temática proposta por Bardin (2011), que considerou 9 as nove respostas com enunciados válidos. A unidade de registro adotada foi a unidade de sentido (expressões ou frases que indicam o aspecto valorizado no site/redes), e a unidade de contexto foi o próprio enunciado integral do respondente, respeitando o caráter avaliativo e perceptivo da pergunta.

Na etapa de pré-análise, realizou-se leitura flutuante e organização do material; em seguida, na exploração do material, procedeu-se à codificação e agrupamento semântico dos enunciados, resultando em categorias temáticas. Considerando que alguns respondentes mencionaram mais de um aspecto (por exemplo, diversidade de conteúdos e tipos de publicação), adotou-se codificação não exclusiva (uma resposta pode contribuir para mais de uma categoria), o que é compatível com a lógica de inferência por recorrência de temas em Bardin. Por fim, no tratamento e interpretação, foram calculadas frequências de menções por categoria, permitindo uma leitura descritiva das preferências do público respondente.

Os dados indicam que a categoria mais recorrente é “diversidade temática e qualidade do conteúdo”, presente em 4 menções (44,4% dos respondentes válidos, n=9). Essa preferência aparece em enunciados que valorizam tanto a variedade de temas quanto a multiplicidade de formatos, incluindo cultura e interpretações de produtos midiáticos, como em “Os temas abordados” e “A diversidade de conteúdos (...) instiga ainda mais a vontade de continuar

acompanhando as redes”. Essa categoria sugere que o público percebe valor na curadoria editorial que combina temas contemporâneos, repertórios culturais e formatos variados, o que contribui para retenção e engajamento.

Em seguida, destaca-se a categoria “produção científica/editorial (artigos, traduções, resenhas)”, com 3 menções (33,3%). Os respondentes apontam interesse direto por entregas acadêmicas — “Os artigos” e “acho muito atrativo acompanhar os artigos do labtec” — e também por gêneros editoriais formativos, como “traduções/resenhas de livros”. Esse achado é relevante porque evidencia que a produção editorial vinculada ao Laboratório de Tradução do NUPEC (LABTEC) é percebida como conteúdo de valor público e como diferencial na comunicação científica, reforçando o papel das redes como meio de circulação de textos acadêmicos (e não apenas de informes).

A categoria “divulgação de pesquisas e resultados” aparece em 2 menções (22,2%), sinalizando a valorização de conteúdos diretamente associados ao trabalho científico do Núcleo de Pesquisa em Educação e Cibercultura (NUPEC), como “Publicações sobre as pesquisas que estão sendo realizadas pelo núcleo e seus resultados”. Embora menos frequente do que a categoria “diversidade temática”, esse núcleo de sentido é estratégico, pois aponta que parte do público busca nas redes e no site evidências de pesquisa em andamento, resultados e impactos, o que dialoga diretamente com finalidades de prestação de contas e de divulgação científica institucional.

Por fim, surgem duas categorias com menor incidência, mas com forte valor diagnóstico para a gestão da comunicação: “organização e navegabilidade (layout)” e “regularidade/padronização das postagens”, ambas com 1 menção (11,1% cada). A primeira enfatiza aspectos de experiência do usuário (“A organização dos textos atuais em forma de grade”), enquanto a segunda valoriza consistência editorial (“O padrão de postagem”). Mesmo com baixa frequência, esses enunciados apontam que forma, organização e estabilidade visual/editorial também operam como atributos de qualidade percebida, sobretudo em ambientes digitais onde a encontrabilidade e a consistência comunicacional influenciam a permanência do público.

Tabela 4 - Categorias temáticas para a variável 20 (n válido = 9). Fonte: Formulário de Avaliação do Projeto de Extensão Labtec

Categoria	Menções (n)	% dos respondentes válidos¹	Exemplo de enunciado (trecho)
Diversidade temática e qualidade do conteúdo	4	44,4%	“Os temas abordados”; “A diversidade de conteúdos...”
Produção científica/editorial (artigos, traduções, resenhas)	3	33,3%	“Os artigos”; “acompanhar os artigos do labtec”
Divulgação de pesquisas e resultados	2	22,2%	“pesquisas... e seus resultados”
Organização e navegabilidade (layout)	1	11,1%	“organização... em forma de grade”
Regularidade e padronização das postagens	1	11,1%	“O padrão de postagem”

Quanto a variável “O que você menos gosta no site e nas redes sociais do NUPEC?” observou-se 8 respostas textuais válidas (taxa de resposta específica = 66,7%) e 4 não respostas (33,3%). O conteúdo das respostas evidencia que as críticas se concentram em quatro eixos de mesma incidência: organização/arquitetura da informação, atualização do site, atividade/atualização das redes e design/qualidade visual, cada um com 2 menções (25,0% dos respondentes válidos). Em “organização/arquitetura”, aparecem observações sobre a forma de apresentação do acervo (“publicações anteriores em formato de lista”) e sobre a encontrabilidade de conteúdos específicos (por exemplo, a percepção de que traduções não estão visíveis na página inicial e exigem caminho alternativo). Em “atualização do site”, a crítica recai sobre abas desatualizadas (com menção explícita a seção de pesquisas com recorte antigo) e sobre a necessidade de manter atualizadas informações institucionais e de integrantes. No eixo “atividade/atualização das redes”, a percepção de descontinuidade aparece vinculada a plataformas específicas e também a dinâmicas de publicação (menção a “pouco movimento nos stories”). Já em “design e qualidade visual”, surgem avaliações sobre o layout (“simples”) e sobre qualidade técnica/edição de imagens (“resoluções ruins”). De forma minoritária, mas relevante como alerta editorial, aparece a categoria “diversidade temática” (1 menção; 12,5%), indicando percepção de “nicho de assuntos” nas postagens. Por outro lado, duas respostas (25,0%) expressam satisfação sem críticas, afirmando que as informações agradam e que não há aspectos negativos percebidos, o que sugere heterogeneidade na experiência do público e reforça a importância de tratar os apontamentos como melhorias incrementais, não como rejeição ao conteúdo.

Tabela 5 - Categorias temáticas para a variável 21 (n válido = 8). Fonte: Formulário de Avaliação do Projeto de Extensão Labtec

Categoria	Menções (n)	% dos respondentes válidos²
Organização/arquitetura da informação (ex.: lista, acesso a conteúdos)	2	25,0%
Atualização do site (abas, informações institucionais)	2	25,0%
Atualização/atividade em redes (frequência, canais, stories)	2	25,0%
Design e qualidade visual (layout, edição, resolução de imagens)	2	25,0%
Diversidade temática (percepção de “nicho” de assuntos)	1	12,5%
Satisfação sem críticas explícitas	2	25,0%

Os achados indicam que o principal desafio não está na “utilidade” do conteúdo (já validada em outras questões do formulário), mas na experiência de acesso e continuidade comunicacional: atualizar seções do site e tornar mais direto o caminho até traduções e acervos; fortalecer a regularidade e o sincronismo entre plataformas; e elevar o padrão visual das postagens (edição e resolução), especialmente em formatos de alta rotatividade como stories. A menção à “diversidade temática”, ainda que pontual, recomenda atenção à curadoria editorial, com alternância planejada de temas e formatos (séries, dossiês, trilhas de leitura), preservando o rigor acadêmico e ampliando a capilaridade do público.

A variável “Você tem alguma sugestão de melhoria para o site e as redes sociais do NUPEC?” permitiu identificar 8 respostas textuais válidas na questão (taxa de resposta específica = 66,7%) e 4 não respostas (33,3%). O conteúdo das sugestões revela três eixos com maior recorrência, cada um com 2 menções (25,0% dos respondentes válidos): (i) organização do acervo e encontrabilidade no site, com destaque para reorganizar publicações antigas e apresentá-las em formato de grade para facilitar a busca; (ii) melhoria da interface/identidade visual do site, indicada como necessidade de “nova roupagem” e maior apresentabilidade; e (iii) ampliação e diversificação temática, com pedidos para incluir “assuntos atuais” e manter linhas editoriais (como conteúdo “geek”) de forma mais permanente para atrair públicos. Em segundo plano,

¹ Como a codificação é não exclusiva, uma mesma resposta pode contar em mais de uma categoria; por isso, os percentuais não são somáveis.

² Codificação não exclusiva: uma resposta pode compor mais de uma categoria; por isso, os percentuais não são somáveis.

aparecem sugestões pontuais, com 1 menção (12,5%) cada, relacionadas a (iv) atualização/manutenção constante do site e conteúdos, (v) ampliação da equipe (mais estudantes voluntários/bolsistas) para sustentar o fluxo de trabalho e (vi) expansão para formatos multiplataforma, com ênfase em adaptar/publicar conteúdos em vídeos curtos no TikTok e em Shorts, reduzindo a assimetria de presença entre canais. Em conjunto, o padrão das respostas sugere que as demandas de melhoria se concentram menos na “utilidade” do conteúdo e mais em arquitetura da informação, design de interface e estratégia de formatos, com recomendações operacionais claras para qualificar a experiência do usuário e ampliar alcance.

Tabela 6 - Categorias temáticas (Bardin) para a variável 22 (n válido = 8). Fonte: Formulário de Avaliação do Projeto de Extensão Labtec

Categoria	Menções (n)	% dos respondentes válidos³
Organização do acervo e encontrabilidade no site	2	25,0%
Melhoria da interface e identidade visual do site	2	25,0%
Ampliação e diversificação temática (assuntos atuais; cultura geek)	2	25,0%
Atualização/manutenção constante do site e conteúdos	1	12,5%
Ampliação da equipe (voluntários/bolsistas)	1	12,5%
Expansão para formatos multiplataforma (TikTok/Shorts) e conteúdos em vídeo curto	1	12,5%

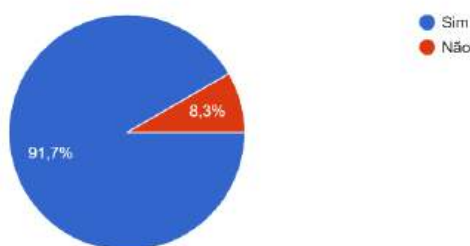
Como encaminhamento analítico, as respostas apontam prioridade para um plano de melhoria em três frentes: (1) reorganizar o acervo do site (grade, curadoria por categorias e rotas mais diretas para traduções e publicações), (2) atualizar a interface com ajustes de identidade visual e hierarquia de informação e (3) diversificar temas e formatos, incluindo um calendário mínimo de conteúdos e experimentação sistemática de vídeos curtos nas plataformas onde o público tende a crescer. Esse conjunto de medidas, associado à ampliação/redistribuição da equipe, tende a responder diretamente às sugestões formuladas, preservando a qualidade acadêmica e aumentando a eficiência comunicacional do NUPEC.

³ Como a codificação é **não exclusiva**, uma resposta pode compor mais de uma categoria; por isso, os percentuais não são somáveis.

A análise das variáveis relativas ao grau de conhecimento e apropriação das traduções realizadas pelo Laboratório de Tradução do NUPEC (LABTEC), bem como a percepção de qualidade atribuída a esses materiais quando publicados nas redes do Núcleo de Pesquisa em Educação e Ciberultura (NUPEC), no âmbito do Instituto Federal do Pará (IFPA) demonstrou que, em termos de visibilidade, o projeto apresenta alta capilaridade entre os respondentes: 11 participantes (91,7%) afirmaram conhecer o LABTEC (Q23).

Gráfico 6 - Conhecimento acerca do projeto de extensão. Fonte: Formulário de Avaliação do Projeto de Extensão Labtec

23 - Você conhece o Laboratório de Tradução do Núcleo de Pesquisa em Educação e Ciberultura?
12 respostas

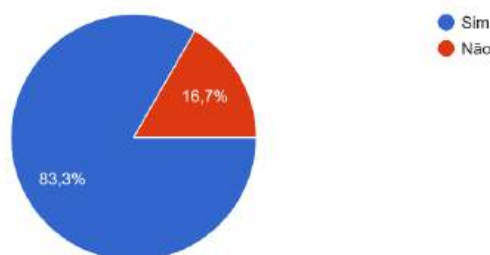


Esse patamar se mantém elevado quando o foco passa para o produto do laboratório (as traduções): 10 respondentes (83,3%) declaram conhecer as traduções realizadas. Isto sugere que a comunicação do laboratório, para a amostra avaliada, alcança ampla parcela do público que se dispôs a responder ao instrumento.

LABTEC
Projeto de Extensão

Gráfico 7 - Conhecimento acerca das traduções realizadas pelo projeto de extensão. Fonte: Formulário de Avaliação do Projeto de Extensão Labtec

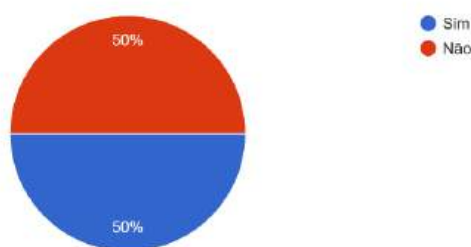
24 - Você conhece as traduções realizadas pelo Laboratório de Tradução do Núcleo de Pesquisa em Educação e Ciberultura?
12 respostas



Apesar desse alto nível de conhecimento, a variável de uso efetivo aponta um cenário de apropriação **moderada**, com divisão simétrica: 6 respondentes (50,0%) afirmaram já ter utilizado as traduções e 6 (50,0%) afirmaram não ter utilizado.

Gráfico 8 - Utilização das traduções realizadas pelo projeto de extensão. Fonte: Formulário de Avaliação do Projeto de Extensão Labtec

25 - Você já utilizou as traduções realizadas pelo Laboratório de Tradução do Núcleo de Pesquisa em Educação e Ciberultura?
12 respostas

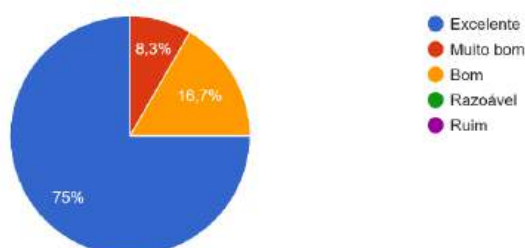


Quando se cruza conhecimento das traduções com uso, verifica-se que o uso se concentra exclusivamente entre quem conhece as traduções: dos 10 que declaram conhecê-las, 6 (60,0%) as utilizaram e 4 (40,0%) não utilizaram; entre os 2 que não conhecem as traduções, 0% relatam uso. Esse resultado é relevante do ponto de vista de gestão, pois evidencia que a difusão do conteúdo (conhecimento) não se converte automaticamente em apropriação (uso), apontando um “gap” de 40% de não uso mesmo entre respondentes já informados sobre a existência das traduções.

Quanto à avaliação qualitativa das traduções publicadas, a distribuição é fortemente positiva: 9 respondentes (75,0%) classificaram como “Excelente”, 1 (8,3%) como “Muito bom” e 2 (16,7%) como “Bom”.

Gráfico 9 - Avaliação das traduções realizadas pelo projeto de extensão. Fonte: Formulário de Avaliação do Projeto de Extensão Labtec

26 - Como você avalia as traduções publicadas pelo Laboratório de Tradução nas redes sociais do Núcleo de Pesquisa em Educação e Ciberultura?
12 respostas

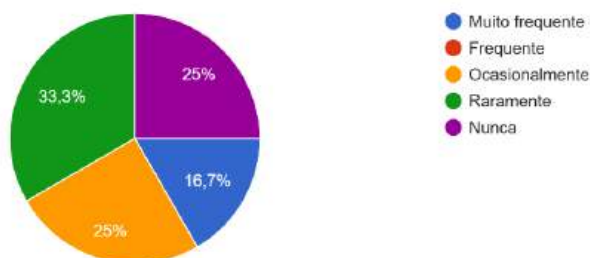


Contudo, o cruzamento entre avaliação e uso indica que parte dessa avaliação positiva não depende, necessariamente, de uso declarado: entre os 9 que avaliaram como “Excelente”, 5 (55,6%) afirmaram uso e 4 (44,4%) afirmaram não ter utilizado; além disso, as 2 avaliações “Bom” ocorreram exclusivamente entre respondentes que declararam não uso. Esse padrão sugere que a avaliação expressa, em parte, percepção de qualidade e pertinência do material divulgado (por leitura/visualização), e não apenas experiência de aplicação direta em atividades acadêmicas, o que deve ser levado em conta ao interpretar este dado como indicador de impacto.

A frequência de utilização reforça a leitura de uso predominantemente não contínuo: 4 respondentes (33,3%) indicaram “Raramente”, 3 (25,0%) “Ocasionalmente”, 3 (25,0%) “Nunca” e 2 (16,7%) “Muito frequente”.

Gráfico 10 - Frequência de utilização das traduções realizadas pelo projeto de extensão.
Fonte: Formulário de Avaliação do Projeto de Extensão Labtec

27 - Com que frequência você utiliza as traduções realizadas pelo Laboratório de Tradução do Núcleo de Pesquisa em Educação e Ciber cultura?
12 respostas



Ao cruzar dados de uso e frequência, observa-se um padrão esperado — não há “muito frequente” entre quem declarou não uso —, mas também aparecem **inconsistências pontuais** entre as variáveis: um respondente declarou já ter utilizado, mas marcou “Nunca” em frequência, e um respondente declarou não ter utilizado, mas marcou “Ocasionalmente” em frequência. Esses casos sugerem possível diferença de interpretação do termo “utilizar” (por exemplo, acesso/leitura versus uso aplicado em tarefas) ou erro de resposta, o que recomenda tratar a frequência de uso como indicador **aproximativo** de rotina de uso e, se possível, ajustar a formulação em futuras aplicações (por exemplo, distinguindo “li/consultei” de “utilizei em atividade acadêmica”).

Tabela 7 - Distribuição das respostas. Fonte: Formulário de Avaliação do Projeto de Extensão Labtec

Variável	Categoria	n	%
Você conhece as traduções publicadas pelo projeto de extensão Labtec?	Sim	11	91,7
	Não	1	8,3
Você conhece as traduções publicadas pelo projeto de extensão Labtec?	Sim	10	83,3
	Não	2	16,7
Você já utilizou as traduções publicadas pelo projeto de extensão Labtec?	Sim	6	50,0
	Não	6	50,0
Como você avalia as traduções publicadas pelo projeto de extensão Labtec?	Excelente	9	75,0
	Muito bom	1	8,3
	Bom	2	16,7
Com que frequência você utiliza as traduções publicadas pelo projeto de	Muito frequente	2	16,7
	Ocasionalmente	3	25,0

extensão Labtec?

Raramente

4

33,3

Nunca

3

25,0

Em síntese, os resultados indicam que o projeto de extensão LABTEC é amplamente conhecido e com forte avaliação de qualidade, mas com uso efetivo ainda distribuído entre práticas esporádicas e ausência de uso em parte do público, inclusive entre aqueles que conhecem as traduções. Esse achado pode ser interpretado como evidência de que o projeto já atingiu a etapa de visibilidade e reconhecimento, mas que há oportunidade de avançar na conversão de conhecimento em apropriação acadêmica, especialmente por estratégias que facilitem o acesso e estimulem o uso aplicado (por exemplo, integração curricular, séries temáticas e rotas diretas para o acervo).

6. Produtos e Publicações

6.1 Produção Bibliográfica

- (x) Artigos em periódicos e revistas científicas nacionais. Quantos: [01]
 (x) Artigos em periódicos e revistas científicas internacionais. Quantos: [01]
 () Trabalhos publicados em eventos nacionais. Quantos: []
 () Trabalhos publicados em eventos internacionais. Quantos: []
 (x) Livros. Quantos: [01]. Qual(is): []. Link acesso: [].
 () Capítulo(s) de livro(s). Quantos: []. Livro(s): []. Link acesso: [].
 (x) Outros (especificar): [Tradução e Postagem em Site e Redes Sociais]

6.2 Formação

- () Trabalhos de conclusão de curso de graduação defendidos. Quantos: []
 () Monografias de especialização defendidas. Quantas: []
 () Dissertações de mestrado defendidas. Quantas: []
 () Teses de doutorado defendidas. Quantas: []
 () Relatórios de estágio pós-doutoral concluído. Quantos: []
 () Outros (especificar): []

6.3 Produção Técnica e/ou Tecnológica

- () Protótipos. Quantos: []. Quais: []
 () Manuais de instrução. Quantos: []
 () Bancode informações. Quantos: []. Quais: []
 () Material didático ou instrucional. Quantos: []. Quais: []
 () Softwares. Quantos: []. Quais: []
 () Novas metodologias. Quantas: []. Quais: []
 () Cartilhas. Quantas: []. Quais: []
 () Mapas. Quantos: []. Quais: []
 () Atlas. Quantos: []. Quais: []
 () Maquetes. Quantas: []. Quais: []
 () Outros (especificar): []

6.4 Produção Artístico-Cultural

- () Sonoplastia. Quantas: []. Quais: []
 () Obras de Artes Visuais. Quantas: []. Quais: []
 () Peças teatrais. Quantos: []. Quais: []
 () Arranjo / Composição Musical. Quantos: []. Quais: []
 () Obras literárias. Quantas: []. Quais: []
 () Crítica literária. Quantas: []. Quais: []
 () Outros (especificar): []

6.5 Fomento Institucional

- (x) Aquisição de equipamento. Quantos: [01]. Quais: [Câmera]
 () Laboratórios atendidos com melhoria da infraestrutura. Quantos: []. Quais: []
 () Construção de laboratório. Quantos: []. Quais: []
 () Criação/apoio a grupos de pesquisa. Quantos: []. Quais: [() Criação/apoio a redes de pesquisa. Quantas: []. Quais: []
 () Outros (especificar): []

6.6 Processo e Produto

- () Patentes e registros. Quantas: []. Quais: []
 () Criação de serviços logísticos/software de gestão. Quantos: []
 () Nova tecnologia. Quantas: []. Quais: []
 () Tecnologia melhorada. Quantas: []. Quais: []
 () Geração de novos projetos/modelos. Quantos: []. Quais: []
 () Transferência de tecnologia. Quantos: []. Quais: []
 () Novos processos. Quantos: []. Quais: []
 () Processos Melhorados. Quantos: []. Quais: []
 () Novos Produtos. Quantos: []. Quais: []
 () Produtos Melhorados. Quantos: []. Quais: []
 () Outros (especificar): []

LABTEC
Projeto de Extensão

7. Aspectos Relevantes e/ou Dificuldades Encontradas

(Descreva as principais dificuldades encontradas durante a execução do projeto e as possíveis melhorias para projetos futuros)

A execução do projeto evidenciou um conjunto de aspectos relevantes e dificuldades que, analisados em conjunto, permitem compreender com maior precisão tanto os limites operacionais enfrentados quanto os aprendizados acumulados para ciclos futuros.

Os participantes apontam que o projeto foi desenvolvido em um ambiente de elevada demanda produtiva, com múltiplas frentes simultâneas (tradução, revisão/edição, produção de resenhas, gerenciamento de mídias e apoio a eventos), exigindo coordenação fina de prazos, padronização de processos e comunicação permanente entre funções distintas. Nesse contexto, uma das dificuldades mais recorrentes foi a necessidade de ajustar continuamente o fluxo de trabalho para lidar com atrasos, mudanças de prioridade e retrabalho em tarefas interdependentes.

A esse respeito, bolsistas e alunos voluntários relatam que falhas de comunicação entre etapas e responsáveis resultaram, em alguns momentos, em atraso na publicação de conteúdos ou na entrega de produtos vinculados ao gerenciamento de mídia, além da exigência de adaptação a formatos de relatório e produção de conteúdo que alguns participantes ainda não dominavam plenamente no início da execução. Essa constatação reforça que, em projetos de comunicação científica e produção editorial, a eficiência não depende apenas da competência técnica, mas também de mecanismos formais de integração (pauta, calendário, validação e controle de versões), sem os quais o trabalho tende a se tornar vulnerável a ruídos organizacionais.

Outra dificuldade relevante diz respeito ao próprio caráter técnico e formativo do projeto. Os participantes indicam que parte das atividades demandou aprendizagem intensa de procedimentos acadêmicos, sobretudo no que se refere à escrita, síntese e adequação de textos para publicação em plataformas digitais. Em tarefas como elaboração de resumos e resenhas, por exemplo, foram relatadas dificuldades iniciais de estruturação, seleção de informações e síntese, agravadas em determinados momentos por atrasos na entrega de textos-base por parte de autores ou responsáveis por conteúdos, o que reduziu a janela de tempo disponível para revisão, diagramação e publicação. Em termos práticos, esse tipo de entrave compromete a previsibilidade do calendário editorial, aumenta a pressão sobre a equipe e tende a afetar a consistência do padrão de postagem.

No campo da tradução, os participantes apontam desafios linguísticos inerentes ao trabalho tradutório, especialmente quando há assimetria estrutural entre línguas e necessidade de preservar sentidos acadêmicos e nuances conceituais. Foram relatadas dificuldades relacionadas à escolha de termos equivalentes, à identificação de expressões técnicas e ao reconhecimento de determinados termos em textos especializados, exigindo pesquisa adicional e revisões sucessivas. Em casos de tradução envolvendo idiomas com sistemas linguísticos muito distintos

do português, a dificuldade foi descrita como necessidade de encontrar soluções que não empobrecessem o significado, o que demandou tempo, consulta a fontes e tomada de decisão terminológica mais cuidadosa. Esse ponto é relevante porque evidencia que o projeto não realizou “traduções automáticas”, mas trabalho acadêmico de mediação linguística e cultural, cujo ritmo é, por natureza, mais lento e dependente de controle de qualidade.

No plano institucional e logístico, um fator externo de impacto significativo foi o período de mobilização e reordenamento de rotinas associado à COP30, que afetou diretamente a possibilidade de encontros presenciais e comprometeu a execução de atividades que dependiam de reuniões presenciais e de articulação editorial concentrada. Esse contexto impôs restrições de agenda, deslocamentos e reorganização do cotidiano acadêmico, reduzindo a frequência de reuniões presenciais e dificultando a realização de etapas coletivas de revisão final, padronização e fechamento editorial. Como consequência, a execução de tarefas de maior densidade editorial — em especial a edição e publicação da coletânea do NUPEC — foi afetada, pois esse tipo de produto exige interação intensiva para consolidar versões, uniformizar critérios de edição, resolver pendências autorais e finalizar a preparação para publicação. Ainda que o projeto tenha mantido atividades em formato remoto, o período evidenciou que algumas entregas editoriais se tornam mais vulneráveis quando a coordenação coletiva é interrompida ou reduzida por fatores externos de grande escala.

Apesar dessas dificuldades, é importante registrar que o projeto apresentou resultados expressivos. Em primeiro lugar, destaca-se a alta visibilidade midiática: considerando todo o período de execução do projeto, o conjunto de ações de divulgação científica alcançou mais de 2 milhões de interações/visualizações, resultado compatível com a lógica de comunicação científica em redes digitais e com o esforço continuado de publicação, padronização visual e curadoria de conteúdos. Esse alcance não elimina os desafios de conversão entre “visualização” e “apropriação acadêmica”, mas demonstra capacidade consistente de ampliar a circulação pública das produções do núcleo e de construir presença institucional reconhecível.

Em segundo lugar, o ano de 2025 registrou um avanço qualitativo importante na dimensão de produção acadêmica, com duas publicações em periódicos indexados, uma de circulação nacional e outra internacional, consolidando o projeto como iniciativa que não se limita à difusão em redes, mas produz também resultados acadêmicos formalizados e rastreáveis. Em terceiro lugar, os relatórios e os produtos vinculados ao projeto confirmam um perfil de internacionalização: as atividades de tradução, a circulação de textos em mais de um idioma, a interlocução com autores e referências estrangeiras e a inserção em periódicos internacionais configuram um eixo estratégico de intercâmbio e colaboração, reforçando a identidade do LABTEC como laboratório voltado à mediação linguística e à circulação transnacional do conhecimento.

Do ponto de vista propositivo, as dificuldades identificadas sugerem melhorias objetivas para projetos futuros. A primeira melhoria refere-se à governança do fluxo editorial e comunicacional: recomenda-se formalizar desde o início um calendário editorial integrado, com prazos mínimos para submissão interna de textos, etapas de validação, janela para revisão e regras de contingência para atrasos, reduzindo o impacto de entregas fora do prazo sobre a equipe de mídia e edição. A segunda melhoria diz respeito à comunicação interna: a experiência indica que “pequenas falhas” geram efeitos acumulativos; por isso, é recomendável estabelecer rotinas de alinhamento mais curtas e frequentes, combinando reuniões regulares com registros padronizados (pauta, encaminhamentos e checklists), além de um sistema simples de controle de versões para evitar retrabalho. A terceira melhoria é formativa e técnica: para reduzir dificuldades iniciais em síntese, escrita e tradução, recomenda-se ampliar oficinas internas de treinamento no início do ciclo, com guias de estilo, glossários temáticos, exemplos de boas práticas e protocolos de revisão, permitindo que participantes novos atinjam mais rapidamente o padrão esperado de qualidade. A quarta melhoria é estratégica e diz respeito à resiliência diante de contextos externos como a COP30: projetos futuros devem prever, no plano metodológico, a possibilidade de substituição temporária de encontros presenciais por estratégias híbridas, com tarefas assíncronas bem delimitadas, agendas de validação remota e cronogramas mais realistas para produtos editoriais densos, como coletâneas.

8. Continuidade da Ação de Extensão

(Descreva se a Ação de Extensão será continuada ou se haverá ação futura na mesma linha de atuação)

A continuidade do projeto está assegurada pela relevância acadêmica e institucional dos resultados alcançados e pela consolidação de um modelo de trabalho que articula tradução acadêmica, formação em escrita científica e divulgação de produções do NUPEC/IFPA em ambientes digitais. Mantida a mesma linha de atuação, a próxima etapa prevê a ampliação do portfólio de publicações, tanto no formato editorial (traduções, resenhas, coletâneas e materiais didático-científicos) quanto na forma de submissões a periódicos indexados nacionais e internacionais, com a finalidade de fortalecer a circulação pública do conhecimento produzido no âmbito do IFPA e qualificar a presença do projeto em redes científicas de maior alcance.

Para assegurar maior eficiência e qualidade, a continuidade também será orientada por melhorias nos processos de execução, com padronização de fluxos de trabalho, consolidação de protocolos de revisão/edição, organização sistemática de evidências e aperfeiçoamento do planejamento editorial e do gerenciamento de mídia. Além disso, o projeto buscará ampliar a rede de interlocutores acadêmicos e institucionais, intensificando

parcerias com grupos de pesquisa, programas de pós-graduação, eventos científicos e editoras universitárias, bem como fortalecendo o perfil de internacionalização por meio de cooperações interinstitucionais e circulação bilíngue de conteúdos. Desse modo, a manutenção do projeto não se caracteriza como mera repetição das atividades já realizadas, mas como um processo de aprofundamento, expansão e qualificação contínua, orientado à sustentabilidade das ações e ao aumento do impacto formativo e científico junto aos públicos interno e externo.

9. Outras Considerações

(Descreva outras informações e considerações que julgar necessário)

A coordenação do projeto, em nome de toda equipe, registra o reconhecimento institucional à Diretoria de Extensão do IFPA – Campus Belém pelo acompanhamento, orientação e suporte oferecidos ao longo de toda a execução do projeto. O apoio técnico-administrativo, a disponibilidade para esclarecimentos e a condução diligente dos fluxos de acompanhamento e prestação de contas foram fundamentais para assegurar a regularidade das atividades, a organização documental e o adequado cumprimento das exigências previstas no edital, contribuindo diretamente para a qualidade dos resultados alcançados.

Nesse sentido, expressamos agradecimento e parabenizamos a equipe da Diretoria de Extensão pelo trabalho desenvolvido, pela seriedade no tratamento das demandas apresentadas e pelo compromisso com o fortalecimento da extensão como dimensão estruturante da formação acadêmica e da relação entre o IFPA e a sociedade. O êxito do projeto, em grande medida, também reflete a atuação desta Diretoria na promoção de condições institucionais para que ações extensionistas se realizem com responsabilidade, alcance e impacto social, reafirmando a importância do investimento contínuo em políticas e práticas de extensão no âmbito do Campus Belém.

10. Anexos

(Descreva fotos, relatos, entrevistas, formulários etc., todos em meio eletrônico, que serão anexados ao final deste relatório)



Atividades e eventos

Figura 1 - I Congresso de Extensão do IFPA. Data: 18/03/2025. Autor: Abimael Souza



Figura 2 - Reunião de equipe do LABTEC. Data: 27/03/2025. Autor: Breno Alencar



Figura 3 - Participação do LABTEC no X SETECI. Data: 09/05/2025. Autor: Breno Alencar



Figura 4 - Reunião de equipe do LABTEC. Data: 28/05/2025. Autor: Breno Alencar



LABTEC
Projeto de Extensão

Figura 5 - Reunião de equipe do LABTEC. Data: 16/06/2025. Autor: Breno Alencar



Figura 6 - Participação do LABTEC no Seminário Interno do NUPEC. Data: 26/06/2025. Autor: Breno Alencar



Figura 7 - Reunião de equipe do NUPEC/LABTEC. Data: 11/08/2025. Autor: Breno Alencar



Figura 8 - Reunião de equipe do LABTEC. Data: 27/08/2025. Autor: Breno Alencar



Figura 9 - Participação do LABTEC no 11º Simpósio Nacional de Ciência, Tecnologia e Sociedade.
Data: 17/09/2025. Autor: Alana Chaves



Figura 10 - Participação do LABTEC na XII Semana de Ciências Humanas e III Encontro do NUPEC.
Data: 08/10/2025. Autor: Ana Laura Aviz



Figura 11 - Oficina de Resenha do LABTEC na XII Semana de Ciências Humanas e III Encontro do NUPEC. Data: 08/10/2025. Autor: Elaine Palmieri



Figura 12 - Último dia da XII Semana de Ciências Humanas e III Encontro do NUPEC. Data: 08/10/2025. Autor: Elaine Palmieri.



Figura 13 - Confraternização de Encerramento do NUPEC. Data: 11/12/2025. Autor: Elaine Palmieri



Figura 14 - Registro das Resenhistas Confraternização de Encerramento do NUPEC. Data: 11/12/2025. Autor: Ana Laura Aviz



Figura 15 - Registro das Resenhistas Confraternização de Encerramento do NUPEC. Data: 11/12/2025. Autor: Elaine Palmieri



Figura 16 - Apresentando Comunicação no III Congresso Internacional de Humanidades, Cultura e Educação & IV Simpósio Nacional em Mídias, Tecnologias e História. Fonte: Conceição e Souza (2025)

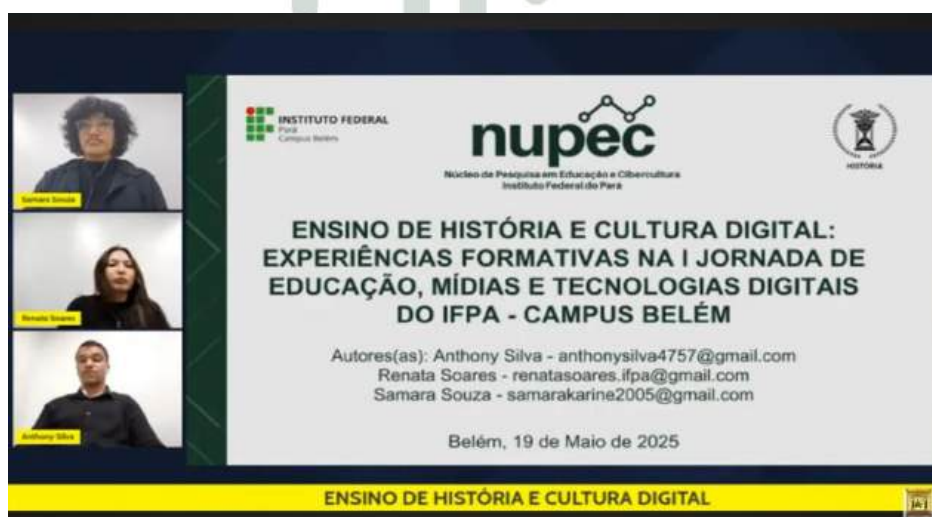


Figura 17 - Reunião da equipe do projeto de extensão. Fonte: Souza (2025)



Figura 18 - Reunião da equipe do projeto de extensão. Fonte: Souza (2025)



Figura 19 - Reunião da equipe do projeto de extensão. Fonte: Souza (2025)



Figura 20 - Plaquinhas de identificação elaboradas para a XII Semana de Ciências Humanas e III Encontro do NUPEC. Fonte: Souza (2025)

LABTEC
Projeto de Extensão



Figura 21 - Certificado de Menção Honrosa confeccionado para a XII Semana de Ciências Humanas e III Encontro do NUPEC. Fonte: Souza (2025)



Figura 22 - Convite elaborado para a XII Semana de Ciências Humanas e III Encontro do NUPEC.
Fonte: Souza (2025)



Figura 23 - Apresentando Oficina de Gerenciamento de Mídias na XII Semana de Ciências Humanas e III Encontro do NUPEC. Fonte: Souza (2025).

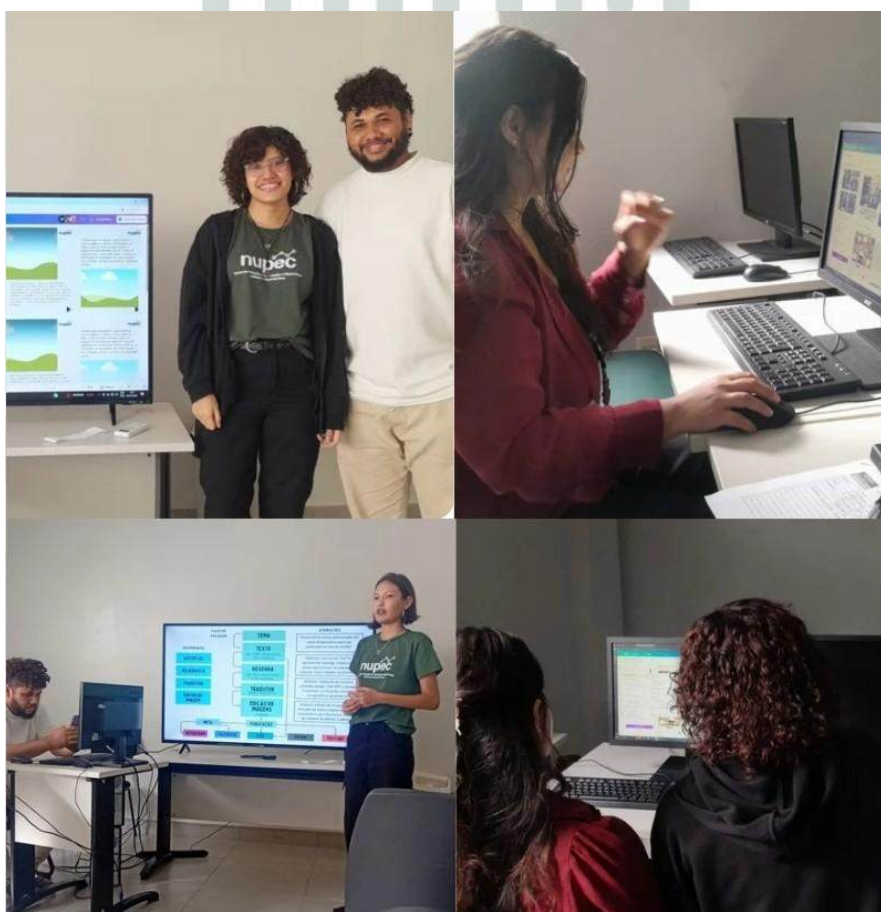


Figura 24 - Encerramento da XII Semana de Ciências Humanas e III Encontro do NUPEC. Fonte: Souza (2025)



Figura 25 - Reunião de equipe do LABTEC (25/03/2025). Autor: Iury Guerreiro



Figura 26 - Reunião de equipe do LABTEC (28/05/2025). Autor: Breno Alencar



Figura 27 - Reunião de equipe do LABTEC (16/06/2025). Autor: Breno Alencar



Projeto de Extensão

Figura 28 - Reunião de boas-vindas e planejamentos. (11/08/2025). Autor: Maria Silva



Figura 29 - Registro da última Reunião do LABTEC em 2025 (29/12/2025). Autor: Ana Laura Aviz

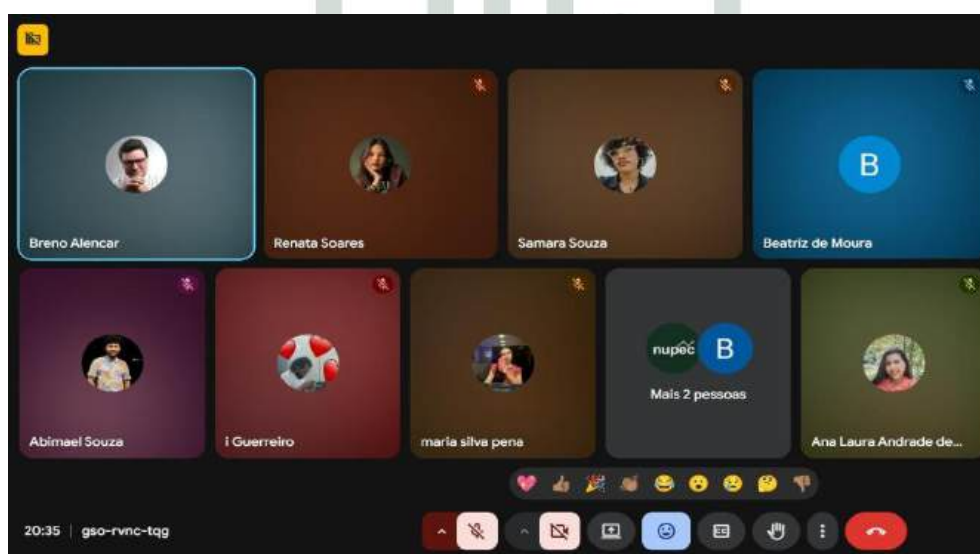


Figura 30 - Festa de encerramento do NUPEC 2025 (11/12/2025). Autora: Elaine Maia



Figura 31 - Oficina de tradução durante o terceiro encontro do NUPEC e a décima segunda semana de ciências humanas (09/10/2025). Autor: Gerson Monteiro



Figura 32 - Oficina de tradução durante o terceiro encontro do NUPEC e a décima segunda semana de ciências humanas (09/10/2025). Autor: Gerson Monteiro

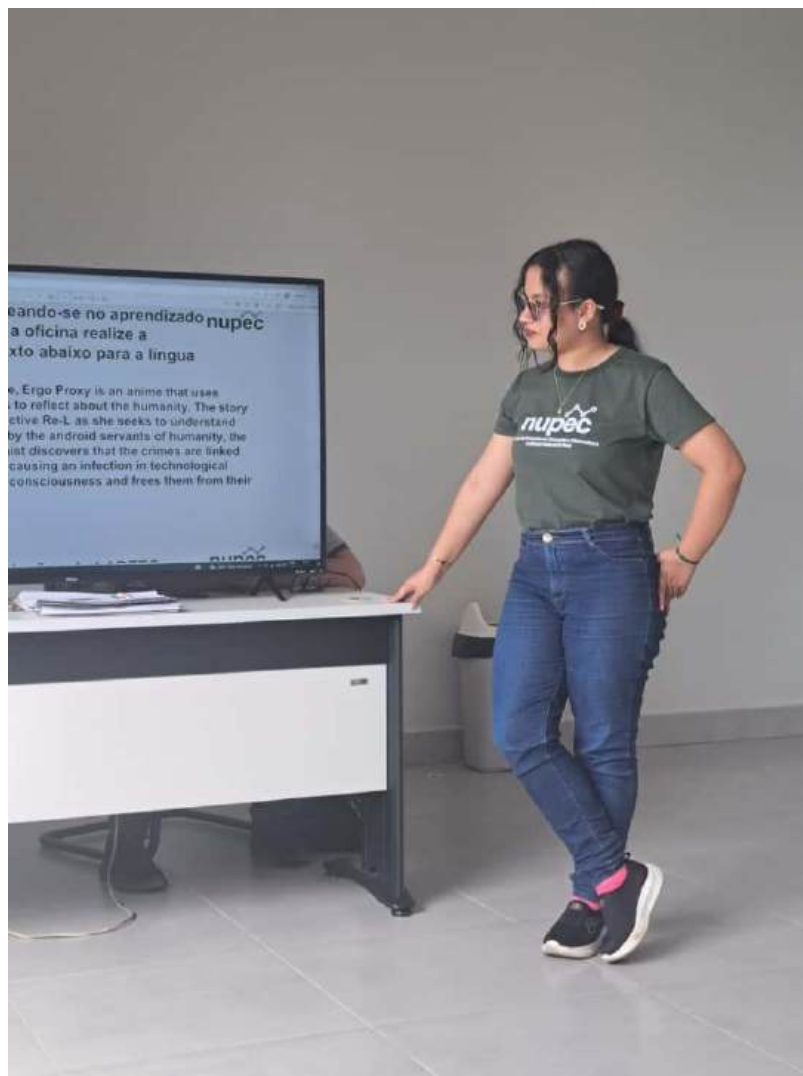


Figura 33 - III Encontro do NUPEC e XII Semana de Ciências Humanas (09/10/2025). Autora: Elaine Maia



Figura 34 - III Encontro do NUPEC e XII Semana de Ciências Humanas (09/10/2025). Autora: Ana Laura Aviz



Figura 35 - Reunião de equipe (16/06/2025). Autor: Breno Alencar



Figura 36 - Apresentação de Trabalho na Semana Técnico-Científica do Instituto Federal do Pará, campus Belém (09/04/2025). Autora: Luana Leonarda



Figura 37 - Apresentação de Trabalho na Semana Técnico-Científica do Instituto Federal do Pará, campus Belém (09/04/2025). Autora: Luana Leonarda



Figura 38 – Equipe do projeto de extensão participando da Semana Técnico-Científica do Instituto Federal do Pará, campus Belém (09/04/2025). Autor: Breno Alencar



Figura 39 - Apresentação de trabalho no I Congresso de Extensão do IFPA (18/03/2025). Autora: Luana Leonarda



Figura 40 - Apresentação de trabalho no I Congresso de Extensão do IFPA (18/03/2025). Autora: Ana Laura Aviz



Projeto de Extensão

Figura 41 - Primeira reunião geral do NUPEC do ano de 2025 (04/02/2025). Autor: Breno Alencar



Figura 42 - Participação no 11º Simpósio Nacional de Ciências, Tecnologias e Sociedade. Autora: Renata Soares.



Figura 43 - Print do vídeo gravado para convidar a comunidade científica para o evento XII Semana de Ciências Humanas e III Encontro Nupec. Autora: Elaine Palmieri.



Figura 44 - Confraternização de Natal do Nupec. Autora: Elaine Palmier



Figura 45 - Confraternização de Natal do Nupec. Autora: Elaine Palmieri



Figura 46 - Confraternização de Natal do Nupec. Autora: Elaine Palmieri



Figura 47 - Confraternização de Natal do Nupec. Autora: Elaine Palmieri



Figura 48 - Confraternização de Natal do Nupec. Autora: Elaine Palmieri



Figura 49 - Confraternização de Natal do Nupec. Autora: Elaine Palmieri



Figura 50 - Confraternização de Natal do Nupec. Autora: Elaine Palmieri



Figura 51 - Confraternização de Natal do Nupec. Autora: Elaine Palmieri



Figura 52 - Confraternização de Natal do Nupec. Autora: Elaine Palmieri



Figura 53 - Confraternização de Natal do Nupec. Autora: Elaine Palmieri



Figura 54 - Confraternização de Natal do Nupec. Autora: Elaine Palmieri



Figura 55 - Confraternização de Natal do Nupec. Autora: Elaine Palmieri



Figura 56 - Confraternização de Natal do Nupec. Autora: Elaine Palmieri



Figura 57 - Confraternização de Natal do Nupec. Autora: Elaine Palmieri



Figura 58 - Confraternização de Natal do Nupec. Autora: Elaine Palmieri



Figura 59 - Confraternização de Natal do Nupec. Autora: Elaine Palmieri



Figura 60 - Confraternização de Natal do Nupec. Autora: Elaine Palmieri



Figura 61 - Confraternização de Natal do Nupec. Autora: Elaine Palmieri



Figura 62 - Confraternização de Natal do Nupec. Autora: Elaine Palmieri



Figura 63 - Confraternização de Natal do Nupec. Autora: Elaine Palmieri



Figura 64 - Confraternização de Natal do Nupec. Autora: Elaine Palmieri



Figura 65 - Confraternização de Natal do Nupec. Autora: Elaine Palmieri



Figura 66 - Confraternização de Natal do Nupec. Autora: Elaine Palmieri



Figura 67 - Confraternização de Natal do Nupec. Autora: Elaine Palmieri



Figura 68 - Confraternização de Natal do Nupec. Autora: Elaine Palmieri



Figura 69 - Confraternização de Natal do Nupec. Autora: Elaine Palmieri



Figura 70 - Confraternização de Natal do Nupec. Autora: Elaine Palmieri



Figura 71 - Confraternização de Natal do Nupec. Autora: Elaine Palmieri



Figura 72 - Confraternização de Natal do Nupec. Autora: Elaine Palmieri



Figura 73 - Confraternização de Natal do Nupec. Autora: Elaine Palmieri



Figura 74 - Confraternização de Natal do Nupec. Autora: Elaine Palmieri



Publicações em site e redes sociais

Figura 75 - Design do dia 11/03/2025. Fonte: Souza (2025).

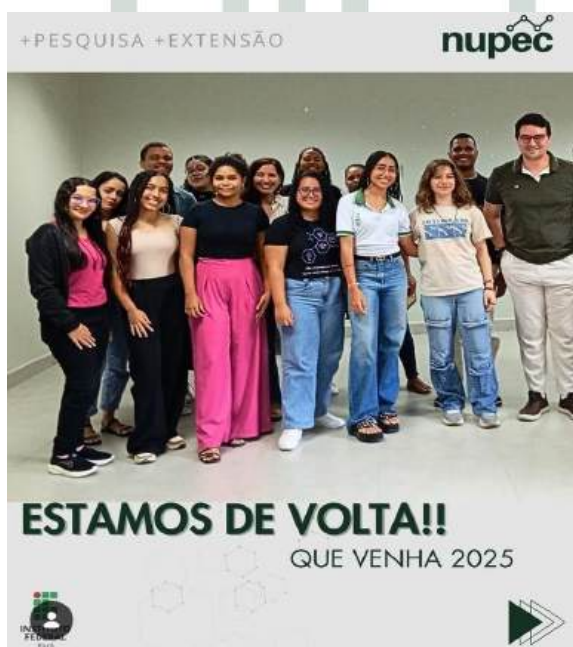


Figura 76 - Design do dia 13/03/2025. Souza (2025).



Figura 77 - Imagens 4 e 5: Design do dia 18/03/2025. Fonte: Souza (2025).



Figura 78 - Design do dia 20/03/2025. Fonte: Souza (2025).





Figura 79 - Design do dia 25/03/2025. Fonte: Souza (2025)



Figura 80 - Design do dia 27/03/2025. Fonte: Souza (2025)



Figura 81 - Design do dia 01/04/2025. Fonte: Souza (2025)



Figura 82 - Imagem 14: Design do dia 03/04/2025. Fonte: Souza (2025).



Figura 83 - Design do dia 08/04/2025. Fonte: Souza, 2025.





Figura 84 - Design do dia 10/04/2025. Fonte: Souza (2025)



Figura 85 - Design do dia 15/04/2025. Fonte: Souza (2025)



Figura 86 - Design do dia 17/04/2025. Fonte: Souza (2025)



Figura 87 - Design do dia 22/04/2025. Fonte: Souza (2025)



Figura 88 - Design do dia 24/04/2025. Fonte: Souza (2025)





Figura 89 - Design do dia 29/04/2025. Fonte: Souza (2025)



Figura 90 - Design do dia 01/05/2025. Fonte: Souza (2025)



Figura 91 - Design do dia 06/05/2025. Fonte: Souza (2025)



nupec

INFOPROLETÁRIOS: A NOVA FACE DA EXPLORAÇÃO DO TRABALHO NO CAPITALISMO DIGITAL

O termo **Infoproletários** refere-se a uma nova classe de trabalhadores que, apesar de não serem empregados, produzem e consomem conteúdo digital e são explorados pela lógica do capitalismo digital. Esses trabalhadores produzem e consomem conteúdo digital, aplicativos e serviços online. Apesar de não serem empregados, eles são explorados pela lógica do capitalismo digital. Muitos vivem de casa ou não têm, sob forte vigilância algorítmica e muitas condições precárias.

A pesquisa foi desenvolvida por Ricardo Antunes e Ray Braga, especialmente na obra **Infoproletários: Diáspora real do trabalho virtual** (2009). Os autores mostram que a tecnologia, longe de libertar o trabalhador, **intensifica a exploração** e o controle. Segundo Antunes (2009), o algoritmo reorganiza o processo de trabalho e reconfigura as novas formas.

Esses trabalhadores estão presentes em diferentes setores: entregadores de aplicativos (Food, mototaxistas de transporte por aplicativo, Uber, mototaxistas (Bikework, 99taxi), atendentes de call center, moderadores de redes sociais e **documentos de trabalho** como vídeos, imagens. Muitos vivem de casa ou não têm, sob forte vigilância algorítmica e muitas condições precárias.

REFERÊNCIAS

ANTUNES, Ricardo; BRAGA, Ray. **Infoproletários: diáspora real do trabalho virtual**. São Paulo: Boitempo, 2009.

GOSTOU DO POST?

- deixe seu like
- interaja conosco
- salve para reler
- compartilhe

Acesse nosso site e nos acompanhe nas redes sociais

nupecifpa.com
nupec_ifpa
nupecifpa
nupecifpa
nupec@ifpa.edu.br

Publicações nas redes sociais

Todas as terças e quintas às 18h

Figura 92 - Design do dia 09/05/2025. Fonte: Souza, (2025)



nupec

BLACK MIRROR: COMMON PEOPLE

A série **Black Mirror** é uma antologia de histórias de ficção científica que exploram os efeitos da tecnologia na sociedade. A série é conhecida por suas críticas à tecnologia e à sociedade. A série é conhecida por suas críticas à tecnologia e à sociedade. A série é conhecida por suas críticas à tecnologia e à sociedade.

REFERÊNCIAS

IFPA. **Revisão de conteúdo**. Belém: IFPA, 2025.

GOSTOU DO CONTEÚDO?

- deixe seu like
- interaja conosco
- salve para reler
- compartilhe

ACESSE NOSSO SITE E NOS ACOMPANHE NAS REDES SOCIAIS

nupecifpa.com
nupec_ifpa
nupecifpa
nupecifpa
nupec@ifpa.edu.br

Publicações nas redes sociais

Todas as terças e quintas às 18h

Figura 93 - Design do dia 13/05/2025. Fonte: Souza (2025)



nupec

DESATANDO OS NÓS DA MISOGINIA NAS REDES SOCIAIS

No dia 29 de maio de 2025, será lançado o livro **Desatando os Nós da Misoginia nas Redes Sociais**. A obra é uma antologia de textos produzidos por pesquisadoras sobre violência de gênero nas redes sociais, com foco no fenômeno da misoginia. A obra é uma antologia de textos produzidos por pesquisadoras sobre violência de gênero nas redes sociais, com foco no fenômeno da misoginia.

A pesquisa sobre este tema faz parte do projeto **"A Misoginia e a Desconstrução de dados de mulheres nas redes sociais"**, em 2024, em que se verificou a necessidade de investigar a categoria misoginia e suas manifestações nas redes sociais, bem como a construção da misoginia e os fenômenos de violência de gênero nas redes sociais.

São indivíduos isolados ou grupos, considerados **misoginistas**, os principais responsáveis por compartilhar notícias de ódio contra as mulheres, o que precisa ser também entendido em conexão às ideologias religiosas e de políticas conservadoras do mundo contemporâneo.

REFERÊNCIAS

IFPA. **Revisão de conteúdo**. Belém: IFPA, 2025.

GOSTOU DO CONTEÚDO?

- deixe seu like
- interaja conosco
- salve para reler
- compartilhe

ACESSE NOSSO SITE E NOS ACOMPANHE NAS REDES SOCIAIS

nupecifpa.com
nupec_ifpa
nupecifpa
nupecifpa
nupec@ifpa.edu.br

Publicações nas redes sociais

Todas as terças e quintas às 18h



Figura 94 - Design do dia 15/05/2025. Fonte: Souza (2025)



Figura 95 - Design do dia 20/05/2025. Fonte: Souza (2025)



Figura 96 - Design do dia 22/05/2025. Fonte: Souza (2025)



Figura 97 - Design do dia 27/05/2025. Fonte: Souza (2025)



Figura 98 - Design do dia 29/05/2025. Fonte: Souza (2025)





Figura 99 - Design do dia 03/06/2025. Fonte: Souza (2025)



Figura 100 - Design do dia 05/06/2025. Fonte: Souza (2025)



Figura 101 - Design do dia 12/06/2025. Fonte: Souza (2025)



Figura 102 - Design do dia 12/06/2025. Fonte: Souza (2025)



Figura 103 - Design do dia 17/06/2025. Fonte: Souza (2025)





Figura 104 - Design do dia 20/06/2025. Fonte: Souza (2025)



Figura 105 - Design do dia 25/06/2025. Fonte: Souza (2025)



Figura 106 - Destaque dos Storys – NUPEC. Fonte: Souza (2025)



Figura 107 - Destaque dos Storys – Nota. Fonte: Souza (2025)



Figura 108 - Destaque dos Storys – Labtec. Fonte: Souza (2025)



Figura 109 - Destaque dos Storys – Eventos. Fonte: Souza (2025)



Figura 110 - Destaque dos Storys – Equipe. Fonte: Souza (2025)



LABTEC
Projeto de Extensão

Figura 111 - Destaque dos Storys – Reels. Fonte: Souza (2025)



Figura 112 - Destaque dos Storys – Seguidores. Fonte: Souza (2025)

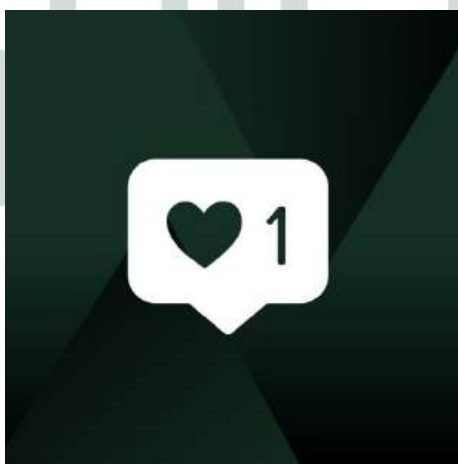


Figura 113 - Destaque dos Storys – Informações. Fonte: Souza (2025)



Figura 114 - Destaque dos Storys - Jornal Digital. Fonte: Souza (2025)



Figura 115 - Design do dia 02/09/2025. Fonte: Souza (2025)



Figura 116 - Design do dia 04/09/2025. Fonte: Souza (2025)





Figura 117 - Design do dia 09/09/2025. Fonte: Souza (2025)



Figura 118 - Design do dia 11/09/2025. Fonte: Souza (2025)



Figura 119 - Design do dia 16/09/2025. Fonte: Souza (2025)



Figura 120 - Design do dia 18/09/2025. Fonte: Souza (2025)



Figura 121 - Design do dia 25/09/2025. Fonte: Souza (2025)





Figura 122 - Design do dia 30/09/2025. Fonte: Souza (2025)



Figura 123 - Design do dia 01/10/2025. Fonte: Souza (2025)



Figura 124 - Design do dia 02/10/2025. Fonte: Souza (2025)



Figura 125 - Design do dia 08/10/2025. Fonte: Souza (2025)



Figura 126 - Design do dia 11/10/2025. Fonte: Souza (2025)





Figura 127 - Design do dia 14/10/2025. Fonte: Souza (2025)



Figura 128 - Design do dia 16/10/2025. Fonte: Souza (2025)



Figura 129 - Design do dia 21/10/2025. Fonte: Souza (2025)



nupec

PARENTESCO, POLÍTICA E REDES SOCIAIS

O entendimento da parentesco na construção da identidade familiar não moldado pelo tempo e espaço em que os indivíduos vivem, refletindo a cultura e as normas sociais, internalizadas no ambiente digital, refletindo conflitos políticos e disputas de poder presentes nas relações familiares, especialmente em plataformas como grupos de WhatsApp.

nupec

REFERÊNCIAS

Esteban, J. e da Trigueira, T. (2024). *PROJETO PPA/NUPEC*. Instituto Federal do Pará, Belém, 2024.

BOURDIEU, P. O Poder Simbólico. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

KOCHENSKI, P. *Práticas Políticas: sobre a teoria da ação*. Campinas: Papirus, 1996.

nupec

GOSTOU DO POST?

- deixe seu like
- interaja conosco
- salve para reler
- compartilhe

nupec

Acesse nosso site e nos acompanhe nas redes sociais

nupecifpa.com
nupec_ifpa
nupecifpa
nupecifpa
nupec@ifpa.edu.br

nupec

Publicações nas redes sociais

Todas as terças e quintas às 18h

Figura 130 - Design do dia 23/10/2025. Fonte: Souza (2025)



nupec

CIBERESPACO E POPULISMO DIGITAL: METAMORFOSE TECNOLÓGICA NAS REDES SOCIAIS (2019-2022)

O presente trabalho investiga o bolsonarismo e a prática de polarização no longo de 2019-2022. O objetivo central é demonstrar como o ciberespaço influenciou as ações de polarização comunicacional para se manter o poder de um projeto político que atua no cenário digital. Nesse contexto, o movimento bolsonarista é analisado sob a perspectiva da desestabilização institucional, sendo analisado pelas estratégias ideológicas de polarização discursiva e a retórica.

nupec

REFERÊNCIAS

CEZARINO, L. *Identidade e representação no bolsonarismo*. Belém: Antropologia, v. 02, n. 3, p. 505-527, 2019.

DUARTE, J. *Democracia no terreno digital*. Comunicação & Educação, n. 14, p. 27-32, 1999.

FRANCO, E. *Inteligência ambiental, desinformação e populismo digital: como os algoritmos digitais manipulam os movimentos de opinião pública*. Katsin y Bittner, v. 25, n. 12, p. 12-21, 2021.

DSMIL, C. B. *Um século sobre a geografia do internet e da comunicação: revisando os legados teóricos*. *Revista Brasileira de Geografia*, v. 11, n. 2, p. 211-236, 2001.

KOCHENSKI, R. V. *Metamorfoses: trajetórias tecnológicas online*. Porto Alegre: Pallas, 2014.

nupec

GOSTOU DO POST?

- deixe seu like
- interaja conosco
- salve para reler
- compartilhe

nupec

Acesse nosso site e nos acompanhe nas redes sociais

nupecifpa.com
nupec_ifpa
nupecifpa
nupecifpa
nupec@ifpa.edu.br

nupec

Publicações nas redes sociais

Todas as terças e quintas às 18h

Figura 131 - Design do dia 26/10/2025. Fonte: Souza (2025)



nupec

HISTÓRIA DO GERA E NO IFPA CAMPUS BELÉM

Criado em 2009, o GERA - Grupo de Estudos em Robótica Aplicada e Educacional é um iniciativa pioneira de professores e alunos das áreas de Engenharia de Controle e Automação (ENCAU) e Técnico em Eletrônica do Instituto Federal do Pará (IFPA) Campus Belém.

nupec

REFERÊNCIAS

CONNELL, J. *Robótica: a realidade do ensino médio e superior*. por meio de projetos de ensino, pesquisas e eventos. Algor, 2019. Livro: trabalhar com o robô aplicado e educacional, em nível de pesquisa, e participar de competições de robótica, integrando disciplinas do ensino médio com o ensino de graduação em ENCAU de IFPA Campus Belém.

nupec

GOSTOU DO POST?

- deixe seu like
- interaja conosco
- salve para reler
- compartilhe

nupec

Acesse nosso site e nos acompanhe nas redes sociais

nupecifpa.com
nupec_ifpa
nupecifpa
nupecifpa
nupec@ifpa.edu.br

nupec

Publicações nas redes sociais

Todas as terças e quintas às 18h



Figura 132 - Design do dia 30/10/2025. Fonte: Souza (2025)



Figura 133 - Design do dia 01/11/2025. Fonte: Souza (2025)



Figura 134 - Design do dia 04/11/2025. Fonte: Souza (2025)



INICIAÇÃO CIENTÍFICA NA ESCOLA DE APLICAÇÃO DA UFPA

Enquanto docente de Sociologia da Escola de Aplicação (EA) da UFPA, dedico parte da minha carga horária de trabalho à pesquisa, o que tem me possibilitado posicionar orientandas/bolsistas de iniciação científica — alunos da Escola que cursam o ensino médio.

As saídas etnográficas em meu projeto de pesquisa são etapas centrais, pois o Círio de Nazaré é um momento fundamental de observação. Este tem sido um desafio nessa relação com as bolsistas, que exigem negociações, conexões e deslocamentos, mexe e deles.

Entre os critérios — nada lógico de estabelecer — já que podem reforçar uma lógica meritocrática — percebi com o tempo como é essencial que a bolsista possua alguma liberdade (o que envolve inúmeras condicionantes) para circular na cidade, especialmente durante o "Tempo do Círio".

Apesar de ser um ponto crítico — já que são adolescentes, menores de idade, precisando sair de casa e ir ao encontro de milhares — a cidade está vivendo o extraordinário. São oportunidades especiais para a pesquisa, tanto para eles quanto para mim. Poder observar e compartilhar com alguém a experiência de viver o Círio de Nazaré pela primeira vez é fantástico.

Vivenciar as saídas etnográficas com elas tem me proporcionado novas olhares, insights e questões na pesquisa. São, por isso mesmo, **Clifford Geertz**, sobre cultura e o que está em jogo e a própria construção da pesquisa. Isso inclui perceber que não é suficiente, ainda temos essas questões pela cidade cercada pelas questões de gênero, o que nos torna mais vulneráveis e limita a liberdade também no contexto da pesquisa.

A experiência de observar e compartilhar o Círio pela primeira vez com elas é fascinante, pois revela diferenças geracionais e culturais que chamo de "diferenças finas". São jovens belenenses, inseridos no ethos cultural regional, mas nem sempre participantes do ethos devocional e festivo ligado à Nossa Senhora de Nazaré.

GOSTOU DO POST?

- deixe seu like
- interaja conosco
- salve para reler
- compartilhe

Acesse nosso site e nos acompanhe nas redes sociais

nupecifpa.com
nupec_ifpa
nupecifpa
nupecifpa
nupec@ifpa.edu.br

Publicações nas redes sociais

Todas as terças e quintas às 18h

Figura 135 - Design do dia 06/11/2025. Fonte: Souza (2025)



ECONOMIA DA ATENÇÃO DIGITAL

A economia da atenção digital redefine como os seres humanos se relacionam com informação, tempo e prazer. A **atenção** se torna o recurso mais valioso do século XXI, pois dela se produzem dados, premissas de comportamento e novos hábitos. A **dependência digital** não nasce apenas do indivíduo, mas do design intencional das plataformas que competem pela fôca humana.

O objetivo não é influenciar ou seduzir, mas reter o usuário o máximo possível. Quanto mais tempo conectado, mais previsível é o usuário e mais valor. Assim, as plataformas exploram repetitividade, expectativa e dificuldade de desconectar. Recompensas rápidas, rolagem infinita, notificações e estímulos constantes criam sistemas dopaminérgicos e criam padrões repetitivos.

Com o tempo, o sujeito não usa o celular só por necessidade, mas porque seu corpo aprendeu a buscar uma **regulação emocional**. Cria-se um ciclo vicioso de dependência e perda de autonomia, semelhante à mecanização de costume, reforço variável, estímulos intermitentes e sensação constante de possibilidade. Cada deslizador pode arrastar algo novo.

A comparação social intensifica o problema, principalmente entre jovens, que estão em fase de construção identitária. A validação passa a ser medida por números e menções, gerando **ansiedade**, medo de ser esquecido e sentimento de inutilidade. Isso acontece dentro de uma cultura, pensamento crítico, capacitado de reflexão profunda e liberdade de tempo.

REFERÊNCIAS

ZURKOFF, Shoshana. A era da capitalismo da vigilância. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2020. Disponível em: <https://www.google.com/books/author/ID=ZURKOFF>. Acesso em: 3 nov. 2023.

TURKLE, Sherry. Reclaiming Conversation: The Power of Talk in a Digital Age. New York: Penguin Press, 2012. Disponível em: <https://www.google.com/books/author/ID=TURKLE>. Acesso em: 3 nov. 2023.

GOSTOU DO POST?

- deixe seu like
- interaja conosco
- salve para reler
- compartilhe

Acesse nosso site e nos acompanhe nas redes sociais

nupecifpa.com
nupec_ifpa
nupecifpa
nupecifpa
nupec@ifpa.edu.br

Publicações nas redes sociais

Todas as terças e quintas às 18h

Figura 136 - Design's confeccionados para a divulgação da "IV Jornada de Estudos das Religiões: Convergências e Tensões Contemporâneas nos Campos Religiosos". Fonte: Conceição e Souza (2025)



Figura 137 - Design do dia 13/11/2025. Fonte: Souza (2025).



Figura 138 - Design do dia 18/11/2025. Fonte: Souza (2025).



Figura 139 - Design do dia 20/11/2025. Fonte: Souza (2025).



Figura 140 - Design do dia 25/11/2025. Fonte: Souza (2025).



Figura 141 - Design do dia 27/11/2025. Fonte: Souza (2025).



Figura 142 - Design do dia 02/12/2025. Fonte: Souza (2025).



Figura 143 - Design do dia 04/12/2025. Fonte: Souza (2025).





Figura 144 - Design do dia 09/12/2025. Fonte: Souza (2025).



Figura 145 - Design do dia 13/12/2025. Fonte: Souza (2025).



Figura 146 - Design do dia 16/12/2025. Fonte: Souza (2025).



Figura 147 - Design do dia 18/12/2025. Fonte: Souza (2025).



Figura 148 - Nota de Divulgação (05/04/2025). Fonte: Alencar (2025)



Figura 149 - Nota de Divulgação (05/04/2025). Fonte: Alencar (2025)



Figura 150 - Nota de Divulgação (10/04/2025). Fonte: Alencar (2025)



Figura 151 - Nota de Divulgação (10/04/2025). Fonte: Alencar (2025)



Figura 152 - Nota de Divulgação (14/04/2025). Fonte: Alencar (2025)



Figura 153 - Nota de Divulgação (14/04/2025). Fonte: Alencar (2025)



Figura 154 - Nota de Divulgação (16/04/2025). Fonte: Alencar (2025)



Figura 155 - Nota de Divulgação (16/04/2025). Fonte: Alencar (2025)



Figura 156 - Nota de Divulgação (02/05/2025). Fonte: Alencar (2025)

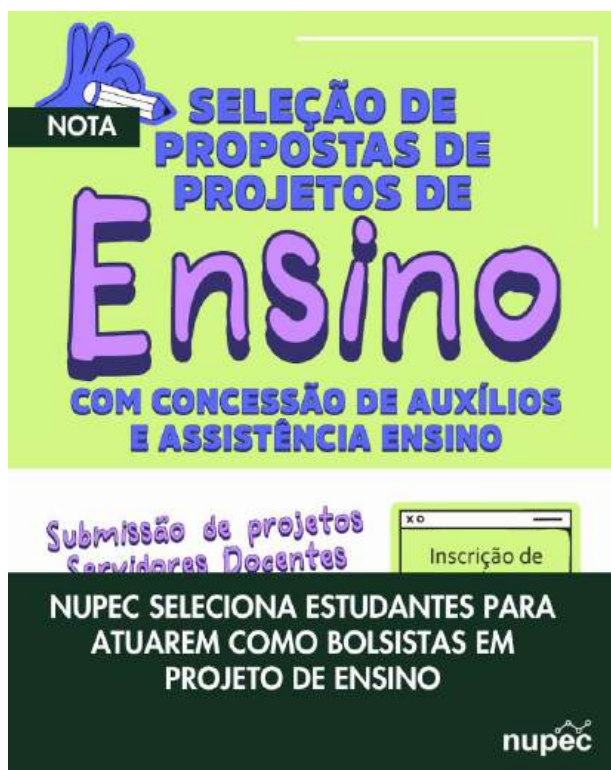


Figura 157 - Nota de Divulgação (08/05/2025). Fonte: Alencar (2025)



Figura 158 - Nota de Divulgação (08/05/2025). Fonte: Alencar (2025)

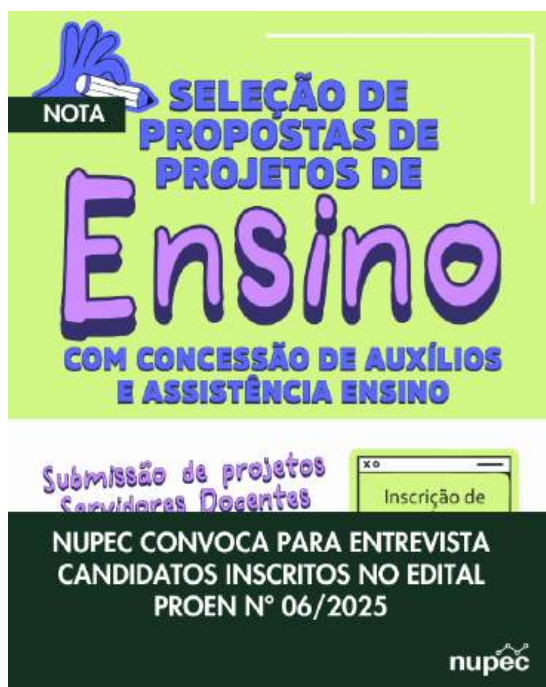


Figura 159 - Nota de Divulgação (09/05/2025). Fonte: Alencar (2025)



Figura 160 - Nota de Divulgação (009/05/2025). Fonte: Alencar (2025)

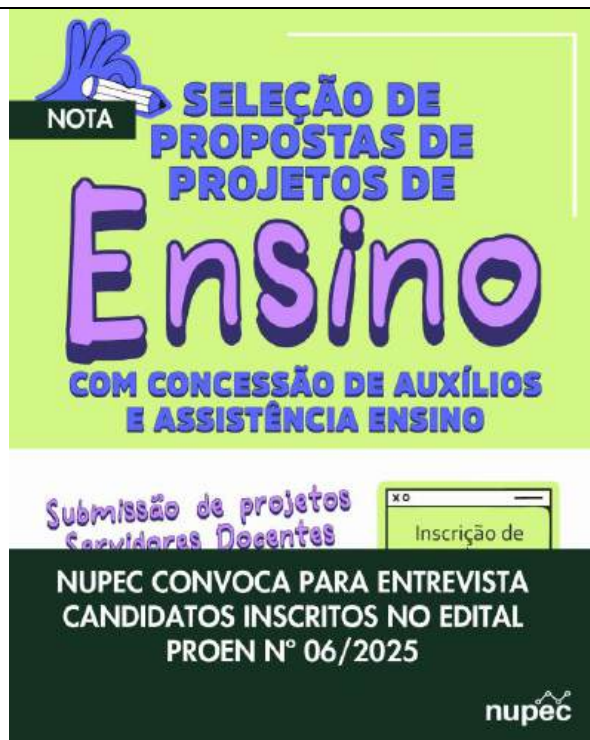


Figura 161 - Nota de Divulgação (17/05/2025). Fonte: Alencar (2025)



Figura 162 - Nota de Divulgação (22/05/2025). Fonte: Alencar (2025)



Figura 163 -Nota de Divulgação (22/05/2025). Fonte: Alencar (2025)

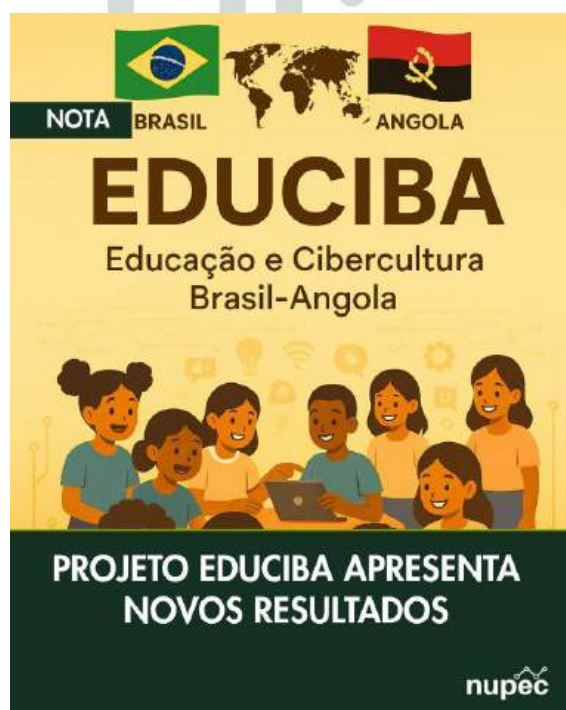


Figura 164 - Nota de Divulgação (22/05/2025). Fonte: Alencar (2025)



Figura 165 - Nota de Divulgação (26/05/2025). Fonte: Alencar (2025)



Figura 166 - Nota de Divulgação (03/06/2025). Fonte: Alencar (2025)



Figura 167 - Nota de Divulgação (06/06/2025). Fonte: Alencar (2025)



Figura 168 - Nota de Divulgação (08/06/2025). Fonte: Alencar (2025)



Figura 169 - Nota de Divulgação (11/06/2025). Fonte: Alencar (2025)



Figura 170 - Nota de Divulgação (17/06/2025). Fonte: Alencar (2025)



Figura 171 - Nota de Divulgação (22/06/2025). Fonte: Alencar (2025)

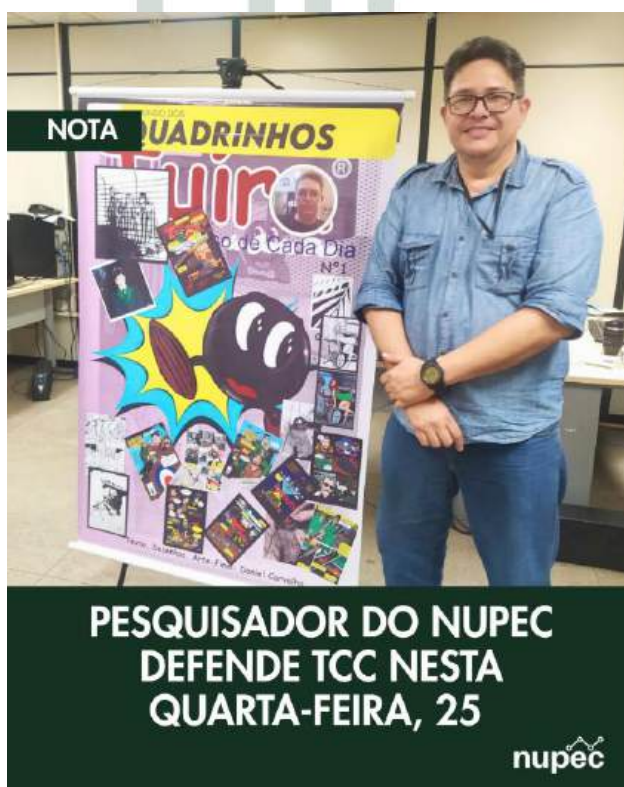


Figura 172 - Nota de Divulgação (22/06/2025). Fonte: Alencar (2025)

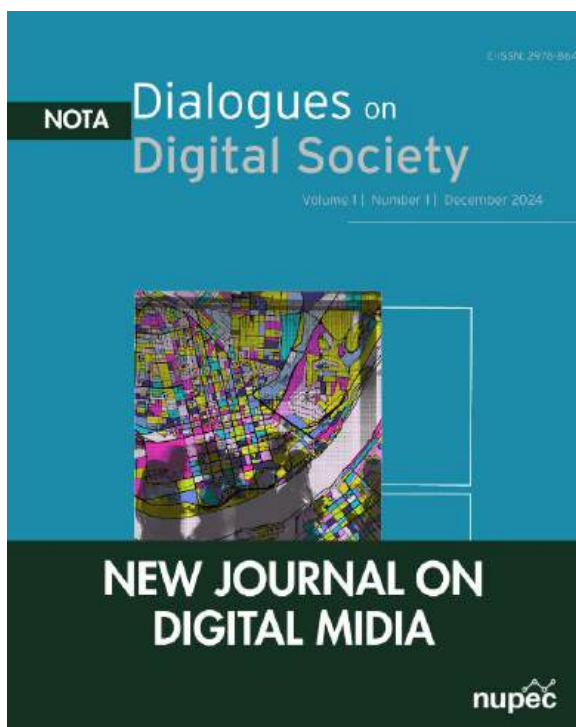


Figura 173 - Nota de Divulgação (22/06/2025). Fonte: Alencar (2025)

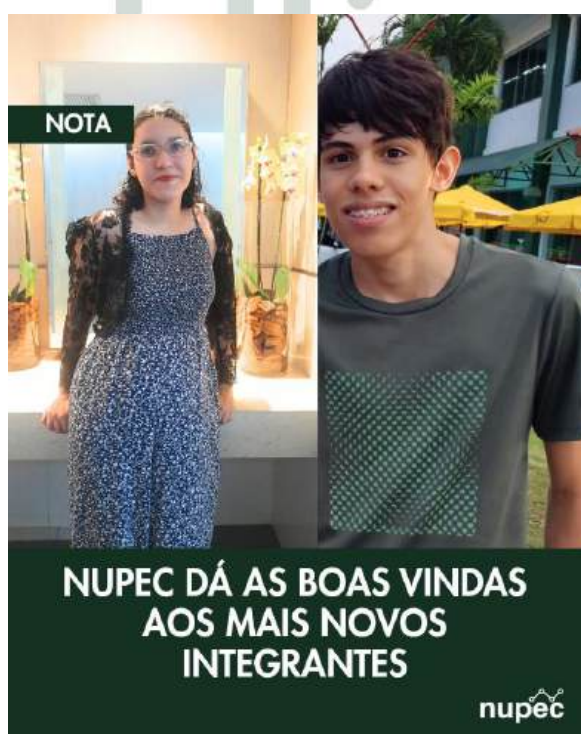


Figura 174 - Nota de Divulgação (15/07/2025). Fonte: Alencar (2025)

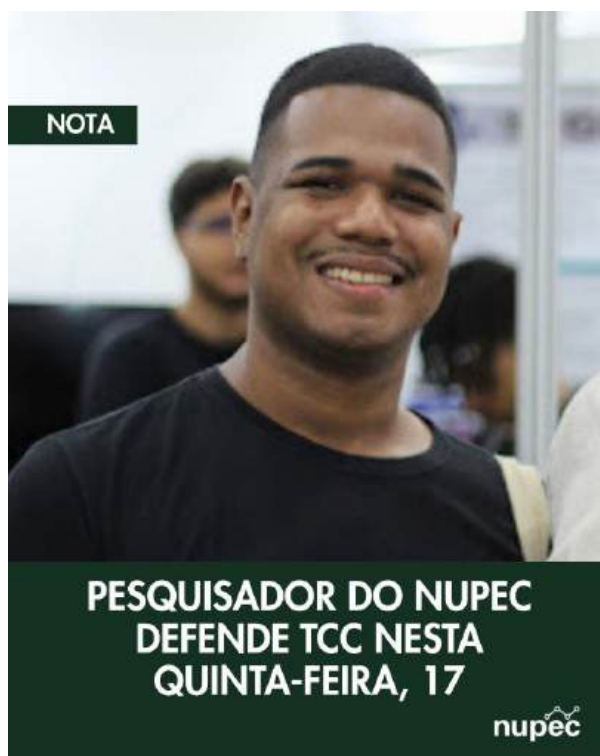


Figura 175 - Nota de Divulgação (18/07/2025). Fonte: Alencar (2025)



Figura 176 - Nota de Divulgação (21/07/2025). Fonte: Alencar (2025)



Figura 177 - Nota de Divulgação (27/07/2025). Fonte: Alencar (2025)



Figura 178 - Nota de Divulgação (01/08/2025). Fonte: Alencar (2025)



Figura 179 - Nota de Divulgação (21/08/2025). Fonte: Alencar (2025)

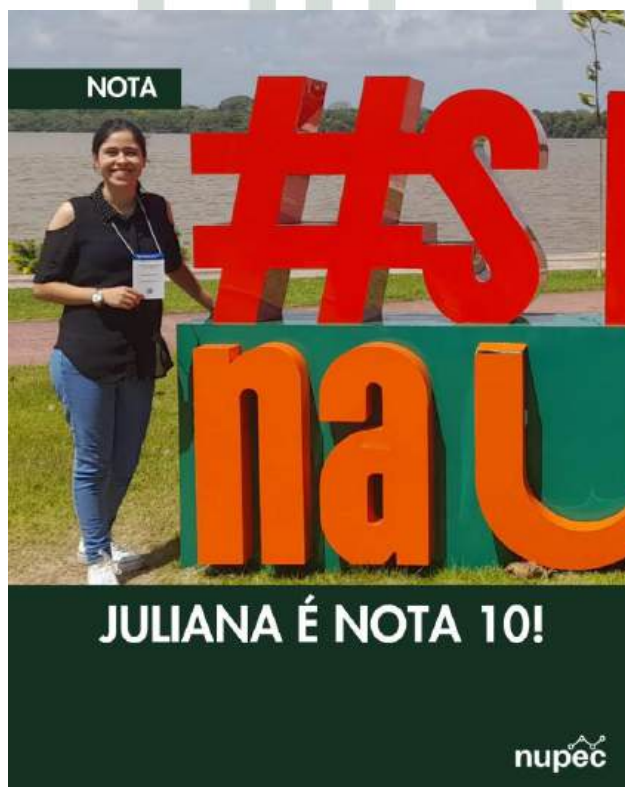


Figura 180 - Nota de Divulgação (25/08/2025). Fonte: Alencar (2025)



Figura 181 - Nota de Divulgação (25/08/2025). Fonte: Alencar (2025)

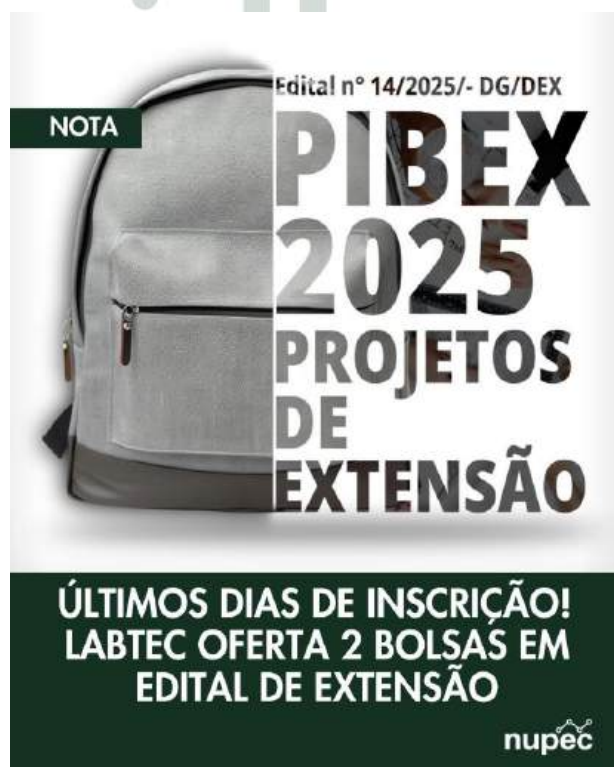


Figura 182 - Nota de Divulgação (25/08/2025). Fonte: Alencar (2025)

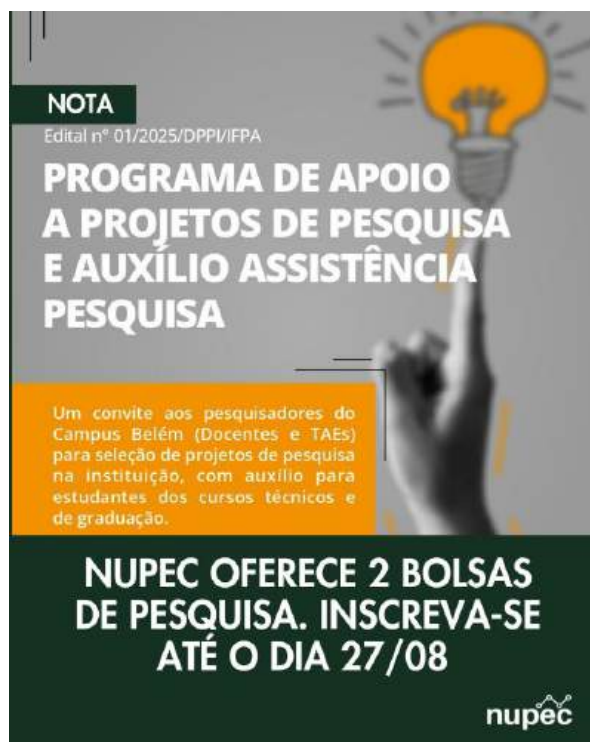


Figura 183 - Nota de Divulgação (06/09/2025). Fonte: Alencar (2025)

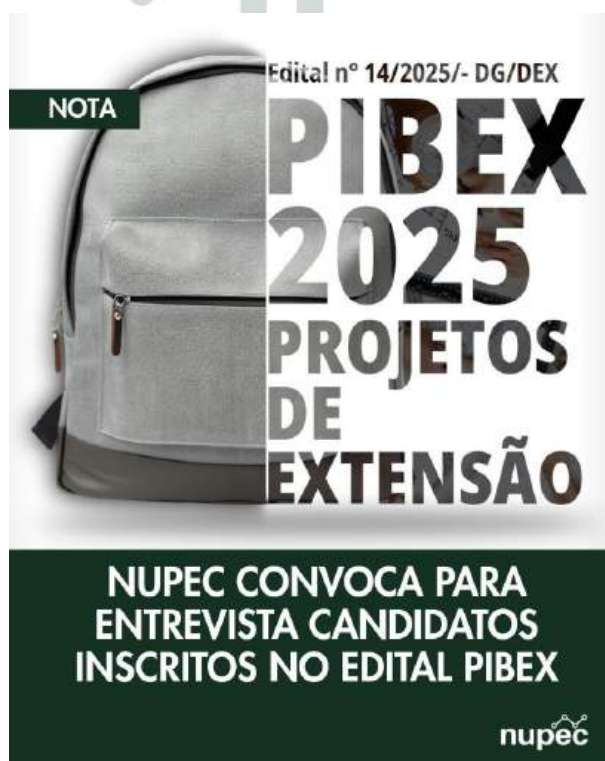


Figura 184 - Nota de Divulgação (11/09/2025). Fonte: Alencar (2025)



LABTEC
Projeto de Extensão

Figura 185 - Nota de Divulgação (15/09/2025). Fonte: Alencar (2025)

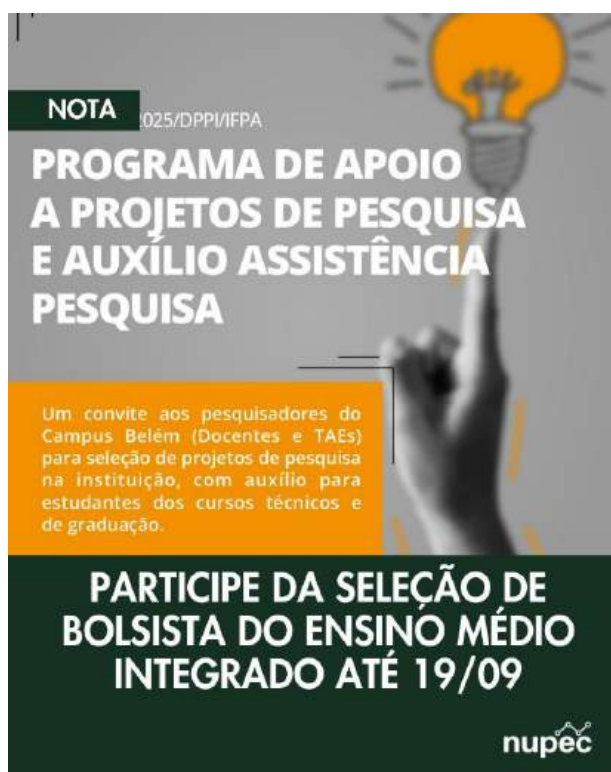


Figura 186 - Nota de Divulgação (21/09/2025). Fonte: Alencar (2025)



Figura 187 - Nota de Divulgação (14/10/2025). Fonte: Alencar (2025)



Figura 188 - Nota de Divulgação (14/10/2025). Fonte: Alencar (2025)



Figura 189 - Nota de Divulgação (14/10/2025). Fonte: Alencar (2025)



Figura 190 - Nota de Divulgação (15/10/2025). Fonte: Alencar (2025)

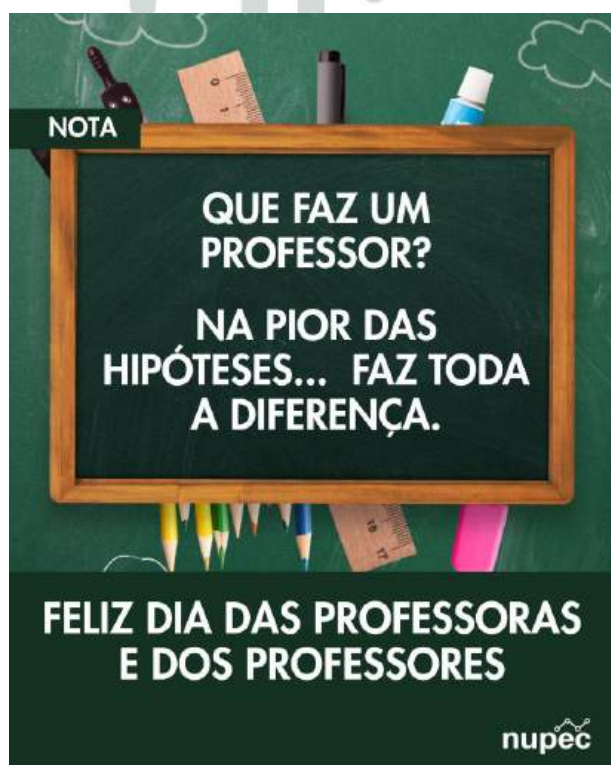


Figura 191 - Nota de Divulgação (22/10/2025). Fonte: Alencar (2025)



Figura 192 - Nota de Divulgação (02/11/2025). Fonte: Alencar (2025)



Figura 193 - Nota de Divulgação (02/11/2025). Fonte: Alencar (2025)



Figura 194 - Nota de Divulgação (24/11/2025). Fonte: Alencar (2025)



Figura 195 - Nota de Divulgação (24/11/2025). Fonte: Alencar (2025)

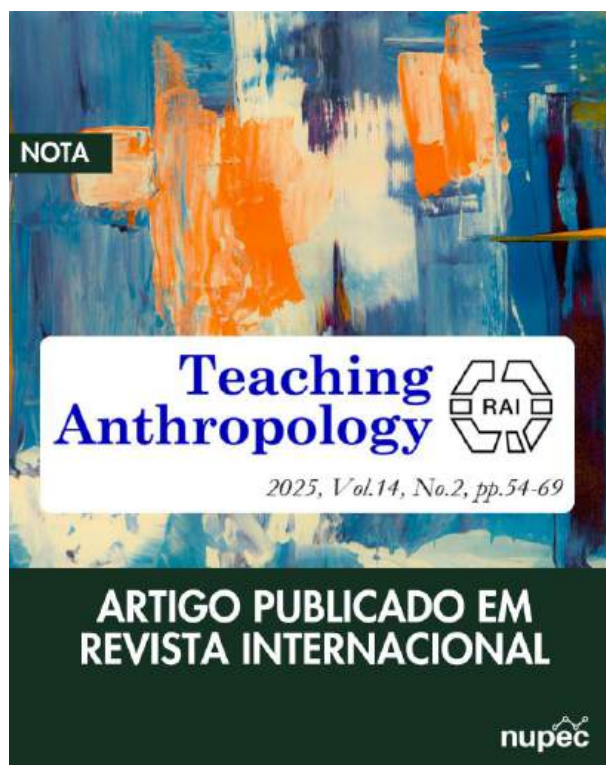


Figura 196 - Nota de Divulgação (25/11/2025). Fonte: Alencar (2025)

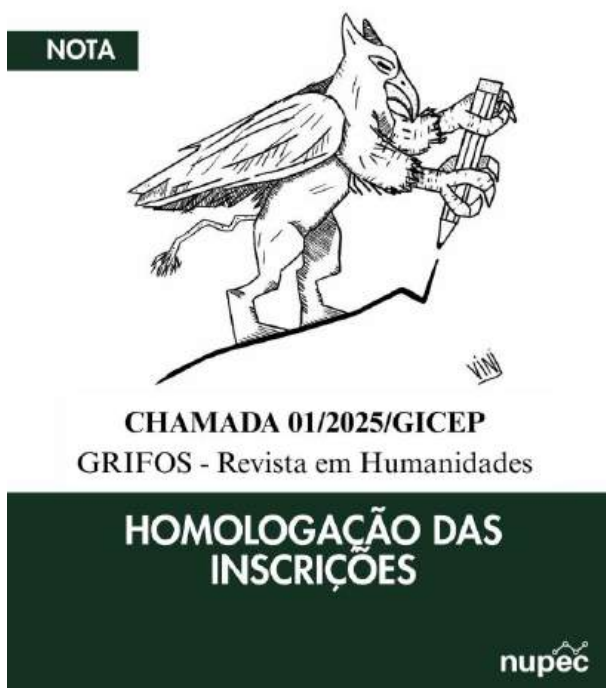


Figura 197 - Nota de Divulgação (07/12/2025). Fonte: Alencar (2025)



Figura 198 - Nota de Divulgação (18/12/2025). Fonte: Alencar (2025)



Figura 199 - Nota de Divulgação (21/12/2025). Fonte: Alencar (2025)



LABTEC
Projeto de Extensão

Publicações em site e redes sociais



Título
E o LABTEC? Também estamos de volta
Autor(a)
Breno Rodrigo de Oliveira Alencar
Artigo (mínimo 1200 / máximo 2200 caracteres com espaços)
O Laboratório de Tradução do Núcleo de Pesquisa em Educação e Cibercultura (LABTEC) é um projeto de extensão desenvolvido continuamente desde março de 2020 no Instituto Federal do Pará (IFPA), campus Belém, dedicado à tradução e divulgação de textos acadêmicos internacionais que exploram as relações entre educação, ciências humanas e tecnologias digitais. A iniciativa surgiu da necessidade de superar a barreira linguística e acelerar o acesso de estudantes e pesquisadores brasileiros e latino-americanos a produções acadêmicas de relevância internacional, originalmente publicadas em inglês ou espanhol. Desde sua criação, o LABTEC traduziu e publicou diversos artigos e capítulos de livros, realizando até agora 24 traduções. A iniciativa destaca-se ainda pela forte atuação nas mídias digitais, com presença ativa em plataformas como Instagram, Facebook, YouTube, TikTok e Twitter, totalizando 418 publicações, alcançando mais de 760 mil visualizações e interações até o momento. Para o ano de 2025, o LABTEC dará continuidade às ações de tradução acadêmica, revisões técnicas e editoriais, com ênfase na tradução de 10 capítulos da obra "Etnografiar la Transformación". Esta obra reúne pesquisas que abordam questões relacionadas a gênero, patrimônio e práticas rituais em contextos latino-americanos, celebrando os diálogos interculturais promovidos pelas humanidades digitais. Outra ação estratégica para 2025 é a edição e publicação do livro "Educação, Cibercultura e Midiatização", que será dividido em três volumes e composto pelas traduções produzidas no âmbito do LABTEC, relatórios de iniciação científica e monografias elaboradas pelos egressos do Núcleo, entre os anos de 2019 e 2024. Este material será amplamente divulgado em formato físico e digital. Presente nas principais redes sociodigitais (Instagram, Facebook, YouTube, TikTok e Twitter), o LABTEC já alcançou mais de 760 mil visualizações e interações com suas 418 publicações, consolidando-se como uma referência na divulgação científica digital. O projeto prossegue comprometido com a formação de estudantes em tradução acadêmica e gestão estratégica de mídias digitais, contribuindo para a ampliação do acesso ao conhecimento e promovendo maior visibilidade à produção científica latino-americana.
Resumo (em português) (até 480 caracteres com espaços)

B R O LABTEC é um projeto de extensão do IFPA Campus Belém dedicado à tradução acadêmica. Desde 2020 já traduziu 24 textos, resenhou 10 livros e publicou 480 trabalhos em suas redes sociais e site. Em 2025, traduzirá 10 capítulos do livro *Etnografar la Transformación* e editará a obra *Educação, Cibercultura e Mídia*, reunindo traduções, pesquisas e monografias do NUPEC.

Tradução (inglês)

🇬🇧 LABTEC is an extension project from IFPA Campus Belém dedicated to academic translation. Since 2020, it has translated 24 texts, reviewed 10 books, and published 480 works on its social media and website. In 2025, it will translate 10 chapters of the book *Etnografar la Transformación* and edit the volume *Educação, Cibercultura e Mídia*, bringing together translations, research, and monographs from NUPEC.

Tradução (espanhol)

🇪🇸 El LABTEC es un proyecto de extensión del IFPA Campus Belém dedicado a la traducción académica. Desde 2020 ha traducido 24 textos, reseñado 10 libros y publicado 480 trabajos en sus redes sociales y sitio web. En 2025, traducirá 10 capítulos del libro *Etnografar la Transformación* y editará la obra *Educación, Cibercultura y Mídia*, que reunirá traducciones, investigaciones y monografías del NUPEC.

Tradução (mandarim)

🇨🇳 LABTEC 是 IFPA 贝伦校区的一个延伸项目，致力于学术翻译。自2020年以来，他翻译了24篇文章，审阅了10本书，并在其社交网络和网站上发表了480部作品。2025 年，他将翻译《Etnografar la Transformación》一书的 10 章，并编辑《Educação、Cibercultura e Mídia》一书，汇集 NUPEC 的翻译、研究和专著。

Palavras-chave (#) (8)

#nupec #ifpa #proppg #proex #labtec #cibercultura #divulgacaocientifica #traducao #resenha #gerenciamentodemia

Título

Humanidade e Tecnologia em Ergo Proxy

Autor(a)

João Miguel Rosa e Souza

Artigo (mínimo 1200 / máximo 2200 caracteres com espaços)

Introdução

Ambientado em um futuro distópico, Ergo Proxy é um anime, criado por Dai Satō e Shūkō Murase, que utiliza metáforas filosóficas para refletir sobre a humanidade. Na animação, as condições climáticas e naturais da terra tornaram-se nocivos à vida, forçando a humanidade a se isolar em cúpulas tecnológicas na qual tudo em seu interior é artificial e controlado pela hierarquia política, incluindo o nascimento de humanos que são gerados através de úteros artificiais responsáveis por designar sua vocação, personalidade e razão de existência.

A história inicia-se acompanhando a investigadora Re-L na busca pela compreensão de assassinatos cometidos pelos androides servos da humanidade, os autoReivs. A protagonista descobre que a razão dos crimes está relacionada a um vírus chamado “cogito”, causador de uma infecção em seres tecnológicos que lhes concede consciência e liberta-os de sua devoção aos humanos. Diante disso, Re-L continua suas investigações, objetivando compreender a origem do vírus e os motivos de sua criação.

Humanidade e Tecnologia

De maneira proposital, o anime busca trazer uma contradição para sua história ao tornar os seres tecnológicos mais humanizados do que os próprios humanos. Isto ocorre, pois enquanto a humanidade tem suas vidas controladas artificialmente, a infecção pelo “cogito” proporciona às máquinas o livre arbítrio e a ânsia por uma razão de viver.

Pode-se dizer que, as reflexões apresentadas na animação se assemelham com o pensamento de Sartre (1998) ao afirmar que a importância não está no que constitui o ser, mas sim no que o ser faz com o que o constitui, reiterando que a responsável pelo sentimento de liberdade é a própria consciência. Retoma-se, então, a pergunta que dá

prosseguimento a obra: “Seriam os autoReivs diferentes dos humanos?”

Considerações finais

A animação japonesa termina sem responder seus questionamentos, trazendo a responsabilidade de refletir para o espectador. Ergo Proxy aborda uma série de temáticas filosóficas como: o sentido da vida, a definição de humanidade e a inteligência artificial, e por isso, merece ser assistido.

Referências

Ergo Proxy. Direção: Shūkō Murase. Criação: Dai Satō. Tóquio: Manglobe, 2006. Título original: エルゴプラクシー, Ergo Purakushī. Acesso em: 10 Mar. 2025.

SARTRE, J. P. **O ser e o nada:** ensaio de ontologia fenomenológica. Tradução de Paulo Perdigão. 6 ed. Rio de Janeiro: Vozes, 1998.

Resumo (em português) (até 480 caracteres com espaços)

B R Ambientado em um futuro distópico, Ergo Proxy é um anime, que utiliza metáforas filosóficas para refletir sobre a humanidade. A história inicia-se seguindo a detetive Re-L na busca pela compreensão de assassinatos feitos pelos androides servos da humanidade, os autoReivs. A protagonista descobre que os crimes estão ligados por um vírus chamado cogito, causador de uma infecção em seres tecnológicos que lhes concede consciência e liberta-os de sua devoção aos humanos.

Tradução (inglês)

🇬🇧 Set in a dystopian future, Ergo Proxy is an anime that uses philosophical metaphors to reflect about the humanity. The story begins by following detective Re-L as she seeks to understand the murders carried out by the android servants of humanity, the autoReivs. The protagonist discovers that the crimes are linked by a virus called cogito, causing an infection in technological beings that grants them consciousness and frees them from their devotion to humans.

Tradução (espanhol)

🇪🇸 Ambientado en un futuro distópico, Ergo Proxy es un anime que utiliza metáforas filosóficas para reflexionar sobre la humanidad. La historia comienza siguiendo a la detective Re-L en su búsqueda por comprender los asesinatos perpetrados por los androides sirvientes de la humanidad, los autoReivs. El protagonista descubre que los crímenes están relacionados por un virus llamado cogito, que provoca una infección en

los seres tecnológicos que les otorga conciencia y los libera de su devoción por los humanos.

Tradução (mandarim)

🇨🇳 《Ergo Proxy》以反乌托邦的未来为背景，是一部利用哲学隐喻来反思人性的动漫。故事开始于侦探 Re-L 寻找人类机器人仆人 autoReivs 所实施的谋杀案。主角发现这些罪行与一种名为“我思”的病毒有关，这种病毒会感染科技生物，赋予他们意识，并让他们摆脱对人类的热爱。

Palavras-chave (#) (8)

#nupec #ifpa #proppg #proex #labtec #anime #tecnologia #IA

Título

The Hot Troll Deviation - The Big Bang Theory

Autor(a)

Arienny Souza

Artigo (mínimo 1200 / máximo 2200 caracteres com espaços)

Howard, um entusiasta de jogos online, enfrenta dificuldades em seu relacionamento ao ser surpreendido por sua namorada, Bernadette, praticando sexo virtual com Glisinda, uma troll do jogo World of Warcraft. O episódio gera constrangimento e compromete a intimidade do casal, uma vez que Bernadette presencia o ato simbólico da “clicagem” da personagem, uma metáfora para a relação sexual dentro do ambiente virtual. Diante disso, a namorada expressa repulsa e encerra o relacionamento.

Segundo Diaz-Benítez (2010), o pornô configura-se como um produto de mercado desenvolvido para atender às ideologias sobre o sexo e às demandas do consumo. Entretanto, além de refletir anseios específicos, sua disseminação impacta e transforma a percepção dos indivíduos que a consomem, introduzindo novos desejos e expandindo as fronteiras do próprio mercado. Nesse cenário, observa-se a incorporação de representações que extrapolam os limites da corporeidade humana, como a pornificação de seres virtuais animados. Esse fenômeno evidencia a construção de corporalidades animadas não humanas e formas de interação inviáveis para produções cinematográficas de caráter realista (Teixeira, 2017).

A pornografia animada e sua presença nos jogos online resultam da apropriação de ferramentas originalmente voltadas para outros propósitos. Exemplos incluem os eroges – jogos pornográficos inspirados em animes, comuns no Japão –, que simulam experiências sexuais com elementos fantásticos.

A pornografia, de modo geral, tem como característica essencial a exibição explícita da corporalidade e do sexo, buscando provocar a imersão do espectador por meio da representação visual detalhada (Williams, 1999). Nos jogos online, essa lógica se manifesta de forma análoga, explorando intensamente a fisicalidade dos personagens – desde a hipervalorização da musculatura e das expressões faciais até o uso de efeitos sonoros e a dissolução da materialidade corpórea –, de modo a reforçar a sensação de imersão (Teixeira, 2017). Esse mecanismo torna-se evidente no caso de Howard, cuja interação virtual de clicar no personagem simula um ato sexual com Glisinda.

Dessa forma, a análise da pornografia contemporânea nos jogos online deve ultrapassar a mera investigação dos processos de produção e consumo, voltando-se também para a compreensão das representações que emergem nesse nicho e dos desejos não convencionais que se manifestam nesse contexto (Teixeira, 2017).

Referências bibliográficas:

TEIXEIRA, Alexandre Eustáquio. GROTESCO DESEJO: A PORNIFICAÇÃO DO MONSTRO EM ANIMAÇÕES DIGITAIS COMPARTILHADAS NA REDE.

TEIXEIRA, Alexandre Eustáquio. Grotesco desejo: Erotismo, monstruosidade e internet desde a animação pornô. **Latitude**, v. 11, n. 1, 2017.

DÍAZ-BENITEZ, Maria Elvira. Nas redes do sexo. Os bastidores do pornô brasileiro. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

WILLIAMS, Linda. Hard Core. power, pleasure, and the frenzy of the visible. Los Angeles: California University Press, 1999.

Resumo (em português) (até 480 caracteres com espaços)

B R Howard, é um entusiasta de jogos online, enfrenta dificuldades em seu relacionamento ao encontrar sua namorada, Bernadette, praticando sexo virtual com Glisinda, uma troll do jogo World of Warcraft.

Segundo Diaz-Benítez, o pornô forma-se como um produto de mercado desenvolvido para atender às ideologias sobre o sexo e às demandas do consumo.

A pornografia animada e sua presença nos jogos online resultam da apropriação de ferramentas inicialmente voltadas para outros propósitos.

Tradução (inglês)

 Howard is an online gaming enthusiast who faces difficulties in his relationship when he finds his girlfriend, Bernadette, having virtual sex with Glisinda, a troll from the game World of Warcraft. According to Diaz-Benítez, pornography is a market product developed to meet ideologies about sex and consumer demands. Animated pornography and its presence in online games result from the appropriation of tools initially intended for other purposes.

Tradução (espanhol)

 Howard, un entusiasta de los juegos en línea, enfrenta dificultades en su relación cuando descubre que su novia, Bernadette, tiene sexo virtual con Glisinda, un troll del juego World of Warcraft. Según Díaz-Benítez, el porno es un producto de mercado desarrollado para satisfacer ideologías sobre el sexo y las demandas de los consumidores. La pornografía animada y su presencia en los juegos en línea resultan de la apropiación de herramientas inicialmente destinadas a otros fines.

Tradução (mandarim)

 霍华德是一名网络游戏爱好者，当他发现女友贝尔纳黛特与《魔兽世界》游戏中的巨魔格丽辛达进行虚拟性爱时，他的感情生活陷入困境。迪亚兹-贝尼特斯认为，色情作品是一种市场产品，旨在满足性意识形态和消费者需求。动画色情作品及其在网络游戏中的存在，源于对原本用于其他目的的工具的挪用。

Palavras-chave (#) (8)

#nupec #ifpa #proppg #proex

Título

Adolescência: Cultura da Misoginia no Ciberespaço

Autor(a)

Breno Rodrigo de Oliveira Alencar

Artigo (mínimo 1200 / máximo 2200 caracteres com espaços)

O professor **Breno Alencar**, antropólogo e coordenador do Núcleo de Pesquisa em Educação e Ciberultura (NUPEC/IFPA), foi o convidado do programa **Sem Censura Pará**, da **TV Cultura**, levado ao ar na última **quarta-feira, 10 de abril**. O convite foi feito para discutir a misoginia através da minissérie britânica "Adolescência", disponível na Netflix desde março de 2025.

A trama acompanha Jamie Miller, um adolescente de 13 anos acusado do assassinato de sua colega de classe, Katie Leonard. Ao longo dos episódios, é revelado que Jamie foi influenciado por comunidades online conhecidas como "incels" (celibatários involuntários), que propagam discursos de ódio contra mulheres.

A série lança luz sobre a "machosfera", um conjunto de fóruns e grupos online onde a misoginia é amplificada e legitimada. Nesses espaços, jovens vulneráveis encontram discursos que transformam inseguranças pessoais em ressentimento e, por vezes, incitam à violência contra mulheres.

A misoginia, definida como o ódio, aversão ou desprezo contra mulheres ou meninas, é uma consequência das conquistas femininas e da ruptura dos padrões patriarcais tradicionais. À medida que as mulheres avançam em direção à igualdade de direitos e oportunidades, certos grupos veem essas mudanças como ameaças ao status quo, resultando em tentativas de reverter os avanços por meio de discursos de ódio e violência.

Breno Alencar alerta para a necessidade de pais e educadores estarem atentos aos conteúdos consumidos por adolescentes na internet. A radicalização misógina pode ocorrer de forma sutil, por meio de influenciadores carismáticos que disfarçam discursos de ódio sob a aparência de conselhos de autoajuda ou desenvolvimento pessoal.

Além disso, é fundamental que homens cisgêneros reconheçam seu papel na desconstrução da cultura misógina. Ao se envolverem ativamente no debate sobre igualdade de gênero, eles contribuem para fortalecer o repúdio a práticas misóginas e promovem uma sociedade mais igualitária. Isso inclui questionar comportamentos e normas que perpetuam o machismo, apoiar políticas de igualdade e servir como modelos de respeito e empatia.

A discussão trazida por "Adolescência" ressalta a importância de promover diálogos abertos sobre igualdade de gênero e respeito mútuo, além de monitorar e orientar o uso que os jovens fazem das plataformas digitais. Somente assim será possível combater

a disseminação da cultura misógina no ciberespaço e proteger as futuras gerações dos impactos nocivos desses discursos.

Resumo (em português) (até 480 caracteres com espaços)

B R O professor **Breno Alencar**, coordenador do NUPEC/IFPA, foi o convidado do programa **Sem Censura Pará**, da **TV Cultura**, exibido no dia **10 de abril**. O convite foi feito para discutir a misoginia através da minissérie “Adolescência”, exibida na Netflix. A série lança luz sobre a “machosfera”, um conjunto de fóruns e grupos online onde a misoginia é ampliada e validada. Breno alerta para que pais e educadores estejam atentos aos conteúdos consumidos por adolescentes na internet.

Tradução (inglês)

 Professor Breno Alencar, coordinator of NUPEC/IFPA, was a guest on the TV Cultura program Sem Censura Pará, which aired on April 10. The invitation was made to discuss misogyny through the miniseries “Adolescence,” aired on Netflix. The series sheds light on the “machosphere,” a group of online forums and groups where misogyny is expanded and validated. Breno warns parents and educators to be aware of the content consumed by teenagers on the internet.

Tradução (espanhol)

 El profesor Breno Alencar, coordinador del NUPEC/IFPA, fue el invitado del programa Sem Censura Pará, de TV Cultura, transmitido el día 10 de abril. La invitación se hizo para discutir la misoginia a través de la miniserie “Adolescencia”, emitida por Netflix. La serie arroja luz sobre la “machosfera”, un conjunto de foros y grupos en línea donde la misoginia se amplifica y valida. Breno advierte a padres y educadores que sean conscientes de los contenidos que consumen los adolescentes en Internet.

Tradução (mandarim)

 NUPEC/IFPA协调员Breno Alencar教授受邀参加4月10日在TV Cultura播出的节目“Sem Censura Pará”。该节目邀请布雷诺教授通过 Netflix 迷你剧《青春期》探讨厌女症。该系列揭露了“大男子主义”，即一系列放大和支持厌女症的在线论坛和团体。布雷诺提醒家长和教育工作者，他们应该了解青少年在互联网上消费的内容。

Palavras-chave (#) (8)

#nupec #ifpa #proppg #proex #adolescência #netflix #misoginia #ciberespaço

Título

Infoproletários: a nova face da exploração do trabalho no capitalismo digital

Autor(a)

Abimael Nonato de Souza

Artigo (mínimo 1200 / máximo 2200 caracteres com espaços)

O termo infoproletários refere-se a uma nova classe de trabalhadores que emergiu com a expansão do capitalismo digital e das tecnologias da informação e comunicação. Esses sujeitos exercem funções precarizadas por meio de plataformas digitais, aplicativos ou sistemas informatizados. Apesar da inserção em ambientes altamente tecnológicos, vivenciam insegurança, baixos salários, jornadas extensas e a ausência de direitos trabalhistas consolidados.

A expressão foi aprofundada por Ricardo Antunes e Ruy Braga, especialmente na obra *Infoproletários: Degradação real do trabalho virtual* (2009). Os autores mostram que a revolução tecnológica, longe de libertar o trabalhador, intensificou a exploração e o controle. Segundo Antunes (2009), o digital não extinguiu a precariedade: apenas a reconfigurou sob novas formas.

Esses trabalhadores estão presentes em diferentes setores: entregadores de aplicativos (iFood), motoristas de transporte por app (Uber), freelancers (Upwork, 99Freelas), atendentes de call center, moderadores de redes sociais e docentes do ensino remoto com vínculos frágeis. Muitos atuam de casa ou nas ruas, sob forte vigilância algorítmica e metas inatingíveis.

No cotidiano, são os entregadores que disputam pontuação, motoristas exaustos ou freelancers submetidos a microtarefas globais mal remuneradas. A narrativa de autonomia e empreendedorismo encobre uma realidade marcada por instabilidade e desgaste físico e mental.

A análise de Antunes e Braga revela que o trabalho digital não superou as contradições capitalistas, mas as adaptou a uma nova lógica, onde o controle e a exploração operam de forma sofisticada. Refletir sobre os infoproletários é essencial para compreender o cenário atual do trabalho e os desafios à organização política em tempos de plataformação da vida.

ANTUNES, Ricardo; BRAGA, Ruy. *Infoproletários: degradação real do trabalho virtual*. São Paulo: Boitempo, 2009.

Resumo (em português) (até 480 caracteres com espaços)

B R O termo infoproletários define uma nova classe de trabalhadores gerada na expansão capitalista digital e das tecnologias da informação. Na obra Infoproletários: Degradação real do trabalho virtual, Ricardo Antunes e Ruy Braga tratam da revolução tecnológica agravando a exploração e a precariedade do trabalho, tornando controle e exploração mais sofisticados. Essa reflexão é crucial para entender os desafios da organização política na era da plataformização.

Tradução (inglês)

🇬🇧 The term infoproletarians defines a new class of workers generated by the expansion of digital capitalism and information technology. In the work Infoproletarians: Real degradation of virtual work, Ricardo Antunes and Ruy Braga discuss the technological revolution worsening the exploitation and precariousness of work, making control and exploitation more sophisticated. This reflection is crucial to understanding the challenges of political organization in the era of platformization.

Tradução (espanhol)

🇪🇸 El término infoproletarios define una nueva clase de trabajadores generada por la expansión del capitalismo digital y las tecnologías de la información. En la obra Infoproletarios: La degradación real del trabajo virtual, Ricardo Antunes y Ruy Braga analizan la revolución tecnológica que agrava la explotación y la precariedad laboral, sofisticando el control y la explotación. Esta reflexión es crucial para comprender los desafíos de la organización política en la era de la plataformización.

Tradução (mandarim)

🇨🇳 “信息无产阶级”一词定义了数字资本主义和信息技术扩张催生的新型工人阶级。在著作《信息无产阶级：虚拟工作的真正衰落》中，里卡多·安图内斯和鲁伊·布拉加探讨了技术革命加剧了劳动的剥削和不稳定性，使控制和剥削更加复杂。这一反思对于理解平台化时代政治组织面临的挑战至关重要。

Palavras-chave (#) (8)

#nupec #ifpa #proppg #proex #infoproletario #capitalismo #RicardoAntunes #RuyBraga

Título
Desatando os nós da misoginia nas redes sociais
Autor(a)
Kirla Anderson
Artigo (mínimo 1200 / máximo 2200 caracteres com espaços)
No dia 29 de maio de 2025, será lançado o e-book “Desconectando Nós: Misoginia e discurso de ódio contra mulheres nas redes sociais”. A coletânea apresenta os resultados alcançados por pesquisas sobre violência de gênero nas redes sociais, realizadas no Núcleo de Pesquisa em Educação e Cibercultura (NUPEC), que está vinculado ao Grupo Interdisciplinar de Estudo e Pesquisa em Cultura, Educação e Política (GICEP), do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Pará (IFPA)/Campus Belém. A pesquisa deste tema inicia com o projeto “A machosfera e a disseminação de ódio às mulheres nas redes sociais”, em 2024, em que se verificou a necessidade de incorporar a categoria misoginia à análise, pois se refere a uma percepção sexista e de desprezo às mulheres e ao feminino, observada, no caso dos estudos aqui presentes, nas redes sociais. São indivíduos isolados ou grupos, considerados masculinistas, os principais responsáveis por compartilhar notícias de ódio contra as mulheres, o que precisa ser também entendido em consonância às ideologias religiosas e de políticas conservadoras do mundo contemporâneo. A partir do referido projeto, dialogamos com outros pesquisadores do NUPEC, que não tinham a mesma temática como objetivo principal, mas que o ódio contra as mulheres apareceu de forma tangencial em suas pesquisas, sendo refletido aqui. Tendo em vista que a internet possui a capacidade de aproximar usuários com interesses comuns e, entre estes, estão a violência e a troca de mensagens odiosas contra as minorias sociais, nosso objetivo principal é refletir sobre as formas pelas quais as identificamos nas redes sociais, e, com isso, enfraquecer os nós da misoginia e do discurso de ódio contra as mulheres no ambiente on line. Na mesma ocasião, o NUPEC também lançará a Cartilha Como Combater a Misoginia e o Discurso de Ódio nas Redes Sociais, que consiste em um material instrucional sobre a definição de tais práticas, mostra cinco passos importantes que podemos adotar para combatê-las e lista alguns canais para denúncia. A cartilha pode ser acessada em: Cartilha Misoginia e Discurso de Ódio 2025 - Google Drive REFERÊNCIAS:

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. O Perigo de uma história única. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

REGAGNAN, Isabela; SOUTO, Bárbara. Um homem sem sua pílula vermelha está fadado ao fracasso: desvendando o comportamento redpill. In: WOLFF, Cristina; SCHMITT, Elaine (Orgs.). A internet como campo de disputas de gênero. Florianópolis/SC: Cultura e Barbárie, 2024. P. 126-137.

SAFFIOTI, Heleieth. Gênero, patriarcado, violência. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2024.

SILVA, Bruna Camilo de Souza Lima e. MASCULINISMO: misoginia e redes de ódio no contexto da radicalização política no Brasil. Belo Horizonte/MG: PUC de Minas Gerais, 2023. 240 fls. (Tese de Doutorado em Ciências Sociais).

TRINDADE, Luiz Valério. Discurso de Ódio nas redes sociais. São Paulo: Jandaira, 2022. (Coleção Feminismos Plurais)

WOLFF, Cristina; SCHMITT, Elaine. Internet, feminismos, antifeminismos e nossas pesquisas. In: WOLFF, Cristina; SCHMITT, Elaine (Orgs.). A internet como campo de disputas de gênero. Florianópolis/SC: Cultura e Barbárie, 2024. P. 10-13.

R

Resumo (em português) (até 480 caracteres com espaços)

No dia 29 de maio de 2025, será lançado o e-book Desconectando Nós: Misoginia e discurso de ódio contra mulheres nas redes sociais, apresentando pesquisas do NUPEC sobre violência de gênero online. A pesquisa examina a misoginia como expressão de desprezo e violência digital contra mulheres, buscando enfraquecer essas dinâmicas. Além disso, será lançada a cartilha Como Combater a Misoginia e o Discurso de Ódio nas Redes Sociais, com cinco passos para enfrentamento e canais de denúncia.

Tradução (inglês)

🇬🇧 On May 29, 2025, the e-book "Desconectando Nós: Misoginia e discurso de ódio contra mulheres nas redes sociais", will be launched, presenting NUPEC's research in

online gender violence. The research examines misogyny as an expression of contempt and digital violence against women, seeking to weaken these dynamics. In addition, the booklet "Como Combater a Misoginia e o Discurso de Ódio nas Redes Sociais", will be launched, with five steps for confronting it and channels for reporting it.

Tradução (espanhol)

🇧🇷 El 29 de mayo de 2025 se lanzará el libro electrónico "Desconectando Nós: Misoginia e discurso de ódio contra mulheres nas redes sociais", que presenta la investigación de NUPEC sobre la violencia de género online. La investigación examina la misoginia como expresión del desprecio y la violencia digital contra las mujeres, buscando debilitar estas dinámicas. Además, se lanzará el folleto "Como Combater a Misoginia e o Discurso de Ódio nas Redes Sociais", con cinco pasos para enfrentarse a ellos y canales para denunciarlos.

Tradução (mandarim)

🇨🇳 2025年5月29日，电子书《切断我们的联系：社交媒体上针对女性的厌女症和仇恨言论》将发布，该书将介绍NUPEC关于网络性别暴力的研究。该研究将厌女症视为对女性的蔑视和数字暴力的表现形式，旨在削弱这些动态。此外，还将发布小册子《如何打击社交媒体上的厌女症和仇恨言论》，其中介绍了应对这一问题的五个步骤以及举报渠道。

Palavras-chave (#) (8)

#nupec #ifpa #proppg #proex #misoginia #DiscursoDeOdio #Desconectando #Gicep

Título

IDENTIDADE E MÍDIA EM GHOST IN THE SHELL

Autor(a)

Samara Karine Silva de Souza

Artigo (mínimo 1200 / máximo 2200 caracteres com espaços)

Ghost in the Shell (1995) é um anime que mistura ação, tecnologia e filosofia para discutir questões sobre o que é ser humano. A história se passa em 2029, onde a tecnologia está presente em todos os aspectos da vida, e segue a Major Motoko Kusanagi, uma agente com corpo cibernético e mente humana. Mesmo com tantas habilidades, ela se sente desconectada de sua própria identidade e vive em busca de entender quem realmente é.

O anime levanta questões importantes sobre identidade, memória e alma. A Major tem dúvidas se suas lembranças são reais ou apenas dados colocados em sua mente. Ela também se pergunta se ainda é humana ou apenas uma máquina com pensamentos. Esse conflito mostra como a tecnologia, apesar de ajudar, também pode causar confusão sobre quem somos.

Essas ideias se conectam com o que John Thompson (1998) fala sobre os efeitos da mídia e da tecnologia na vida das pessoas. Para ele, vivemos em um tempo de sobrecarga simbólica – somos bombardeados por muitas informações, imagens e mensagens o tempo todo. Isso pode dificultar a construção da nossa identidade, pois ficamos perdidos no meio de tantas referências. No caso da Major, essa sobrecarga aparece de forma extrema, já que ela vive conectada a redes de informação e sofre com a dificuldade de saber o que realmente faz parte dela.

O ambiente do anime reflete esse sentimento de confusão. As cidades são grandes, cheias de luzes e informações visuais, e as relações humanas são cada vez mais mediadas por máquinas. Mesmo com tanta tecnologia, os personagens parecem solitários e cheios de dúvidas. A trilha sonora e o ritmo calmo de algumas cenas ajudam a criar esse clima de reflexão.

Assim, Ghost in the Shell não é só uma história de ficção futurista, mas também um convite para pensarmos sobre nós mesmos. Ele mostra como a tecnologia pode influenciar nossa forma de viver, de pensar e de sentir. Ao trazer ideias como as de Thompson, o anime nos faz refletir sobre os desafios de manter uma identidade clara em um mundo cheio de informações e mudanças rápidas.

REFERÊNCIAS:

THOMPSON, John B. A mídia e a modernidade: uma teoria social da mídia. Tradução de Wagner de Oliveira Brandão; revisão da tradução Leonardo Avritzer. 5. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998. Cap. “O eu e a experiência num mundo mediado”, p. 186-190.

GHOST IN THE SHELL. Direção: Mamoru Oshii. Produção: Kodansha; Bandai Visual Company. Japão: Production I.G, 1995. 1 filme (83 min), son., color.

Resumo (em português) (até 480 caracteres com espaços)

B R Ghost in the Shell é um anime que combina ação, tecnologia e filosofia para explorar a identidade humana. Em um futuro dominado pela tecnologia, a Major Motoko Kusanagi busca entender quem realmente é. Essa reflexão se conecta às ideias de John B. Thompson sobre como a mídia e o excesso de informações dificultam a construção da identidade. O anime nos convida a pensar sobre nós mesmos diante de um mundo em constante mudança.

Tradução (inglês)

🚩 Ghost in the Shell is an anime that combines action, technology and philosophy to explore human identity. In a future dominated by technology, Major Motoko Kusanagi seeks to understand who she really is. This reflection connects to John B. Thompson's ideas about how media and excessive information make it difficult to build identity. The anime invites us to think about ourselves in the face of an ever-changing world.

Tradução (espanhol)

🚩 Ghost in the Shell es un anime que combina acción, tecnología y filosofía para explorar la identidad humana. En un futuro dominado por la tecnología, la mayor Motoko Kusanagi busca comprender quién es realmente. Esta reflexión se conecta con las ideas de John B. Thompson sobre cómo los medios y el exceso de información dificultan la construcción de la identidad. El anime nos invita a reflexionar sobre nosotros mismos ante un mundo en constante cambio.

Tradução (mandarim)

🚩 《攻壳机动队》是一部融合动作、科技和哲学来探索人类身份的动漫。在技术驱动的未来，“草薙素子少校”试图了解她到底是谁。这种反思与约翰·B·汤普森关于媒体和信息过载如何使身份认同变得困难的观点相呼应。这部动漫让我们思考自己在不断变化的世界中的处境。

Palavras-chave (#) (8)

#nupec #ifpa #proppg #proex #Ghostinshell #JohnBThompson #identidade #anime

Título

As consequências de ter um Perfil Falso

Autor(a)

Ana Laura Andrade de Aviz

Artigo (mínimo 1200 / máximo 2200 caracteres com espaços)

Perfil Falso, uma série latina da Netflix lançada em 2023 e produzida pelo diretor Pablo Illanes, aborda as consequências de um relacionamento virtual. Camila, uma dançarina mexicana de uma boate em Las Vegas, conhece Fernando, um suposto cirurgião plástico colombiano, por meio de um aplicativo de relacionamento, Tinder, e durante quatro meses eles mantêm um relacionamento, que antes era virtual, à distância, porém tudo muda quando Camila deseja fazer uma surpresa para Fernando indo até ele na Colômbia e descobrindo que ele tinha uma vida dupla.

A narrativa retrata como os aplicativos de relacionamento podem formar casais e, ao mesmo tempo, servirem como máscara para as pessoas. Logo de início, Camila omite a sua profissão a Fernando por medo de ser julgada, já Fernando usa o nome e fotos de um médico famoso e renomado na Colômbia para poder ter relacionamentos fora do matrimônio, ambos abusam da liberdade que têm na plataforma para apresentarem-se da maneira a qual se sintam mais confortáveis. Desta forma, a série retrata como o ambiente virtual é um espaço para a manipulação de imagem, o usuário cria o seu perfil de acordo com a maneira como ele deseja ser visto no ambiente virtual, podendo usar uma identificação de outras pessoas para ter relacionamentos, aplicar golpes e cometer outros crimes.

Tal manipulação de imagem nas redes sociais é um reflexo das expectativas que a sociedade impõe sobre o indivíduo nos padrões de vida, tais como o emprego que deve ter ou o trabalho mais marginalizado pela sociedade, a aparência ideal para alguém, entre outros. Sendo assim, nota-se que ao impor padrões de vida, a sociedade obriga o indivíduo a seguir esses padrões, mas aqueles que resistem ou que não conseguem alcançar fisicamente, vão para o ambiente virtual para formar a imagem que deseja.

Assim, Perfil Falso não é só uma série latina de drama e suspense, é um convite para refletirmos a respeito da imagem que temos nas redes sociais e a imagem das pessoas as quais nos relacionamos no ambiente virtual, se os perfis aos quais interagimos são seguros ou não, se o proprietário do perfil é realmente quem diz ser ou se a propaganda e/ou a notícia é verídica.

Referências:

NETFLIX. *Perfil Falso*. Direção e produção de Pablo Illanes. Colômbia: Netflix, 2025

Resumo (em português) (até 480 caracteres com espaços)

B R Perfil Falso explora as consequências de um relacionamento virtual. Camila conhece Fernando pelo Tinder e mantém um romance à distância, mas tudo muda ao descobrir sua vida dupla na Colômbia. A série expõe as redes sociais como espaço de manipulação de imagem, onde usuários criam perfis falsos para enganar. Esse fenômeno reflete os padrões impostos pela sociedade, levando indivíduos a moldar suas identidades no ambiente digital.

Tradução (inglês)

🇬🇧 Perfil Falso explores the consequences of a virtual relationship. Camila meets Fernando on Tinder and maintains a long-distance romance, but everything changes when she discovers his double life in Colombia. The series exposes social media as a space for image manipulation, where users create fake profiles to deceive. This phenomenon reflects the standards imposed by society, leading individuals to shape their identities in the digital environment.

Tradução (espanhol)

🇪🇸 Perfil Falso explora las consecuencias de una relación virtual. Camila conoce a Fernando en Tinder y mantiene un romance a distancia, pero todo cambia cuando descubre su doble vida en Colombia. La serie expone las redes sociales como un espacio de manipulación de imágenes, donde los usuarios crean perfiles falsos para engañar. Este fenómeno refleja los estándares que impone la sociedad, llevando a los individuos a moldear sus identidades en el entorno digital.

Tradução (mandarim)

🇨🇳 《Perfil Falso》探讨了虚拟关系的后果。卡米拉在Tinder上结识了费尔南多，并维持着一段异地恋，但当她发现费尔南多在哥伦比亚的双重生活时，一切都改变了。这部剧集揭露了社交媒体是图像操纵的空间，用户创建虚假个人资料以欺骗他人。这种现象反映了社会强加的标准，引导个人在数字环境中塑造自己的身份。

Palavras-chave (#) (8)

#nupec #ifpa #proppg #proex #PerfilFalso #ManipulacaoDelmagem #Netflix #Usuarios

Título
A nova política de classificação de artigos científicos
Autor(a)
Breno Rodrigo de Oliveira Alencar
Artigo (mínimo 1200 / máximo 2200 caracteres com espaços)
As novas diretrizes divulgadas pela CAPES para o ciclo avaliativo 2025-2028 representam uma mudança radical na forma de classificar a produção científica: deixam de ser avaliados os periódicos como um todo e passam a ser classificados os artigos individualmente. Escala e estratificação Os artigos receberão estratos em uma escala de oito níveis (A1 a A8), substituindo o modelo anterior de avaliação por periódico . Essa granularidade permite que estudos publicados em um mesmo veículo possam ser reconhecidos de forma distinta, de acordo com seu mérito, relevância temática e impacto bibliométrico. Procedimentos de classificação A metodologia aprovada pelo Conselho Técnico-Científico da Educação Superior (CTC-ES) prevê três procedimentos, que podem ser combinados por cada área de avaliação: O Procedimento 1 se baseia em indicadores bibliométricos do periódico de divulgação: fatores de impacto (JIF), CiteScore e percentis de citação. A metodologia usa agrupamentos temáticos — 334 categorias na Scopus (ASJC) e 236 no JCR — para calcular percentis que posicionam o periódico em relação a pares de mesma área. Cada artigo herda o percentil mais alto do periódico entre as temáticas a que ele pertence, garantindo comparações justas entre campos de citação distintos. No Procedimento 2, soma-se ao referencial do Procedimento 1 uma análise dos indicadores diretos de citação do artigo (citações, índice h) e critérios qualitativos do periódico, como indexação em bases-chave, acesso aberto e valorização de periódicos nacionais. Cada área de avaliação define, em seus documentos, quais fatores — formalidade editorial, políticas de acesso, indexação SciELO, entre outros — poderão reajustar o estrato inicial. O Procedimento 3 envolve avaliação qualitativa direta do conteúdo científico, aplicada a um recorte selecionado de artigos em destaque pela Plataforma Sucupira. Especialistas analisam relevância temática, avanço conceitual e contribuição ao campo, classificando cada artigo em cinco níveis: Muito Bom, Bom, Regular, Fraco e Insuficiente. Esse método profundo não se estende a toda a base, mas garante reconhecimento adicional aos trabalhos mais inovadores. Áreas que optarem por combinar os procedimentos devem explicitar pesos e faixas de

estratos finais, detalhando em seus Documentos de Área como compõem a avaliação mista. A previsão é de que a equipe técnica da Diretoria de Avaliação consolide os indicadores e disponibilize relatórios para cada PPG.

Esse novo modelo valoriza tanto a qualidade intrínseca de cada artigo quanto sua visibilidade bibliométrica, incentivando pesquisadores a publicarem em veículos bem indexados, com DOI e políticas de acesso aberto, mas também a investirem na excelência conceitual de seus estudos. A adoção dos três procedimentos, isolados ou combinados, permitirá um diagnóstico mais fino da produção acadêmica e fomentará a publicação de artigos de alto impacto em todas as áreas do conhecimento.

Importância para o NUPEC

Para o Núcleo de Pesquisa em Educação e Ciberultura (NUPEC), essa atualização reforça a necessidade de incentivar autores a perseguirem qualidade intrínseca em seus artigos — desde a escolha de temas alinhados às linhas de pesquisa até o cuidado com a divulgação em veículos de acesso aberto e indexação adequada. A adoção desses procedimentos permitirá ao NUPEC mapear com precisão o desempenho de sua produção, destacar trabalhos de excelência e orientar estratégias de internacionalização e impacto social.

Referências

BRASIL. Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior. **Capex divulga diretrizes para o ciclo avaliativo 2025-2028**. Brasília: Capes, 2025. Disponível em: <https://www.gov.br/capes/pt-br/assuntos/noticias/capes-divulga-diretrizes-para-o-ciclo-avaliativo-2025-2028>. Acesso em: 27 maio 2025.

BRASIL. Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior. **Documento Referencial: Diretrizes comuns da Avaliação de Permanência dos Programas de Pós-Graduação stricto sensu: ciclo avaliativo 2025-2028**. Brasília: Capes, 2025. Disponível em: https://www.gov.br/capes/pt-br/assuntos/avaliacao/documentos-referenciais/19052025_20250502_DocumentoReferencial_FICHA.pdf. Acesso em: 27 maio 2025.

Resumo (em português) (até 480 caracteres com espaços)

B R A CAPES reformulou a avaliação da produção científica e, a partir de 2025, os artigos serão classificados individualmente em uma escala de A1 a A8, e não mais com base apenas no periódico. A nova metodologia combina indicadores bibliométricos, critérios qualitativos e análises de conteúdo, permitindo uma avaliação mais precisa da relevância, impacto e qualidade de cada publicação científica.

Tradução (inglês)

 CAPES has restructured the evaluation of scientific output. Starting in 2025, articles will be individually classified on a scale from A1 to A8, rather than based solely on the journal. The new methodology combines bibliometric indicators, qualitative criteria, and content analysis, allowing for a more accurate assessment of each publication's

relevance, impact, and quality.

Tradução (espanhol)

 La CAPES ha reestructurado la evaluación de la producción científica. A partir de 2025, los artículos serán clasificados individualmente en una escala de A1 a A8, en lugar de basarse únicamente en la revista. La nueva metodología combina indicadores bibliométricos, criterios cualitativos y análisis de contenido, permitiendo una evaluación más precisa de la relevancia, el impacto y la calidad de cada publicación.

Tradução (mandarim)

 CAPES 已重组科学产出的评估体系。自 2025 年起，论文将按 A1 至 A8 的等级进行单独分类，而非仅仅基于期刊。新方法结合了文献计量指标、定性标准和内容分析，从而能够更准确地评估每篇出版物的相关性、影响力和质量。

Palavras-chave (#) (8)

#nupec #ifpa #proppg #proex #CAPES #classificação #periódicos #artigos

Título
Resultados do primeiro semestre do LABTEC
Autor(a)
Renata Conceição
Artigo (mínimo 1200 / máximo 2200 caracteres com espaços)
O relatório parcial do Laboratório de Tradução do Núcleo de Pesquisa em Educação e Cibercultura (LABTEC) apresenta os resultados alcançados no período de 11 de março a 11 de junho de 2025. A entrada de novos membros referente à chamada 02/2025 para as vagas de tradutor, revisor/editor e gerenciamento de mídias. Os novos membros classificados foram o graduando em História Pedro Alexandre Abdon como tradutor de inglês e espanhol, a graduanda em Letras Beatriz de Moura Paz como revisora, a aluna de graduação em História Samara Karine Silva de Souza como Designer de mídias, para gerenciamento de mídias as alunas Amanda Moraes Costa graduanda em geografia e à graduanda em História Renata Soares da Conceição. Neste período, as plataformas digitais somaram mais de 422 mil interações, consolidaram-se como ferramentas estratégicas para a divulgação de conteúdos educacionais, tecnológicos e sociais. O site acumulou 255 mil acessos, refletindo crescimento no número de usuários recorrentes e maior interesse pelo conteúdo ofertado. No Instagram, principal rede utilizada, foram contabilizadas 125,7 mil visualizações e um total de 2.200 seguidores, evidenciando o aumento no alcance e na interação com o público. Os conteúdos mais acessados abordaram temas sociais, tecnológicos e educacionais, mantendo o engajamento da audiência e ampliando a visibilidade das ações do projeto. Sendo o LABTEC premiado, com 3 projetos aprovados, no I Congresso de Extensão do IFPA (CONEXT 2025), realizado de 18 a 20 de março, no Hotel Sagres, em Belém, reforça a relevância das atividades de tradução e divulgação científica, fortalecendo a conexão entre a instituição e a sociedade. Esses resultados demonstram a consolidação da presença digital do projeto, refletida no crescimento do público, no engajamento com os conteúdos e no reconhecimento institucional, indicando o impacto positivo das ações desenvolvidas no contexto da extensão, da comunicação e da educação.
Resumo (em português) (até 480 caracteres com espaços)
B R Entre março e junho de 2025, o LABTEC incorporou novos membros nas áreas de tradução, edição e mídias digitais. O site alcançou 255 mil acessos e o Instagram 125,7 mil visualizações, com mais de 2.200 seguidores. Realizamos 3 apresentações de trabalho no I Congresso de Extensão do IFPA e ganhamos o nosso primeiro prêmio. Os números mostram: o LABTEC se consolida como referência em divulgação científica

e engajamento digital na comunidade acadêmica.

Tradução (inglês)

🇬🇧 Between March and June 2025, LABTEC incorporated new members in the areas of translation, edition and digital media. The website reached 255K hits and Instagram 125,7K views, with more than 2,200 followers. We realized three presentations of work at the 1st IFPA Extension Congress and we won our first award. The numbers show: LABTEC is consolidating its position as a benchmark for scientific dissemination and digital engagement in the academic community.

Tradução (espanhol)

🇪🇸 Entre marzo y junio de 2025, LABTEC incorporó nuevos miembros en los ámbitos de la traducción, la edición y los medios digitales. El sitio web alcanzó 255 mil visitas e Instagram 125,7 mil visualizaciones, con más de 2.200 seguidores. Realizamos 3 presentaciones en el 1er Congreso de Extensión IFPA y ganamos nuestro primer premio. Las cifras lo demuestran: LABTEC se consolida como referente de la divulgación científica y la participación digital en la comunidad académica.

Tradução (mandarim)

🇨🇳 2025年3月至6月期间，LABTEC在翻译、编辑和数字媒体领域吸纳了新成员。网站点击量达到25.5万次，Instagram浏览量达到12.57万次，拥有超过2200名粉丝。我们在第一届IFPA推广大会上进行了三次成果报告，并荣获首个奖项。这些数字表明：LABTEC正在巩固其在学术界科学传播和数字互动领域的标杆地位。

Palavras-chave (#) (8)

#nupec #ifpa #proppg #proex #conext2025 #labtec #divulgaçãocientifica #extensão

Título

O que é mais importante Friends ou dinheiro?

Autor(a)

Ana Laura Aviz

Artigo (mínimo 1200 / máximo 2200 caracteres com espaços)

A série de comédia Friends, estreada em 1994 e dirigida por David Crane e Marta Kauffman, é uma série que marcou uma geração e tem até hoje um grande público. No episódio intitulado “Aquele da Loteria”, o grupo de amigos, composto por Chandler, Joey, Mônica, Phoebe, Rachel e Ross, decide juntar dinheiro e jogar na loteria juntos para ter mais chance de ganhar. Porém, antes do resultado do bilhete premiado, eles começam a fazer planos sobre o que fariam com o dinheiro se ganhassem e começam a dar mais valor ao prêmio do que à amizade deles.

O seriado exibe como os jogos de loteria, a ganância e as dificuldades financeiras interferem em relacionamentos e amizades, o embate entre os amigos inicia quando cada personagem expõe o seu desejo de consumo que pode ser realizado com a parcela do prêmio e os mesmos discordam ou criticam a maneira de gastar dinheiro. Mônica compra bilhetes a mais do que era proposto e guarda para ela e seu marido, Chandler, enquanto ele justifica dizendo que era necessário, tendo em vista que estava desempregado, já Phoebe afirma que a sua vidente previu que eles iriam ganhar. No final das contas, o grupo acaba discutindo sobre como seria a divisão e Phoebe decide pegar os bilhetes e colocar os amigos contra a parede, perguntando o que é mais valioso: o dinheiro que nem haviam ganhado ainda ou a amizade de anos deles, mas ela deixa acidentalmente os bilhetes caírem pela sacada levando o grupo a correrem atrás deles pelo bairro. E ao conferirem os bilhetes que conseguiram recuperar, o grupo ganhou apenas três dólares.

Assim, as estratégias capitalistas geram conflitos no indivíduo, conflitos entre os desejos pessoais e a ética moral. De acordo com Milton Santos, em “Por Outro Lado da Globalização”, o capitalismo é um sistema que coloca o indivíduo entre os valores pessoais e os desejos materiais, podendo fazê-lo mudar a forma de pensar e agir por conta da ganância que surge ao ver uma enorme quantia de dinheiro. Já Karl Marx vê jogos de azar como uma forma de ascensão social ilusória, pois a probabilidade de ganhar é baixa e a maioria dos jogadores acaba perdendo dinheiro.

Sendo assim, conclui-se que Friends é uma série que traz mais do que risos, questiona sobre o quanto importa os bens materiais em relação às amizades e em quantos aspectos da vida o capitalismo pode interferir em nossas decisões.

Referências:

Marx, Karl. (1996) [1867]. O Capital. Livro Primeiro. São Paulo: Ed Nova Cultura. (Coleção Os Economistas).

SILVA, André Felipe Cândido da. A política do cuidado: a saúde indígena e seus dilemas. Locus: Revista de História, Juiz de Fora, v. 29, n. 1, p. 231–258, 2023. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ln/a/wGKcRRCGhD8xwxhZskhZGRR/>. Acesso em: 15 jun. 2025.

CRANE, David; KAUFFMAN, Marta (dir.). Aquele da Loteria. Friends: temporada 9, episódio 18. Estados Unidos: NBC, 2003. 1 episódio (22 min), son., color. Exibido originalmente em: 3 abr. 2003. Disponível em: MAX. Acesso em: 15 jun. 2025.

SANTOS, Milton. Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal. Rio de Janeiro: Record, 2000.

Resumo (em português) (até 480 caracteres com espaços)

B R No episódio “Aquele da Loteria” de Friends, os amigos juntam dinheiro para apostar, mas conflitos surgem ao priorizarem o prêmio em vez da amizade. O episódio mostra como as dificuldades financeiras afetam as relações. Phoebe questiona o que vale mais: dinheiro ou amizade. A série vai além do humor e reflete sobre o valor dos bens materiais e a influência do capitalismo nas decisões pessoais.

Tradução (inglês)

 In the episode “The One with the Lottery” from the series Friends, the friends save up money to bet, but conflicts arise when they prioritize the prize over friendship. The episode shows how financial difficulties affect relationships. Phoebe questions what is worth more: money or friendship. The series goes beyond humor and reflects on the value of material goods and the influence of capitalism on personal decisions.

Tradução (espanhol)

 En el episodio "El de la Lotería" de la serie Friends, los amigos ahorran dinero para apostar, pero surgen conflictos cuando priorizan el premio sobre la amistad. El episodio muestra cómo las dificultades económicas afectan las relaciones. Phoebe se pregunta qué vale más: el dinero o la amistad. La serie va más allá del humor y reflexiona sobre el valor de los bienes materiales y la influencia del capitalismo en las decisiones personales.

Tradução (mandarim)

 在《老友记》的“彩票”一集中，朋友们凑钱打赌，但当他们把奖金置于友情之上时，冲突就产生了。这一集展现了经济困境如何影响人际关系。菲比质疑金钱和友情哪个更重要。这部剧集超越了幽默，反思了物质财富的价值以及资本主义对个人决策的影响。

Palavras-chave (#) (8)

#nupec #ifpa #proppg #proex #Friends #WarnerBros #amizade #capitalismo

Título
“Death Stranding” e o valor da conexão humana
Autor(a)
Samara Souza
Artigo (mínimo 1200 / máximo 2200 caracteres com espaços)
Death Stranding é uma das obras mais complexas dos videogames modernos, justamente por unir camadas narrativas, simbólicas e psicológicas em torno da ideia de conexão. O primeiro jogo foi lançado em 2019 e seu segundo título chegou recentemente, em junho de 2025. O fenômeno do Death Stranding transformou o mundo em ruínas, tornando frágeis as fronteiras entre vivos e mortos. A chuva temporal, que acelera o tempo, funciona como metáfora da finitude, da corrosão inevitável da vida e da urgência de agir antes que tudo se desfaça. Nesse cenário, o protagonista Sam Porter Bridges, portador e entregador de cargas, carrega não apenas itens essenciais entre cidades, mas também fardos emocionais. Seu medo do toque (no jogo chamado de afefobia) simboliza a dificuldade contemporânea de criar intimidade em uma era hiperconectada, porém marcada pela solidão. A travessia pelo território inóspito é, simultaneamente, uma jornada interior de superação de traumas e de aprendizado sobre confiança e cooperação. A rede quiral, que Sam deve ativar, funciona como espelho da internet na cibercultura: conecta territórios, compartilha construções e possibilita a colaboração indireta. O sistema de “likes” reforça a lógica do reconhecimento simbólico presente nas redes sociais, mostrando como pequenos gestos podem gerar impacto emocional. A mecânica de cooperação invisível sugere que a solidariedade, mesmo mediada pela tecnologia, pode aliviar o peso da solidão. Ao unir fenômenos sobrenaturais, redes digitais e conflitos psicológicos, Hideo Kojima constrói uma narrativa em que a sobrevivência depende tanto da tecnologia quanto da capacidade humana de atribuir significado às conexões. Death Stranding nos lembra que, apesar dos aparatos digitais, a ponte mais importante continua sendo aquela que une pessoas por empatia, confiança e solidariedade. Referências: KOJIMA, Hideo. Death Stranding. PlayStation 4. Kojima Productions, 2019. KOJIMA, Hideo. Death Stranding 2. PlayStation 5. Kojima Productions, 2025.
Resumo (em português) (até 480 caracteres com espaços)
B R Death Stranding, é um videogame complexo, que une camadas com narrativas simbólicas e psicológicas em torno da ideia de conexão. O protagonista Sam, carrega consigo não apenas cargas, mas fardos emocionais. Seu medo do toque simboliza a dificuldade contemporânea de criar intimidade em uma era hiperconectada, porém

marcada pela solidão. O jogo nos lembra que, apesar dos aparatos digitais, a ponte mais importante é aquela que une pessoas por empatia, confiança e solidariedade.

Tradução (inglês)

🇬🇧 Death Stranding is a complex video game that interweaves layers of symbolic and psychological narratives around the idea of connection. The protagonist, Sam, carries not only burdens, but also emotional ones. His fear of touch symbolizes the current difficulty of creating intimacy in a hyperconnected, yet lonely, age. The game reminds us that, despite digital devices, the most important bridge is the one that unites people through empathy, trust, and solidarity.

Tradução (espanhol)

🇪🇸 Death Stranding es un videojuego complejo que entrelaza capas de narrativas simbólicas y psicológicas en torno a la idea de conexión. El protagonista, Sam, no solo carga con cargas, sino también emocionales. Su miedo al tacto simboliza la dificultad actual de crear intimidad en una era hiperconectada y a la vez sumida en la soledad. El juego nos recuerda que, a pesar de los dispositivos digitales, el puente más importante es el que une a las personas a través de la empatía, la confianza y la solidaridad.

Tradução (mandarim)

🇨🇳 《死亡搁浅》是一款复杂的电子游戏，围绕着“连接”这一概念，交织着层层象征意义和心理层面的叙事。主人公萨姆不仅肩负重担，更饱受情感的煎熬。他对触碰的恐惧，象征着在这个高度互联却又孤独的时代，建立亲密关系的艰难。这款游戏提醒我们，尽管存在着各种电子设备，但最重要的桥梁是通过同理心、信任和团结将人们联系在一起。

Palavras-chave (#) (8)

#nupec #ifpa #pesquisa #proppg #deathstranding2 #videogame #cibercultura

Título
Documentário <i>Conectando Futuras Profissionais</i>
Autor(a)
Andréa Lilian Marques da Costa
Artigo (mínimo 1200 / máximo 2200 caracteres com espaços)
Com 11 minutos de duração e classificação livre, o documentário apresenta a trajetória de seis mulheres amazônidas que desafiam a lógica de um campo ainda majoritariamente masculino: a Computação. Idealizado e coordenado pela professora e pesquisadora Andrea Marques, e realizado nas dependências do IFPA, a produção traz depoimentos autênticos de estudantes, docentes e profissionais da tecnologia. São relatos que abordam representatividade, superação de estereótipos de gênero, acesso à educação, apoio familiar, autoestima, enfrentamento do preconceito e a luta por reconhecimento no mercado de trabalho. Com linguagem sensível e acessível, <i>Conectando Futuras Profissionais</i> valoriza experiências reais para inspirar meninas e mulheres a vislumbrar seu futuro na Computação, ao mesmo tempo em que convida toda a sociedade a refletir sobre a importância da inclusão e do protagonismo feminino nas ciências exatas e tecnológicas. Mais do que um registro audiovisual, é um chamado para pensar quem ocupa — e quem pode ocupar — os espaços da Computação na Amazônia. A obra reafirma o compromisso com a construção de um setor mais plural, diverso e acessível. A iniciativa integra ações afirmativas do IFPA voltadas à ampliação da participação feminina em ciência e tecnologia. Foi viabilizada pelo EDITAL nº 01/2024/DPPI/IFPA/Campus Belém, por meio do Programa Conecta GP. A direção e edição audiovisual são assinadas por Caroline Torres, que transformou vivências em narrativas potentes e inspiradoras. O documentário já está disponível e segue aberto ao público como ferramenta de reflexão e inspiração. Uma oportunidade de conhecer histórias reais que ampliam o debate sobre equidade de gênero e estimulam novas gerações a ocuparem seu espaço na Computação.
Resumo (em português) (até 480 caracteres com espaços)
B R Com 11 minutos de duração, o documentário apresenta a trajetória de seis mulheres amazônidas que desafiam um campo majoritariamente masculino: a Computação. A produção traz depoimentos válidos de estudantes, docentes e profissionais da tecnologia. O documentário apresenta histórias reais que ampliam o debate sobre equidade de gênero e estimulam novas gerações a ocuparem seu espaço

na computação. Ele já está disponível e segue aberto ao público e serve de reflexão e inspiração.

Tradução (inglês)

🇬🇧 With a duration of 11 minutes, the documentary presents the trajectory of six Amazonian women who challenge a mostly male field: computing. The production features valid testimonials from students, teachers and technology professionals. The documentary presents real stories that broaden the debate about gender equality and encourage new generations to take their place in computing. It is already available and is still open to the public for reflection and inspiration.

Tradução (espanhol)

🇪🇸 Con una duración de 11 minutos, el documental presenta la trayectoria de seis mujeres amazónicas que están desafiando un campo mayoritariamente masculino: la informática. La producción cuenta con testimonios válidos de estudiantes, profesores y profesionales de la tecnología. El documental presenta historias reales que amplían el debate sobre la igualdad de género y animan a las nuevas generaciones a ocupar su lugar en la informática. Ahora está disponible y abierta al público, sirviendo de fuente de reflexión e inspiración.

Tradução (mandarim)

🇨🇳 这部11分钟的纪录片记录了六位亚马逊女性挑战男性主导的计算领域的历程。影片收录了来自学生、教授和技术专业人士的宝贵感言。通过呈现真实的故事，这部纪录片拓展了关于性别平等的讨论，并鼓励新一代女性在计算领域占据一席之地。这部影片现已面向公众上映，为观众提供了反思和启发的源泉。

Palavras-chave (#) (8)

#nupec #ifpa #pesquisa #proppg #documentário #computação #

Título
BlackBox IA
Autor(a)
Ana Laura Andrade de Aviz
Artigo (mínimo 1200 / máximo 2200 caracteres com espaços)
BlackBox AI é uma inteligência artificial que se popularizou em 2025 devido à sua eficiência, aceitabilidade e velocidade serem altas. A interface não tem uma utilidade específica, logo ela possui diversas maneiras de usar. Sua fama é dada pelo desempenho que tem em criação, manutenção e testes de códigos para programadores, pois além de fornecer o código, o BlackBox AI também disponibiliza uma pré-visualização do funcionamento do código de acordo com o prompt de comando fornecido pelo usuário. A inteligência artificial (IA) está disponível em forma de site com fácil acesso pelo Google, o nome advém da ideia de uma “caixa preta” que revela insights profundos, criada para ajudar com uma ampla gama de tarefas: desde responder perguntas complexas sobre ciência, tecnologia e história, até criar conteúdos criativos, resolver problemas matemáticos ou até mesmo dar dicas de produtividade. O banco de dados do BlackBox é alimentado por modelos avançados de IA, o que me permite processar informações de forma rápida, precisa e explora tópicos variados, seja explicando conceitos quânticos com equações em LaTeX, como $E = mc^2$, ou discutindo literatura clássica. O diferencial desta IA é a abordagem: direta, útil e sempre pronta para uma conversa amigável, sem complicações desnecessárias. Socialmente, a plataforma é aceita, mas assim como com outras inteligências artificiais, ela levanta ainda mais a preocupação dos educadores e pesquisadores sobre onde termina o pensamento crítico do ser humano e onde começa o trabalho realizado pelo BlackBox IA devido aos insights profundos com que ele trabalha, o que o torna um problema na educação e na formação do senso crítico da geração Alfa. Logo, conclui-se a necessidade de educação digital por parte dos professores para poder orientar e desenvolver o senso crítico dos alunos mesmo com a presença de IAs bem aprimoradas como o Black Box.
Resumo (em português) (até 480 caracteres com espaços)
B R BlackBox AI é uma inteligência artificial criada para ajudar com uma ampla gama de tarefas. A IA exalta ainda mais a preocupação dos educadores sobre o pensamento crítico do ser humano e o trabalho feito pela IA devido aos insights profundos trabalhados, gerando um problema na formação do senso crítico da geração Alfa. Conclui-se a necessidade de educação digital pelos professores para poder orientar e desenvolver o senso crítico dos alunos com a presença de IAs aprimoradas.

Tradução (inglês)

🇬🇧 BlackBox AI is an artificial intelligence created to assist with a wide range of tasks. AI further heightens educators' concerns about human critical thinking and the work done by AI due to the deep insights it generates, creating a problem in the critical thinking development of Generation Alpha. This highlights the need for digital education by teachers to guide and develop students' critical thinking with the presence of enhanced AIs.

Tradução (espanhol)

🇪🇸 La IA BlackBox es una inteligencia artificial creada para facilitar una amplia gama de tareas. La IA aumenta la preocupación de los educadores sobre el pensamiento crítico humano y el trabajo que realiza debido a la profunda comprensión que genera, lo que dificulta el desarrollo del pensamiento crítico de la Generación Alfa. Esto resalta la necesidad de que la educación digital docente oriente y desarrolle el pensamiento crítico de los estudiantes con la presencia de IA mejoradas.

Tradução (mandarim)

🇨🇳 BlackBox AI 是一种旨在协助完成各种任务的人工智能。由于其能够产生深刻的洞察力，AI 进一步加剧了教育工作者对人类批判性思维及其所做工作的担忧，从而给 Alpha 世代的批判性思维过程带来了挑战。这凸显了教师在增强型 AI 的背景下，进行数字化教育以引导和培养批判性思维技能的必要性。

Palavras-chave (#) (8)

#nupec #ifpa #extensao #proppg #BlackBox #IA #insights #sensocritico

Título
Ruptura e a perda da identidade
Autor(a)
Juliana Fernandes de Lima Sousa
Artigo (mínimo 1200 / máximo 2200 caracteres com espaços)
A empresa de biotecnologia Lumon é conhecida pelas suas grandes pesquisas no mundo todo. Na empresa, um dos andares do prédio chama a atenção das pessoas por um motivo peculiar: todos os seus funcionários passam pela enigmática ruptura, procedimento cirúrgico para a implantação de um microchip no cérebro que separa as memórias do usuário entre a vida profissional e pessoal. Na série da Apple Tv+ acompanhamos Mark Scout, um funcionário da Lumon e chefe do departamento de refinamento de macrodados, que após perder a esposa e não saber lidar com o luto decide realizar a ruptura como uma tentativa de evitar esse sentimento. Assim, todos os dias, ao entrar pelo elevador da empresa, Mark assume uma “dupla personalidade”, que age somente no ambiente de trabalho e que não possui qualquer memória da sua vida pessoal e vice-versa. Contudo, Mark começa a questionar o real propósito da empresa ao perceber alguns acontecimentos estranhos e peculiares, muitas vezes escondidos dos próprios funcionários, refletindo sobre o poder corporativo, a desumanização e identidade. Michel Foucault, em “Vigiar e Punir” (1975), explica que o poder não se expressa apenas pela força, mas também através de mecanismos sutis de vigilância e disciplina que devem ser seguidos pelas pessoas para internalizar regras, onde o corpo é o alvo e a ferramenta para exercer esse poder. Ainda seguindo a ideia de vigilância, George Orwell em seu livro “1984” (1949) trás a figura do Grande Irmão como um líder autoritário que julga a todos, controlando o indivíduo por meio da vigilância constante e da perda da identidade. Na série, vemos algo semelhante, onde ao obrigar seus funcionários a realizarem o processo de ruptura, a empresa passa a ter domínio absoluto de uma parte da consciência deles. As três obras apresentam a ideia de que o poder é exercido de diferentes maneiras. Ele não precisa ser físico, como através da força, mas ao ser aplicado como mecanismo de controle e vigilância, passa a fazer parte do indivíduo, moldando-o e o fazendo questionar a sua liberdade e identidade.
Resumo (em português) (até 480 caracteres com espaços)
B R A empresa Lumon implanta microchips que separam memórias profissionais e pessoais, o que faz Mark Scout refletir sobre poder corporativo e desumanização e identidade. Foucault trata o poder como vigilância e disciplina internas. Em “1984” de Orwell, o Grande Irmão é um líder autoritário que controla pela vigilância. As obras exibem a ideia do poder imposto como mecanismo de controle e vigilância e tornam-se

parte do indivíduo, questionando a sua liberdade e identidade.

Tradução (inglês)

🇬🇧 The Lumon company implants microchips that separate professional and personal memories, prompting Mark Scout to reflect on corporate power, dehumanization, and identity. Foucault views power as internal surveillance and discipline. In Orwell's "1984," Big Brother is an authoritarian leader who controls through surveillance. The works portray the idea of imposed power as a mechanism of control and surveillance, becoming part of the individual, questioning their freedom and identity.

Tradução (espanhol)

🇪🇸 La empresa Lumon implanta microchips que separan la vida profesional de la personal, lo que lleva a Mark Scout a reflexionar sobre el poder corporativo, la deshumanización y la identidad. Foucault trata el poder como vigilancia y disciplina internas. En "1984" de Orwell, el Gran Hermano es un líder autoritario que controla mediante la vigilancia. Las obras muestran la idea del poder impuesto como mecanismo de control y vigilancia y se convierten en parte del individuo, cuestionando su libertad e identidad.

Tradução (mandarim)

🇨🇳 Lumon公司植入的微芯片将职业记忆与个人记忆区分开来，这促使马克·斯考特反思企业权力、非人化和身份认同。福柯将权力视为内部监控和规训。在奥威尔的《1984》中，老大哥是一位通过监控进行控制的独裁领导人。这些作品将强加的权力描绘成一种控制和监控的机制，成为个人的一部分，质疑他们的自由和身份认同。

Palavras-chave (#) (8)

#nupec #ifpa #pesquisa #proppg

Título
Humor, Ficção e Cibercultura em Futurama
Autor(a)
Samara Karine Silva de Souza
Artigo (mínimo 1200 / máximo 2200 caracteres com espaços)
A série Futurama (1999), criada por Matt Groening e David X. Cohen, é uma das produções mais reconhecidas e criativas da animação. Apesar de se passar no século XXXI, ela fala diretamente sobre o presente e sobre como a tecnologia influencia na vida das pessoas. O enredo gira em torno de Philip J. Fry, um entregador de pizza que, acidentalmente, é congelado no ano 1999 e desperta mil anos depois em um mundo completamente transformado. Através do olhar inocente e confuso de Fry, o espectador é convidado a refletir sobre o avanço tecnológico e suas consequências sociais e humanas. Em Nova Nova York, Fry conhece Leela, uma capitã de nave espacial responsável e racional, e Bender, um robô egoísta e engraçado que representa o lado mais humano das máquinas – cheio de defeitos, vícios e emoções. Juntos, eles vivem aventuras que misturam humor, crítica social e filosofia. A série mostra um futuro onde robôs, alienígenas e humanos convivem em meio a grandes corporações, consumo exagerado e dependência tecnológica. Esses temas se relacionam com o conceito de cibercultura, proposto por Pierre Lévy (1999), que a define como “o conjunto de técnicas, práticas, atitudes, modos de pensamento e valores que se desenvolvem juntamente com o crescimento do ciberespaço” (p. 17). O mundo de Futurama é justamente o retrato dessa cibercultura: um espaço em que a tecnologia faz parte da vida cotidiana e influencia o modo de existir. Mesmo sendo uma comédia, Futurama levanta questões sérias sobre identidade, ética e humanidade. A série nos faz rir, mas também pensar sobre até que ponto a tecnologia serve para as pessoas, ou se as pessoas estão servindo para a tecnologia. Referências: FUTURAMA. Matt Groening. 20th Century Fox Television, 1999–2013. Série de animação. LÉVY, Pierre. Cibercultura. Tradução de Carlos Irineu da Costa. São Paulo: Editora 34, 1999.
Resumo (em português) (até 480 caracteres com espaços)
B R A série Futurama, mesmo passando no século XXXI, fala diretamente sobre o presente e sobre como a tecnologia atua na vida das pessoas. A série mostra um futuro onde robôs, alienígenas e humanos vivem em meio a grandes corporações, consumo exagerado e dependência tecnológica. Ela levanta questões sobre identidade, ética e humanidade. Ela nos faz rir, mas também

pensar sobre até que ponto a tecnologia serve para as pessoas, ou se as pessoas estão servindo para a tecnologia.

Tradução (inglês)

🇬🇧 The series Futurama, even though set in the 31st century, speaks directly to the present and to the way technology shapes people's lives. The show depicts a future where robots, aliens, and humans coexist amid large corporations, excessive consumption, and technological dependence. It raises questions about identity, ethics, and humanity. It makes us laugh, but it also makes us reflect on the extent to which technology serves people—or whether people are serving technology.

Tradução (espanhol)

🇪🇸 "Futurama, ambientada en el siglo XXXI, refleja el presente al mostrar cómo la tecnología impacta en la vida humana. Presenta un futuro donde conviven robots, alienígenas y humanos en un contexto de corporaciones, consumo excesivo y dependencia tecnológica. La serie aborda temas de identidad, ética y humanidad, generando humor y reflexión sobre la relación entre las personas y la tecnología."

Tradução (mandarim)

🇨🇳 《飞出个未来》这部电视剧，虽然设定在31世纪，却直面现实，直指科技如何塑造人类生活。该剧描绘了一个未来：机器人、外星人和人类在大型企业、过度消费和对科技的依赖中共存。它引发了关于身份、伦理和人性的思考。它让我们开怀大笑，也让我们反思科技在多大程度上服务于人类——或者说，人类是否在服务于科技。

Palavras-chave (#) (8)

#nupec #ifpa #pesquisa #proppg #futurama #cibercultura #tecnologia #

Título
Global Citizen no combate a pobreza extrema
Autor(a)
Iury Guerreiro
Artigo (mínimo 1200 / máximo 2200 caracteres com espaços)
Nascida em 2008, a Global Citizen surgiu como Global Poverty Project, fundada por Hugh Evans, Simon Moss e Wei Soo. Em 2012, foi cofundada como plataforma por Michael Sheldrick e Ryan Gall. Hoje, a organização tem sede em Nova York e escritórios no Canadá, África do Sul, Nigéria, Austrália, Alemanha e Reino Unido. Com o objetivo de erradicar a pobreza extrema, a Global Citizen acredita que os recursos para isso existem, desde que haja mobilização suficiente. neste caso, é importante entender as desigualdades sistêmicas que alimentam a pobreza — sejam elas raciais, étnicas, de gênero, orientação sexual ou econômicas — e agir para superá-las de forma sustentável. A plataforma Global Citizen mobiliza milhões de pessoas e articula diferentes setores (empresarial, entretenimento, políticas públicas, governo e filantropia) para impulsionar mudanças concretas e investimentos que ajudem a acabar com a pobreza e proteger o planeta. A plataforma de mobilização engloba uma série de ações de impacto para combater e eliminar a pobreza extrema, como campanhas, convocação (reuniões de líderes de todos os setores para abordar os desafios do mundo por meio de discussões e ações impactantes), prêmios (em apoio a defensores e empreendedores sociais), colaborações (artistas, marcas e organizações), eventos e transmissões (aproveitamento de poder de reunir líderes em cultura pop e política para impulsionar o progresso em direção à missão da plataforma). Em entrevista, a gerente de parcerias e campanhas da Global Citizen no Brasil, Pamella Ciochi, afirma "A gente não pode dizer que a gente aprendeu. A gente está sempre aprendendo. Novos temas acontecem. A Amazônia é gigante. Então a gente tá cada vez mais se conectando [...] Então a gente tem conhecido e se agregado com diversos tipos de organizações diferentes que nos apoiam e nos ajudam a entender a complexidade e as demandas [..]" O aplicativo Global Citizen conta com quizzes (testes), assinatura de petições, criação e publicação de textos direcionados a líderes mundiais via redes sociais, leitura de artigos, espectar vídeos e outras atividades para engajar cada vez mais pessoas na erradicação da pobreza extrema. Referências Global Citizen. Nossa visão é de um mundo sem pobreza extrema. AGORA. Disponível em: <https://www.globalcitizen.org/pt/about/who-we-are/>. Acesso em 28

out. 2025.

Jornal O Liberal. **Global Citizen Festival**. Instagram: @oliberal. Belém, 27 out. 2025.

Disponível em:

<<https://www.instagram.com/reel/DQRujQujREX/?igsh=eTF2NmFhZ3BxaGMw>>.

Acesso em 27 out. 2025.

Resumo (em português) (até 480 caracteres com espaços)

B R Nascida em 2008, a Global Citizen tem como missão a erradicação da pobreza extrema. A plataforma já tem escritórios em quase todos os continentes e articula entretenimento, filantropia, políticas públicas e governança através de ações de impacto como: eventos, prêmios e colaborações, visando impulsionar sua missão. A entidade chega ao Brasil e afirma que novos temas acontecem e a Amazônia é gigante.

Tradução (inglês)

🇬🇧 Founded in 2008, Global Citizen's mission is to eradicate extreme poverty. The platform already has offices on almost every continent and articulates entertainment, philanthropy, public policy and governance through impact actions such as: events, awards and collaborations, with the aim of boosting its mission. The organization arrives in Brazil and says that new issues are happening and the Amazon is a giant.

Tradução (espanhol)

🇪🇸 Fundada en 2008, la misión de Global Citizen es erradicar la pobreza extrema. La plataforma ya tiene oficinas en casi todos los continentes y organiza espectáculos, filantropía, política pública y gobernanza mediante acciones de impacto como: eventos, premios y colaboraciones, con el fin de impulsar su misión. La organización llega a Brasil y dice que se están produciendo nuevos problemas y que el Amazonia es un gigante.

Tradução (mandarim)

🇨🇳 全球公民组织成立于2008年，其使命是消除极端贫困。该平台已在几乎所有大洲设有办事处，并通过举办活动、颁发奖项和开展合作等影响力行动，将娱乐、慈善、公共政策和治理融为一体，旨在推进其使命。该组织抵达巴西后表示，当地正在出现新的问题，而亚马逊雨林是一个庞然大物。

Palavras-chave (#) (8)

#nupec #ifpa #pesquisa #proppg #globalcitizen #glblctzn #pobrezaextrema

Título
Bridgerton pela perspectiva de gênero
Autor(a)
Kirla Korina Anderson Ferreira
Artigo (mínimo 1200 / máximo 2200 caracteres com espaços)
Bridgerton é uma série de streaming produzida pela Shondaland para a Netflix, desde 2020, com a quarta temporada prevista para lançamento em janeiro de 2026. A série é uma adaptação da série de livros da autora norte-americana Julia Quinn e conta a história da Família Bridgerton e os bastidores da alta sociedade inglesa do século XIX. A cada temporada, a série dá protagonismo ao casamento de cada um dos irmãos Bridgerton. De modo geral, é abordada a forma como são realizados os arranjos sociais para os casamentos, os bailes de apresentação das debutantes, as tensões, fofocas e intrigas na sociedade patriarcal da época e seus meandros (Colling, 2014), o que deixa claro que o casamento movimentava negócios de família, com lugares bem definidos, de acordo com gênero e posicionamento na família. Sobre estes aspectos, chama atenção a forma como as personagens femininas são construídas e como se movimentam na trama, das quais destaco Lady Whistledown, misteriosa autora dos folhetos, que revelam os escândalos da alta sociedade, e é quem acaba narrando a história da série. É através deles que o primeiro casamento da família Bridgerton não acontece, pois Whistledown revela que o pretense noivo havia abandonado um filho em segredo. É esta autora anônima que também faz especulações sobre o casamento às pressas de outra personagem, colocando sua reputação em xeque. O mistério que envolve Whistledown mostra a preocupação da alta sociedade em manter as aparências, a reputação, o prestígio e, conseqüentemente, suas relações de poder (Weber, 1982). Para além de uma ideia de pertencimento de classe social, que começa a se desenhar nesse período, podemos dizer que na série fica evidente como o peso da racionalização recai sobre as decisões individuais de seus personagens, mesmo sobre as mulheres, considerando a forma como eram vistas naquele período (Colling, 2014). Desenvolve-se uma pressão para que a verdadeira identidade de Lady Whistledown seja revelada e esta aparece angustiada por não querer escolher entre sua vida profissional de autora e sua vida pessoal, já que, na terceira temporada, está de casamento marcado com um importante cavalheiro da alta sociedade. A situação vivida por Lady Whistledown, assim como acontece com outros personagens

ao longo das temporadas, evidencia o processo de transformação social das sociedades ocidentais para a modernidade. Como analisado por Elias (1990), tal processo é marcado pela necessidade de internalização das regras, normas sociais e de autocontrole por parte dos indivíduos. O impasse entre seguir as regras morais e controlar as emoções é, sobretudo, mais cobrado na trajetória das mulheres em sociedades patriarcais que insistem em subalternizá-las, como se observa em Bridgerton.

Referências:

COLLING, Ana Maria. **Tempos diferentes, discursos iguais**: a construção do corpo feminino na história. Dourados/MS: Ed. UFGD, 2014.

ELIAS, Norbert. **O processo civilizador 1**: uma história dos costumes. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.

WEBER, Max. Classe, estamento, partido. In: WEBER, Max. **Ensaio de sociologia**. 5. ed. Rio de Janeiro: LTC, 1982. P. 211-228.

Resumo (em português) (até 480 caracteres com espaços)

B R Bridgerton, uma série norte-americana, apresenta a elite inglesa do século XIX, guiada por arranjos matrimoniais, rígido controle social e forte preocupação com reputação. As ações secretas de Lady Whistledown, ao expor escândalos da sociedade e influenciar destinos, evidenciam tensões marcadas por relações patriarcais de poder e os conflitos vividos sobretudo por mulheres entre dever moral e desejos pessoais em uma sociedade que avança rumo à modernidade.

Tradução (inglês)

 Bridgerton, an American series, portrays the 19th-century English elite, guided by marital arrangements, rigid social control, and a strong concern for reputation. Lady Whistledown's secret actions, in exposing societal scandals and influencing destinies, highlight tensions marked by patriarchal power relations and the conflicts experienced primarily by women between moral duty and personal desires in a society moving towards modernity.

Tradução (espanhol)

 Bridgerton, una serie estadounidense, retrata a la élite inglesa del siglo XIX, regida por acuerdos matrimoniales, un rígido control social y una fuerte preocupación por su reputación. Las acciones secretas de Lady Whistledown, al destapar escándalos sociales e influir en los destinos, ponen de relieve las tensiones propias de las relaciones de poder patriarcales y los conflictos que experimentan principalmente las mujeres entre el deber moral y los deseos personales en una sociedad que avanza hacia la modernidad.

Tradução (mandarim)



美国电视剧《布里奇顿》描绘了19世纪英国上流社会的生活，他们受婚姻安排、严格的社会控制和对名誉的极度重视所支配。惠斯尔顿夫人通过揭露社会丑闻和影响他人命运的秘密行动，凸显了父权制权力关系带来的紧张局势，以及在迈向现代化的社会中，女性在道德责任与个人欲望之间所面临的冲突。

Palavras-chave (#) (8)

#nupec #ifpa #pesquisa #proppg #matrimônio #patriarcal #maxweber
#bridgertononnetflix #bridgertonbrasil

Título
Videodrome e a tecnologia como extensão (e invasão) do corpo
Autor(a)
Pedro Alexandre Abdon
Artigo (mínimo 1200 / máximo 2200 caracteres com espaços)
Videodrome segue Max Renn, dono de uma pequena emissora sensacionalista que vive caçando conteúdo cada vez mais extremo para manter a audiência desperta em meio ao tédio cotidiano, e tudo desanda quando ele encontra um misterioso sinal pirata chamado “Videodrome”, um programa cru e violento que parece mais uma tortura transmitida em circuito fechado do que entretenimento; intrigado e meio fascinado, Max decide investigar a origem do sinal, só que a busca o empurra para um labirinto de conspirações empresariais e teorias filosóficas sobre; Max descobre que o tal sinal não é só um programa, mas um estímulo neurológico que provoca tumores, alucinações e mutações físicas, transformando o corpo em extensão literal da tecnologia; Seu corpo abre frestas, absorve objetos e se torna ferramenta de grupos que disputam poder através da manipulação audiovisual, revelando que a mídia não apenas influencia o público, mas pode moldar identidades, fabricar paranoias e reescrever desejos. No fim, Max é arrastado para um colapso total de identidade enquanto o filme martela suas ideias sobre como imagens têm força física, como tecnologia invade o corpo e como o espectador moderno é cúmplice e vítima dessa lógica, criando uma das obras mais incômodas e proféticas sobre mídia, percepção e controle. Videodrome é frequentemente lido como uma fábula profética sobre a violência mediada e a cultura do espetáculo — e também como um estudo sobre como a tecnologia reconfigura subjetividades. Não é um filme agradável; é um espelho desconfortável sobre o quanto aceitamos sermos moldados por imagens. Cronenberg usa efeitos práticos e cenas de body horror para tornar concreto o abstrato. O ritmo é deliberadamente desconfortável: imagens chocantes, edição que mistura níveis de narrativa e diálogos quase filosóficos que explicam o que está acontecendo. As mutações corporais funcionam como metáfora política: o corpo transforma-se em mensagem — e essa mensagem pode ser codificada por quem controla os meios. O filme discute quem tem direito de escrever o corpo-social, liga sexualidade à agressão e à exposição, mostrando o espectador como cúmplice — e a indústria cultural como perversa por natureza. Há sempre interesses por trás do conteúdo: grupos empresariais e políticos manipulam sinais para moldar opinião pública ou criar soldados ideológicos. Assim, Cronenberg desmonta a distinção entre imagem e mundo físico: imagens causam efeitos corporais reais, memórias se misturam com transmissões, e o que é “real” vira uma construção mediada por tecnologia.
Resumo (em português) (até 480 caracteres com espaços)

B R Com uma narrativa profética sobre mídia, controle, violência e percepção, Videodrome é um filme Canadense que conta a história de um misterioso e violento programa pirata que estimula neurologicamente e provoca alucinações e mutações físicas em seus telespectadores, levando a reflexões sobre como a tecnologia invade o corpo e como o espectador moderno é cúmplice e vítima dessa lógica. O filme aborda os interesses por trás dos conteúdos e como somos moldados pelos mesmos.

Tradução (inglês)

🇬🇧 With a prophetic narrative about media, control, violence and perception, Videodrome is a Canadian movie that tells the story of a mysterious and violent pirate program that neurologically stimulates and causes hallucinations and physical mutations in its viewers, leading to reflections on how technology invades the body and how the modern spectator is an accomplice and a victim of this logic. The film deals with the interests behind content and how we are shaped by it.

Tradução (espanhol)

🇪🇸 Con una narrativa profética sobre los medios de comunicación, el control, la violencia y la percepción, Videodrome es una película canadiense que cuenta la historia de un misterioso y violento programa pirata que estimula neurológicamente y provoca alucinaciones y mutaciones físicas en sus espectadores, lo que lleva a reflexionar sobre cómo la tecnología invade el cuerpo y cómo el espectador moderno es a la vez cómplice y víctima de esta lógica. La película trata de los intereses que hay detrás de los contenidos y de cómo éstos nos moldean.

Tradução (mandarim)

🇨🇳 《录像带谋杀案》(Videodrome) 是一部加拿大电影，它以预言式的叙事手法探讨了媒体、控制、暴力和认知等主题。影片讲述了一个神秘而暴力的盗版项目，该项目通过神经刺激诱发观众产生幻觉和生理变异，引发人们对科技如何腐蚀人体以及现代观众如何既是这种逻辑的帮凶又是受害者的反思。影片揭示了内容背后隐藏的利益，以及我们如何被内容塑造。

Palavras-chave (#) (8)

#nupec #ifpa #pesquisa #proppg #videodrome #cultmovie #culturadigital
#davidcronenberg #culturadigital

Título
O espaço público das mulheres na internet.
Autor(a)
Renata Soares
Artigo (mínimo 1200 / máximo 2200 caracteres com espaços)
Em “Is Having a Boyfriend Embarrassing Now?” O novo artigo da Vogue aborda a evolução dos relacionamentos heterossexuais atuais, na perspectiva em que as mulheres descentralizaram os seus parceiros da sua vida. A não exposição do relacionamento amoroso nas redes sociais tornou-se comum para a geração atual, principalmente para mulheres. No ocidente, a ideia de relacionamento era vista como uma posição social elevada. Na modernidade, o movimento de manter quase em segredo, do público, a sua vida românticas é uma forma de evitar o constrangimento e não parecer “obcecada” pelo parceiro e ser vista como uma “perdedora” (CHANTÉ, 2025). Para Michelle Perrot, a história é desigual, a divisão do “homem público” é associada ao poder e virtude, enquanto a “mulher pública” é relacionada à vergonha, sendo confinada ao privado e ao doméstico. O lugar das mulheres no espaço público sempre foi problemático (PERROT, 1997), evidenciando a desvalorização da mulher pública e das lutas internas para garantir direitos básicos em uma sociedade patriarcal. A moda de não ter ou mostrar o namorado vem para “reforçar” a autonomia da mulher enquanto sujeito individual sem a necessidade de um parceiro masculino. No artigo de Chanté, é evidente que as mulheres estão tornando-se os personagens principais da sua vida, mesmo envolvidas em um relacionamento, escolhem não expor, possuindo seu próprio espaço público nas redes sociais. Atualmente, as mulheres precisam confrontar o sistema de vigilância imposto pelas plataformas digitais para afirmar sua individualidade, rompendo com uma barreira do privado para afirmar a própria identidade no público. JOSEPH,Chanté. Is Having A Boyfriend Embarrassing Now? Vogue, Nova York, 29 Out. 2025. Disponível em: https://www.vogue.com/article/is-having-a-boyfriend-embarrassing-now. Acesso em: 01 dez. 2025. PERROT, Michelle. Mulheres públicas. Entrevistas com Jean Lebrun. Tradução de

Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Editora UNESP, 1998.

Resumo (em português) (até 480 caracteres com espaços)

B R Relações heterossexuais passam por reconfiguração: muitas mulheres deixam de centralizar o parceiro e evitam expor o namoro nas redes. Esse gesto tensiona a antiga divisão público/privado que confinava o feminino ao íntimo. Ao gerir a própria visibilidade, elas afirmam autonomia, negociam a vigilância das plataformas e constroem presença pública própria — com ou sem relacionamento.

Tradução (inglês)

🇺🇸 Heterosexual relationships are undergoing reconfiguration: many women are no longer centering their partner and are avoiding exposing their relationships on social media. This gesture challenges the old public/private division that confined the feminine to the intimate sphere. By managing their own visibility, they assert autonomy, negotiate the surveillance of platforms, and build their own public presence—with or without a relationship.

Tradução (espanhol)

🇪🇸 Las relaciones heterossexuales se están reconfigurando: muchas mujeres ya no priorizan a su pareja y evitan exponer sus relaciones en redes sociales. Este gesto desafía la antigua división entre lo público y lo privado que confinó lo femenino a la intimidad. Al gestionar su propia visibilidad, afirman su autonomía, negocian la vigilancia de las plataformas y construyen su propia presencia pública, con o sin pareja.

Tradução (mandarim)

🇨🇳 异性恋关系正在经历重构：许多女性不再以伴侣为中心，也避免在社交媒体上公开她们的恋情。这种做法挑战了以往将女性局限于私密领域的公私分明的观念。通过掌控自身的曝光度，她们维护了自主权，应对了平台的监管，并建立起属于自己的公共形象——无论是否处于恋爱关系中。

Palavras-chave (#) (8)

#nupec #ifpa #pesquisa #proppg #redessociais #identidadefeminina #michelleperrot
#vogue

Título
Do pop americano ao samba com a voz da IA
Autor(a)
Ana Laura Aviz
Artigo (mínimo 1200 / máximo 2200 caracteres com espaços)
A Inteligência Artificial (IA) está presente nos mais diversos âmbitos do cotidiano de um indivíduo, no ambiente musical não é diferente, pois o usuário pode criar a sua própria música somente com um prompt bem elaborado. A música “The Fate of Ophelia” da cantora norte-americana Taylor Swift não passou despercebida pelos usuários de IA e sua paródia em samba viralizou nas redes sociais, especialmente no TikTok. Um usuário pediu uma recriação da música pop em uma versão de samba com as vozes dos cantores brasileiros Luísa Sonza e Dilsinho para a IA. Ao postar o resultado em um vídeo no Tik Tok, “A Sina de Ophélia” se tornou febre entre os fãs da loirinha e dos cantores brasileiros que logo solicitaram que a faixa fosse gravada em um estúdio e disponibilizada nos aplicativos de música. O que mais aumentou o compartilhamento da faixa não foi o fato de ter sido criada por IA, mas sim pelo resultado preciso e altamente detalhado gerado por ela. A letra da música gerada é uma tradução que condiz com a versão original, o ritmo de samba sintoniza de forma harmônica com a letra e as vozes dos cantores estão bem nítidas e sem nenhum rastro de IA, o que deixa a música mais “real” e memorável para os fãs. Os questionamentos que ficam são: até onde a Inteligência Artificial vai chegar, criações a partir de outras obras usando vozes de artistas sem consentimento podem ser consideradas ética e juridicamente legais ou podem tornar-se maneiras de manipulação de dados que podem criminalizar alguém? De quem é a verdadeira autoria de obras criadas pela IA usando habilidades de outras pessoas? Tais perguntas são essenciais para compreender e estabelecer padrões de usabilidade legalmente seguros e justos entre as pessoas, de forma que a Inteligência Artificial continue sendo uma ferramenta que auxilie as pessoas, seja para criar modelos de trabalhos como músicas, protótipos de máquinas e designers, e não algo que coloque em risco a privacidade e a veracidade de informações dos cidadãos.
Resumo (em português) (até 480 caracteres com espaços)

B R A canção “The Fate of Ophelia” da Taylor Swift logo foi notada pelos usuários de IA, sua paródia “A Sina de Ophelia” viralizou no TikTok e se tornou febre entre os fãs. A faixa ganhou fama como produto preciso gerado por IA, a letra da faixa gerada condiz com a versão original e o ritmo de samba sintoniza com a letra. Criações a partir de outras obras de artistas sem permissão são lícitas? É crucial entender padrões seguros às pessoas para não arriscar a privacidade delas.

Tradução (inglês)

🇺🇸 Taylor Swift's song “The Fate of Ophelia” was soon noticed by AI users, its parody “A Sina de Ophelia” went viral on TikTok and became a fever among fans. The track gained fame as an accurate AI-generated product, the lyrics of the generated track match the original version and the samba rhythm matches the lyrics. Are creations from other artists' works without permission legal? It's crucial to understand safe standards for people so as not to risk their privacy.

Tradução (espanhol)

🇪🇸 La canción de Taylor Swift "The Fate of Ophelia" no tardó en llamar la atención de los usuarios de AI, su parodia “A Sina de Ophelia” se hizo viral en TikTok y se convirtió en una fiebre entre los fans. El tema ganó fama por ser un producto preciso generado por IA, la letra del tema generado coincide con la versión original y el ritmo de samba armoniza con la letra. ¿Son legales las creaciones a partir de obras de otros artistas sin permiso? Es crucial conocer las normas de seguridad para no poner en peligro la intimidad de las personas.

Tradução (mandarim)

🇨🇳 泰勒·斯威夫特的歌曲《奥菲莉亚的命运》(The Fate of Ophelia) 很快引起了人工智能用户的注意，其恶搞版《奥菲莉亚的命运》(A Sina de Ophelia) 在TikTok上迅速走红，成为粉丝们的热门歌曲。这首歌因其精准的人工智能生成而声名鹊起：生成的歌曲歌词与原版完全一致，桑巴节奏也与歌词完美契合。未经许可，基于其他艺术家的作品进行创作是否合法？了解相关的安全标准至关重要，以免侵犯人们的隐私。

Palavras-chave (#) (8)

#nupec #ifpa #extensao #labtec #ManipulacaoDeDados #TaylorSwift #IA #TheFateOfOphelia

Título
Estamos de volta!
Autor(a)
Breno Rodrigo de Oliveira Alencar
Artigo (mínimo 1200 / máximo 2200 caracteres com espaços)
O Núcleo de Pesquisa em Educação e Cibercultura retoma suas atividades de divulgação científica semanais com publicações sobre iniciação científica todas as terças e quintas, às 18h. Criado em 2019, o NUPEC representa a linha de pesquisa “Educação, mídias e cibercultura” do Grupo Interdisciplinar de Estudo e Pesquisa em Cultura, Educação e Política (GICEP/CNPq) e tem como objetivo principal promover a iniciação científica entre estudantes do ensino médio integrado e do ensino superior do Instituto Federal do Pará, campus Belém, por meio da integração de conhecimentos e saberes das ciências humanas com as ciências da informação. Desde sua criação o NUPEC já aprovou 35 projetos de pesquisa, 8 projetos de extensão, 1 projeto de ensino por meio de editais, tendo obtido verbas de custeio e bolsas que somam R\$187 mil reais. Em nossa trajetória orientamos 193 estudantes, dos quais 45 foram ou são bolsistas. Também já realizamos 12 publicações em periódicos e capítulos de livros e recebemos 4 prêmios, entre eles o de melhor pesquisa do Ensino Superior pelo CNPq através do prêmio Jovem Cientista. Em 2025 nossas publicações terão como objetivo realizar a divulgação dos resultados alcançados por projetos que estão sendo desenvolvidos desde 2022, entre eles as pesquisas coordenadas pelo pesquisador Breno Alencar sobre conflitos familiares em grupos de WhatsApp desenvolvida por Adrienny Souza e Alice Lima, sobre tempo de tela e rendimento acadêmico desenvolvida por Sofia Sacramento e João Miguel, sobre assédio sexual on-line desenvolvida por Arienny Souza e Juliana Fernandes. A pesquisadora Kirla Anderson, por sua vez, coordena o projeto de pesquisa sobre discurso de ódio e violência de gênero em jornais e redes sociais, desenvolvido por Livian Almeida e Adryan Silva, a sociabilidade de jovens nas redes sociais, desenvolvida pelos estudantes Jullianne Nicodemos e Tiago Silva, e discurso de ódio contra mulheres no ciberespaço. Entre nossas metas, além das publicações, também pretendemos publicar 2 livros, 6 artigos e 6 resenhas de livros em periódicos indexados, alcançar 3 mil seguidores e ultrapassar a marca de 1 milhão de visualizações em nosso site e nas redes sociais.
Resumo (em português) (até 480 caracteres com espaços)

B R O NUPEC retoma as atividades de divulgação científica com postagens semanais. Desde 2019, o NUPEC promove a iniciação científica entre alunos do IFPA campus Belém aprovando 35 projetos de pesquisa, 8 de extensão, 1 de ensino, realizando 12 publicações em periódicos e recebendo 4 prêmios. Em 2025, as metas são divulgar os resultados dos projetos, publicar 2 livros, 6 artigos e 6 resenhas de livros, alcançar 3 mil seguidores e superar 1 M de visualizações nas redes sociais.

Tradução (inglês)

🇺🇸 NUPEC resumes its scientific dissemination activities with weekly posts. Since 2019, NUPEC has promoted scientific initiation among students at the IFPA Belém campus, approving 35 research projects, 8 extensions, 1 teaching, 12 publications in journals and 4 awards. In 2025, the goals are to disseminate the results of the projects, publish 2 books, 6 articles and 6 book reviews, reach 3,000 followers and exceed 1 million views on social media.

Tradução (espanhol)

🇵🇷 NUPEC reanuda sus actividades de divulgación científica con publicaciones semanales. Desde 2019, NUPEC ha promovido la iniciación científica entre los estudiantes del campus IFPA Belém, aprobando 35 proyectos de investigación, 8 de extensión, 1 de enseñanza, 12 publicaciones en revistas y 4 premios. Para 2025, los objetivos son dar a conocer los resultados de los proyectos, publicar 2 libros, 6 artículos y 6 reseñas de libros, alcanzar los 3.000 seguidores y superar el millón de visitas en las redes sociales.

Tradução (mandarim)

🇨🇳 NUPEC 恢复科学传播活动，每周发布帖子。自2019年以来，NUPEC在IFPA贝伦校区促进了学生的科学启蒙，批准了35个研究项目、8个扩展项目、1个教学项目，在期刊上发表了12篇出版物并获得了4个奖项。2025年，目标是公开项目成果，出版2本书、6篇文章和6篇书评，达到3000名粉丝，社交媒体浏览量超过100万次。

Palavras-chave (#) (8)

#nupec #ifpa #proppg #proex #retorno #2025 #pesquisa #divulgacaocientifica

Título
O que é tela?
Autor(a)
Sofia da Silva Sacramenta
Artigo (mínimo 1200 / máximo 2200 caracteres com espaços)
Atualmente, a palavra “tela” tornou-se parte do vocabulário cotidiano, diretamente vinculada ao ambiente hiperconectado digitalmente da sociedade contemporânea. Nesse contexto, emerge o questionamento: o que se caracteriza como tela e como definir seu conceito? Segundo Martínez (2022), a tela apresenta dois significados em sua definição conceitual, sendo por um lado, um suporte para a visualização de imagens, e por outro, algo que oculta ou protege. As telas atuais, denominadas numérico-digitais, permitem visualizar um fluxo de informações em constante atualização, funcionando como superfícies de projeção de imagens que, em sua essência, correspondem a dados codificados. Dessa forma, observa-se a dualidade etimológica do termo “tela”: embora permita a visualização, a imagem exibida não passa de uma aparência, pois oculta o código, que configura sua verdadeira estrutura. Enquanto suporte de visualização, a tela modifica-se em correspondência com o desenvolvimento tecnológico de cada período histórico. No cinema, por exemplo, a tela viabiliza a projeção de uma sucessão de imagens, enquanto na televisão a imagem é transmitida através de um sinal. As atuais telas digitais, marcam uma ruptura com a era da representação, pois não se limitam a reproduzir a realidade, mas intentam simulá-la. As telas digitais permitem a visualização do fluxo de informações, onde cada interação do usuário — como um clique ou um toque — desencadeia um processo de atualização dos dados, resultando na constante modificação do conteúdo exibido. A autora também argumenta que a tela não é uma tecnologia neutra, pois sua presença em todos os níveis da cultura influencia a percepção e a sensibilidade coletiva. Assim, pode-se afirmar que não há fenômeno contemporâneo dissociado da mediação das telas, as quais desempenham simultaneamente funções como interfaces de visibilidade e interação, bem como funções de proteção e ocultamento. Em vista disso, a tela transformou-se em um objeto capaz de construir novas percepções que definem a realidade de uma época. Referência:

MARTÍNEZ, N. C. La pantalla como interfaz numérico-digital: de lo visual a la visualización. **Revista Márgenes**, Chile, v. 15, p. 22-28, 2022.

Resumo (em português) (até 480 caracteres com espaços)

B R Hoje, a palavra “tela” tornou-se parte do dicionário cotidiano, ligado ao meio hiperconectado digitalmente da atual sociedade, trazendo a questão: o que se caracteriza como tela e como definir seu conceito? Enquanto objeto de visualização, a tela muda conforme o desenvolvimento tecnológico. Atualmente, elas simulam a realidade, influenciando os níveis da cultura, a percepção e a sensibilidade coletiva e transformando-se em um meio construtor de percepções que definem uma época.

Tradução (inglês)

🇬🇧 Today, the word “screen” has become part of the everyday vocabulary, linked to the hyper-connected digital environment of today’s society, raising the question: what is characterized as a screen and how can we define its concept? As an object of visualization, the screen changes with technological development. Today, they simulate reality, influencing the levels of culture, perception and collective sensitivity and transforming themselves into a means of constructing perceptions that define an era.

Tradução (espanhol)

🇪🇸 Hoy en día, la palabra “pantalla” ha pasado a formar parte del diccionario cotidiano, vinculada al entorno hiperconectado digitalmente de la sociedad actual, planteando la pregunta: ¿qué se caracteriza como pantalla y cómo definir su concepto? Como objeto de visualización, la pantalla cambia a medida que avanzan los desarrollos tecnológicos. Hoy simulan la realidad, influyendo en los niveles de cultura, percepción y sensibilidad colectiva y transformándose en un medio para construir percepciones que definen una época.

Tradução (mandarim)

🇨🇳 如今，“屏幕”一词已成为日常词典的一部分，与当今社会的数字超互联环境联系在一起，引发了一个问题：屏幕的特征是什么以及如何定义其概念？屏幕作为观看对象，随着技

术的发展而变化。目前，它们模拟现实，影响文化、感知和集体敏感性的水平，并成为构建定义一个时代的感知的手段。

Palavras-chave (#) (8)

#nupec #ifpa #proppg #proex #tela #hiperconectado #Martinez #realidadeVirtual

Título
Cérebro Apodrecido
Autor(a)
Maria Heloísa
Artigo (mínimo 1200 / máximo 2200 caracteres com espaços)
"Brain rot" foi escolhida como a Palavra do Ano de 2024 pela Oxford Languages, referindo-se à deterioração intelectual causada pelo consumo excessivo de conteúdos online superficiais, que não estimulam o pensamento crítico nem o raciocínio lógico. O conceito expressa a preocupação com a redução da matéria cinzenta no cérebro, afetando memória, atenção e outras capacidades cognitivas. Casper Grathwohl, presidente da Oxford Languages, destacou que o termo foi amplificado pela Geração Z e Alfa que produzem e consomem esse conteúdo. Ele vê a escolha como um reflexo da crescente preocupação com os impactos da vida digital na sociedade. O Brain rot é uma grande consequência, sendo também a absorção de conteúdo de baixo valor ofertado pela internet, sendo atrativos ou não, e de baixo valor que são disseminados por perfis, principalmente os chamados "shitpost", que são tanto os perfis, comunidades, hashtags e que disseminam esse conteúdo, quanto as próprias postagens, publicações, memes, até mesmo músicas de baixo valor, geralmente reforçando coisa fúteis, ou até mesmo, reforçando preconceitos (machismo, misoginia, racismo, homofobia, gordofobia e etc...), em casos mais drásticos, romantizações de casos criminais, ironizações a respeito de quadros psicológicos, apoiando crimes e compartilhamento de creepy pasta. Os conteúdos vão desde posts chegando em um nível perturbador, até "simples" vídeos para crianças. Esses conteúdos exploram o vício em dopamina, o afunilamento de conteúdo, lazer, e até transtornos, como a depressão e ansiedade, também quadros emocionais como o "brainstorming". Casper Grathwohl, disse: "Olhando para a Palavra do Ano de Oxford nas últimas duas décadas, você pode ver a crescente preocupação da sociedade com a forma como nossas vidas virtuais estão evoluindo, a forma como a cultura da internet está permeando muito de quem somos e do que falamos. 'Brain rot' fala sobre um dos perigos percebidos da vida virtual e como estamos usando nosso tempo livre. Parece um próximo capítulo legítimo na conversa cultural sobre humanidade e tecnologia. Não é surpreendente que tantos eleitores tenham adotado o termo, endossando-o como nossa escolha este ano".
Resumo (em português) (até 480 caracteres com espaços)
B R "Brain rot", eleita a Palavra do Ano de 2024 pela Oxford Languages, refere-se à ruína intelectual gerada pelo consumo de conteúdos que não aguçam o pensamento crítico. O termo, popularizado pela Geração Z e Alfa, reflete o receio dos impactos

digitais na sociedade. O “Brain rot” trata-se da absorção de conteúdos superficiais na internet, propagado por perfis, comunidades e posts que reforçam preconceitos e exploram o vício em dopamina, transtornos mentais e emocionais.

Tradução (inglês)

🇬🇧 “Brain rot,” named the 2024 Word of the Year by Oxford Languages, refers to the intellectual ruin caused by the consumption of content that does not sharpen critical thinking. The term, popularized by Generation Z and Alpha, reflects the fear of digital impacts on society. “Brain rot” refers to the absorption of superficial content on the internet, propagated by profiles, communities and posts that reinforce prejudices and exploit dopamine addiction, mental and emotional disorders.

Tradução (espanhol)

🇪🇸 “Brain rot”, elegida como Palabra del Año 2024 por Oxford Languages, hace referencia a la ruina intelectual que genera el consumo de contenidos que no agudizan el pensamiento crítico. El término, popularizado por la Generación Z y Alfa, refleja el miedo a los impactos digitales en la sociedad. La “pudrición cerebral” es la absorción de contenido superficial en Internet, propagado por perfiles, comunidades y publicaciones que refuerzan los prejuicios y exploran la adicción a la dopamina y los trastornos mentales y emocionales.

Tradução (mandarim)

🇨🇳 “脑腐”被牛津语言评为 2024 年年度词汇，指的是因消费无法锐化批判性思维的内容而造成的智力破坏。该术语因 Z 世代和 Alpha 一代而流行，反映了人们对数字化对社会影响的担忧。“脑腐”是指摄入互联网上的肤浅内容，这些内容在个人资料、社区和帖子中传播，这些内容强化了偏见并探讨了多巴胺成瘾、精神和情绪障碍。

Palavras-chave (#) (8)

#nupec #ifpa #proppg #proex #brainrot #OxfordLanguage #Genz #CasperGrathwohl

Título
Bourdieu e a Família Digital: Hierarquias e Poder no WhatsApp
Autor(a)
Adriane da Silva Nascimento
Artigo (mínimo 1200 / máximo 2200 caracteres com espaços)
A família, tradicionalmente compreendida como um grupo de indivíduos aparentados que compartilha alianças (casamento, laços de parentesco) e convive sob o mesmo teto, tem sido continuamente remodelada pela tensão entre o espaço público e o privado. Em diálogo com Bourdieu (2008), as representações que definem a “família” situam-se na esfera ideológica e política, fazendo do parentesco um agente ativo na construção social, cujas relações são estruturadas por capital simbólico e habitus. Assim, o grau de parentesco exerce papel socializador e socializante, estabelecendo hierarquias e normas de convivência. No contexto contemporâneo, essas configurações familiares se estendem aos espaços digitais, sobretudo em grupos de WhatsApp, reconfigurando laços afetivos e políticos. Em períodos eleitorais, os grupos de família evidenciam conflitos que refletem disputas de poder pré-existentes, agora amplificadas pelo ambiente online. Divergências ideológicas podem levar à exclusão de participantes, enquanto a posição hierárquica de certos membros influencia a moderação das discussões e o direcionamento das narrativas. Com frequência, emergem discursos normativos sobre papéis de gênero e valores tradicionais, reforçando ou tensionando o equilíbrio interno. Esses grupos de WhatsApp funcionam como prolongamentos das redes de poder familiares, reproduzindo mecanismos de controle social e demonstrando como as tecnologias digitais moldam o parentesco na atualidade. Ao agregar questões de identidade, política e afeto, eles se tornam espaços de observação privilegiados para investigar a dinâmica social do conflito e da dominação, conforme proposto pela perspectiva bourdieusiana. Nessa perspectiva, compreender os efeitos da digitalização sobre a organização política e os conflitos familiares no ciberespaço é essencial para analisar a evolução das estruturas familiares em uma era cada vez mais mediada por

tecnologias.

Referências

BOURDIEU, Pierre. **Razões Práticas: sobre a teoria da ação**. Campinas: Parirus, 2008.

Resumo (em português) (até 480 caracteres com espaços)

B R Com base em Bourdieu, este estudo explora como a família, reconfigurada pelos grupos de WhatsApp, manifesta hierarquias e disputas de poder, evidenciadas em períodos eleitorais. A digitalização amplia conflitos pré-existentes, refletidos na exclusão de membros e no controle das discussões. Esses grupos prolongam redes familiares, reproduzindo mecanismos de dominação e revelando a crescente influência tecnológica nas relações familiares.

Tradução (inglês)

🇬🇧 Based on Bourdieu, this study explores how the family, reconfigured through WhatsApp groups, exhibits hierarchies and power struggles, particularly evident during election periods. Digitalization intensifies pre-existing conflicts, seen in the exclusion of members and the control of discussions. These groups extend family networks, reproducing mechanisms of domination and revealing the growing technological influence on family relationships.

Tradução (espanhol)

🇪🇸 Basado en Bourdieu, este estudio explora cómo la familia, reconfigurada a través de grupos de WhatsApp, exhibe jerarquías y luchas de poder, particularmente evidentes durante los períodos electorales. La digitalización intensifica los conflictos preexistentes, evidenciados en la exclusión de miembros y el control de las discusiones. Estos grupos extienden las redes familiares, reproduciendo mecanismos de dominación y revelando la creciente influencia tecnológica en las relaciones familiares.

Tradução (mandarim)

🇨🇳 基于布尔迪厄的理论，本研究探讨了在 WhatsApp 群组的影响下，家庭如何被重新配置并呈现出层级关系和权力斗争，尤其在选举期间更为明显。数字化加剧了原有冲突，表现为成员的排斥和对讨论的控制。这些群组延伸了家庭关系网络，重现了支配机制，揭示了技术对家庭关系日益增强的影响。

Palavras-chave (#) (8)

#ifpa #proppg #ifpa #pesquisa #parentesco #família #política #WhatsApp

Título
DEEPSEEK: A NOVA INTELIGÊNCIA ARTIFICIAL
Autor(a)
João Miguel Rosa e Souza
Artigo (mínimo 1200 / máximo 2200 caracteres com espaços)
INTRODUÇÃO Lançado em janeiro pela empresa chinesa <i>Shēndù Qíúsuǒ</i>, o <i>DeepSeek-R1</i> é uma inteligência artificial especializada em processar, compreender e gerar a língua humana, ou seja, caracteriza-se como um modelo de linguagem de grande porte (LLMs). Desenvolvido por apenas US\$6 milhões, o <i>chatbot</i> chinês foi o aplicativo mais baixado na <i>App Store</i> e <i>Google Play</i> com mais de 2,6 milhões de <i>downloads</i>, deixando o <i>ChatGPT</i> em segundo colocado e gerando repercussões expressivas no mercado da tecnologia. DESENVOLVIMENTO Contrastando com os mais de US\$60 milhões gastos por empresas como a Meta, a IA chinesa consegue ser mais eficiente mesmo com um baixo custo de desenvolvimento, reduzindo o uso de memória e processando as informações mais rapidamente que seus concorrentes. Segundo Rodrigues (2025), o lançamento do <i>DeepSeek-R1</i> teve impactos imediatos nas empresas de tecnologia, gerando quedas nas ações de empresas como: <i>Nvidia</i>, <i>Microsoft</i>, <i>Alphabet</i>, <i>ASML</i>, etc. No total, estima-se uma perda de aproximadamente 1 trilhão de dólares apenas considerando o dia 27 de janeiro de 2025. O sucesso do <i>chatbot</i> chinês pode ser dito como um marco na disputa tecnológica entre China e EUA, pois mesmo com o Estados Unidos restringindo a exportação de <i>chips</i> de última geração para a China, o <i>DeepSeek-R1</i>, ainda que utilizando de uma tecnologia não tão avançada, consegue ser igualmente sofisticado aos programas americanos. CONCLUSÃO Conclui-se, portanto, que o impacto do <i>DeepSeek-R1</i> dá-se sobretudo pela criatividade e utilização de meios alternativos da <i>startup</i> chinesa para superar os desafios impostos, provando que fatores como a inovação e a mentalidade de colaboração podem ser prósperos mesmo com adversidades. Entretanto, por se tratar de uma tecnologia recente, faz-se necessário uma maior

gama de estudos para compreender sua real implicação no futuro da tecnologia.

REFERÊNCIAS

RODRIGUES, R. DeepSeek: como a nova inteligência artificial chinesa quase quebrou a Nvidia. **3EUNICAMP**, 2025. Disponível em: <https://www.3eunicamp.com/post/deepseek-como-a-nova-intelig%C3%Aancia-artificial-chinesa-quase-quebrou-a-nvidia?gad_source=1&gbraid=0AAAAADMRGQGgE93NSAvGVBV6UR2ovXuF8N&gclid=Cj0KCQjwtJ6_BhDWARIsAGanmKfv6_Fwr0fp5_yMyHnyjMq-FSfYhetOWjc_F8iO8xeGVyjc3urq3dgaAmXDEALw_wcB>. Acesso em: 28 de mar. de 2025.

BÆK, D. H. Usuários e downloads do Deepseek (janeiro de 2025). **seo-ai**, 2025. Disponível em: <https://seo-ai.translate.google/blog/deepseek-users-downloads?_x_tr_sl=en&_x_tr_tl=pt&_x_tr_hl=pt&_x_tr_pto=tc>. Acesso em: 29 de mar. de 2025.

Resumo (em português) (até 480 caracteres com espaços)

B R Lançado pela empresa chinesa Shēndù Qiúsuǒ, o DeepSeek-R1 é um aplicativo especializado em processar, compreender e gerar a língua humana. O app é mais eficiente com um baixo custo de desenvolvimento, reduzindo o uso de memória e processando dados mais rápido que a concorrência, impactando as empresas de tecnologia. O DeepSeek-R1 supera os desafios com criatividade e meios alternados, provando que fatores como a inovação podem ser prósperos mesmo com obstáculos.

Tradução (inglês)

🇬🇧 Launched by the Chinese company Shēndù Qiúsuǒ, DeepSeek-R1 is an application specialized in processing, understanding and generating the human language. The app is more efficient with a low development cost, reducing memory usage and processing data faster than the competition, impacting the technology companies. DeepSeek-R1 overcomes challenges with creativity and alternate means, proving that factors such as innovation can be thrive even with obstacles.

Tradução (espanhol)

🇪🇸 Lanzado por la empresa china Shēndù Qiúsuǒ, DeepSeek-R1 es una aplicación especializada en procesar, comprender y generar lenguaje humano. La aplicación es más eficiente con un coste de desarrollo menor, reduciendo el uso de memoria y procesando los datos más rápido que la competencia, que afectan a las empresas tecnológicas. DeepSeek-R1 supera los retos con creatividad y medios alternativos, demostrando que factores como la innovación pueden prosperar incluso con obstáculos.

Tradução (mandarim)

🇨🇳 DeepSeek-R1 由中国公司 Shēndù Qiúsuǒ - 深度求索 - 推出，是一款专门处理、理解和生成人类语言的应用程序。该应用程序效率更高、开发成本更低、内存使用量更少、数据处理速度比

竞争对手更快，给科技公司带来了冲击。DeepSeek-R1 凭借创造力和替代方法克服挑战，证明了创新等因素即使在障碍面前也能蓬勃发展。

Palavras-chave (#) (8)

#nupec #ifpa #proppg #proex #DeepSeek #IA #chatbot #technolgy

Título
Relatório parcial CNPq - ANÁLISE DOCUMENTAL DAS DENÚNCIAS DE ASSÉDIO SEXUAL ONLINE REGISTRADAS NA DELEGACIA VIRTUAL DE BELÉM, PARÁ
Autor(a)
Arienny Souza
Artigo (mínimo 1200 / máximo 2200 caracteres com espaços)
O estudo propõe-se a dar continuidade às investigações acerca do assédio sexual online, iniciadas no período de 2023 a 2024, direcionando o foco, nesta fase, à análise de ocorrências registradas na Delegacia Virtual do município de Belém, estado do Pará. A pesquisa busca aprofundar a compreensão das dinâmicas da violência de gênero no contexto digital, considerando os distintos recortes sociais e institucionais nos quais essas práticas se configuram e se perpetuam. A pesquisa documental inclui a análise de três ocorrências registradas por mulheres residentes em bairros com distintas características socioeconômicas, como Marambaia, Cabanagem e Telégrafo. Nos dois primeiros, considerados periferias urbanas, as vítimas — uma trabalhadora doméstica de faixa etária mais elevada e uma jovem estudante da educação básica — relataram ter sido alvo de assédio sexual via WhatsApp. Já a terceira vítima, moradora de um bairro de classe média e com nível superior completo, relatou sofrer violência semelhante pela mesma plataforma. Esses dados evidenciam a persistência da violência de gênero em ambientes digitais, com maior incidência entre mulheres pertencentes às classes sociais mais vulneráveis. Observa-se, ainda, que estéticas socialmente desvalorizadas, influenciam na forma como essas violências são perpetradas e percebidas, demonstrando a interseccionalidade entre gênero e estratificação social (Alencar et al., 2024) No mesmo sentido, casos recentes envolvendo membros da comunidade acadêmica do IFPA campus Belém também trouxeram à tona a gravidade desta problemática. Em 28 de março de 2025, um professor foi exonerado após denúncias de assédio sexual e estupro contra uma ex-aluna do Enisno Médio Integrado em Química, que relatou o envio de mensagens com teor sexual desde 2022, quando ainda era estudante da instituição. A repercussão do caso encorajou novas denúncias, incluindo a de uma aluna do curso de Letras, que afirmou receber mensagens inapropriadas de um segundo docente, também por meio das redes sociais. O caso foi amplamente divulgado pela mídia, incluindo o programa “Cidade Alerta”, da emissora Record, em 04 de abril de 2025. Em resposta, estudantes do IFPA organizaram um protesto na Avenida Almirante Barroso, em Belém, exigindo ações institucionais eficazes contra o assédio sexual. Essa mobilização se conecta a manifestações anteriores realizadas em 2022, igualmente motivadas por denúncias de violência sexual, reforçando a urgência de políticas de enfrentamento e acolhimento das vítimas no ambiente educacional.

Assim, ao entrelaçar os relatos formais da Delegacia Virtual com os casos ocorridos em instituições de ensino, este estudo evidencia a urgência de ampliar o debate público e as estratégias de enfrentamento ao assédio sexual online, especialmente quando associado às desigualdades estruturais que atravessam a vida das estudantes.

Referências:

ALENCAR, B. R. O.; SOUZA, A. C. R; BENTES, C. A. G.; SOUSA, J. F. L. Gênero e Poder no Ciberespaço: a dinâmica do assédio sexual contra estudantes do sexo feminino nas redes sociais online do Instituto Federal do Pará, Campus Belém. **Relatório Final de Pesquisa**, Edital nº 06/2023 - PIBICTI/PROPPG/IFPA/CNPq, Instituto Federal do Pará, Belém, 2024.

Resumo (em português) (até 480 caracteres com espaços)

B R A pesquisa aborda o assédio sexual online, com foco nas denúncias na Delegacia Virtual de Belém, Pará. Analisa como a violência de gênero se manifesta no ambiente digital, destacando a interseccionalidade entre classe social e gênero. Os relatos de mulheres de diferentes contextos sociais mostram a persistência do problema, especialmente nas periferias, e a necessidade urgente de políticas públicas para enfrentamento e acolhimento eficaz do assédio.

Tradução (inglês)

🇬🇧 The research addresses online sexual harassment, focusing on reports to the Virtual Police Station in Belém, Pará. It analyzes how gender-based violence manifests itself in the digital environment, highlighting the intersectionality between social class and gender. The reports from women from different social contexts show the persistence of the problem, especially in the outskirts of cities, and the urgent need for public policies to effectively address and address harassment.

Tradução (espanhol)

🇪🇸 La investigación aborda el acoso sexual en línea, con foco en las denuncias presentadas en la Comisaría Virtual de Belém, Pará. Analiza cómo se manifiesta la violencia de género en el entorno digital, destacando la interseccionalidad entre clase social y género. Los relatos de mujeres de distintos contextos sociales muestran la persistencia de la problemática, especialmente en la periferia de las ciudades, y la urgente necesidad de políticas públicas para abordar y responder eficazmente al acoso.

Tradução (mandarim)

🇨🇳 该研究针对的是网络性骚扰，重点关注帕拉州贝伦虚拟警察局的报告。研究分析了性别暴力在数字环境中的表现，强调了社会阶层和性别之间的相互关联。来自不同社会背

景的女性的报告表明，这一问题仍然存在，尤其是在城市郊区，迫切需要制定公共政策来有效解决和应对骚扰

Palavras-chave (#) (8)

#nupec #ifpa #proppg #proex #Assedio #DelagaciaVirtual #Violencia #Genero

Título
Autor(a)
Ciberespaço e Populismo Digital: Avanços na Netnografia do Bolsonarismo nas Redes Sociodigitais (2019-2022)
Artigo (mínimo 1200 / máximo 2200 caracteres com espaços)
No desenvolvimento do projeto "Ciberespaço e Populismo Digital: Netnografia do Bolsonarismo nas Redes Sociodigitais entre 2019 e 2022", foram alcançados progressos significativos durante o primeiro semestre de atividades. A primeira etapa, correspondente à revisão bibliográfica, permitiu consolidar os fundamentos teóricos necessários para a pesquisa. Esta fase incluiu a análise sistemática de obras referenciais sobre populismo digital, territorialidade na internet e dinâmicas comunicacionais no ambiente digital. O resultado foi a organização de um corpus bibliográfico estruturado que servirá de base para as análises subsequentes. Paralelamente, realizou-se a coleta de dados empíricos em três plataformas digitais principais (WhatsApp, Twitter e Telegram), com foco específico na atuação de grupos e perfis vinculados ao bolsonarismo durante o período governamental de 2019 a 2022. Esta coleta permitiu capturar padrões discursivos, estratégias comunicacionais e dinâmicas de interação características desse movimento político no ambiente digital. Os dados obtidos já foram devidamente catalogados e encontram-se em fase inicial de análise, revelando tendências interessantes sobre a atuação do bolsonarismo no ciberespaço. Estes avanços iniciais demonstram a viabilidade metodológica da pesquisa e seu potencial para contribuir com o campo dos estudos sobre comunicação política e democracia digital. Os resultados obtidos até o momento reforçam a importância da investigação proposta e sua relevância acadêmica e social. Para o próximo período, estão planejadas três etapas principais: a análise de conteúdo e discurso dos materiais coletados, o mapeamento de redes digitais utilizando ferramentas como o Gephi , e a divulgação dos resultados através da preparação de artigos científicos e participação em eventos acadêmicos. O projeto está em andamento, com todas as metas iniciais cumpridas dentro do prazo estabelecido. A base teórica está consolidada e os dados empíricos já coletados para as análises que se seguirão. A pesquisa demonstra potencial para contribuir significativamente tanto para os estudos acadêmicos sobre populismo digital quanto para a reflexão sobre os desafios que as novas tecnologias de comunicação representam para a democracia contemporânea.

CESARINO, L. Como vencer uma eleição sem sair de casa: uma etnografia da campanha bolsonarista na Internet. São Paulo: Ubu Editora, 2019.

DUARTE, F. O lugar da mídia na construção do território. São Paulo: Annablume, 1999.

FRIAS, R. Populismo digital: a nova direita brasileira nas redes sociais. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2021.

ISRAEL, C. Geografia da internet: territórios digitais e poder. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2021.

Resumo (em português) (até 480 caracteres com espaços)

B R No desenvolvimento do projeto, foram alcançados progressos significativos durante o primeiro semestre de atividades.

A primeira etapa do projeto, corresponde à revisão bibliográfica, que permitiu consolidar os fundamentos teóricos necessários para a pesquisa.

Conjuntamente, realizou-se a coleta de dados em três plataformas digitais (WhatsApp, Twitter e Telegram), com foco específico na atuação de grupos e perfis vinculados ao bolsonarismo.

Tradução (inglês)

🇬🇧 In the development of the project, significant progress was achieved during the first semester of activities. The first stage of the project corresponds to the literature review, which allowed us to consolidate the theoretical foundations necessary for the research. At the same time, data was collected on three digital platforms (WhatsApp, Twitter and Telegram), with a specific focus on the activities of groups and profiles linked to Bolsonaro.

Tradução (espanhol)

🇪🇸 En el desarrollo del proyecto se lograron avances significativos durante el primer semestre. La primera etapa del proyecto consistió en una revisión bibliográfica, que ayudó a consolidar los fundamentos teóricos necesarios para la investigación. Al mismo tiempo, se recopilaron datos en tres plataformas digitales (WhatsApp, Twitter y Telegram), con un enfoque específico en las actividades de grupos y perfiles vinculados a Bolsonaro.

Tradução (mandarim)

🇧🇷 在项目开发的第一学期，我们取得了显著进展。项目的第一阶段是文献综述，这使我们能够巩固研究所需的理论基础。同时，我们还在三个数字平台（WhatsApp、Twitter 和 Telegram）上收集数据，重点关注与博索纳罗相关的群组和个人资料的活动。

Palavras-chave (#) (8)

#nupec #ifpa #proppg #proex #bolsonarismo #ciberespaco #populismo #democracia

Título
AS PÁGINAS CHOQUEI E ALFINETEI NO INSTAGRAM
Autor(a)
Livian Karen
Artigo (mínimo 1200 / máximo 2200 caracteres com espaços)
Com a digitalização da sociedade, as redes sociais passaram a desempenhar um papel fundamental no contexto social, e impulsionadas pelas mudanças tecnológicas, plataformas como o Instagram, X, Telegram abriram espaços para a divulgação instantânea de informações. Esse cenário também favoreceu a expansão das páginas de entretenimento, popularmente conhecidas como “páginas de fofoca”, que ganham maior destaque dentro do Instagram por atuarem como disseminadores de diversos conteúdos. A Choquei, com 25,7 milhões de seguidores, e a Alfinetei, com 24,6 milhões, são páginas voltadas ao jornalismo de celebridades, essa abordagem busca acompanhar e expor sobre a vida pessoal e profissional de figuras públicas, atendendo a uma sociedade que consome instantaneamente esse conteúdo (Teles, 2022). Suas postagens ocorrem, de forma mais frequente, no Feed do Instagram e, embora forneçam informações de maneira ágil aos seus seguidores, ambas as páginas adotam práticas sensacionalistas em suas postagens, utilizando títulos, textos e imagens que distorcem (ou podem distorcer) a veracidade das notícias. Além disso, essas páginas se alimentam de um jornalismo pautado no espanto, tendo como principal estratégia o uso de imagens apelativas e palavras-chave que causem impacto nos seguidores, despertando a curiosidade e, conseqüentemente garantindo maior engajamento. Ambos também vêm sendo impulsionadas por casas de apostas, tradicionalmente reconhecidas no Brasil por enganar e aplicar golpes em seus usuários, o que levanta mais questionamentos sobre a veracidade das notícias que são e serão publicadas. Teles (2022) aponta que essas páginas são monetizadas através do tráfego de usuários. Assim, quanto mais famosa for a pessoa em foco na notícia, e mais grave ou polêmico for o seu erro, maior será o número de acessos dentro dessas páginas, o que resulta em um engajamento mais elevado. Dessa forma, o engajamento dessas páginas está diretamente relacionado à forma como as notícias serão publicadas, as imagens e a manchete são pensadas como recursos estratégicos para atrair a audiência e gerar lucros. TELES, Maryana. *Notícias sensacionalistas sobre celebridades no Instagram: análise dos perfis Choquei e Alfinetei*. 24f. Trabalho de conclusão de curso (Graduação em Jornalismo) - Universidade Estadual da Paraíba, Campina Grande, 2022

Resumo (em português) (até 480 caracteres com espaços)

B R As redes sociais têm um papel essencial ao disseminar informações instantaneamente, com plataformas como Instagram e X destacando páginas de entretenimento. Entre elas, Choquei e Alfinetei utilizam estratégias sensacionalistas, como imagens apelativas e palavras impactantes, para expor figuras públicas. Dessa forma, o engajamento dessas páginas relaciona-se à forma como as notícias são publicadas e pensadas como recursos estratégicos para atrair a audiência e gerar lucros.

Tradução (inglês)

🇬🇧 Social media plays a key role in the instant dissemination of information, and platforms like Instagram and X feature entertainment pages. Among them, Choquei and Alfinetei use sensationalist strategies, such as eye-catching images and shocking words, to expose public figures. Therefore, the engagement on these pages is related to the way news is reported and serves as strategic resources to attract audiences and generate revenue.

Tradução (espanhol)

🇪🇸 Las redes sociales juegan un papel esencial en la difusión instantánea de información, y plataformas como Instagram y X cuentan con páginas de entretenimiento. Entre ellos, Choquei y Alfinetei utilizan estrategias sensacionalistas, como imágenes llamativas y palabras impactantes, para exponer a figuras públicas. Por tanto, el engagement de estas páginas está relacionado con la forma en que se publican las noticias y sirven como recursos estratégicos para atraer audiencias y generar ingresos.

Tradução (mandarim)

🇨🇳 社交媒体在信息的即时传播中发挥着关键作用，Instagram 和 X 等平台都设有娱乐页面。其中，Choquei 和 Alfinetei 使用耸人听闻的策略，例如引人注目的图片和令人震惊的文字，来曝光公众人物。因此，这些页面的参与度与新闻报道方式息息相关，并成为吸引受众和创造收入的战略资源。

Palavras-chave (#) (8)

#nupec #ifpa #proppg #proex

Título
Dispositivos de poder em grupos de família do WhatsApp
Autor(a)
Alice Vitória Leal Lima
Artigo (mínimo 1200 / máximo 2200 caracteres com espaços)
O trabalho visa aprofundar as investigações sobre os conflitos familiares em grupos de WhatsApp durante as eleições de 2018 e 2022, a partir da perspectiva do filósofo Michel Foucault. Desse modo, nesta versão, busca-se compreender as técnicas manipulativas de poder, vigilância e controle de corpos sociais em uma esfera microfísica dentro das relações familiares no ciberespaço. A metodologia do projeto baseia-se em uma análise qualitativa de entrevistas realizadas com pessoas que se encontravam em grupos de família do aplicativo WhatsApp e na revisão bibliográfica das obras de Michel Foucault, a saber: Vigiar e punir (1987), o compêndio Microfísica do poder (2021) e o curso Segurança, território e população (2008). Além disso, a análise das entrevistas foi submetida aos conceitos de “Corpos Dóceis” atrelados ao “Poder Pastoral”, de Michel Foucault (1987), e sua inter-relação com as epistemologias dispostas por Butler (2018) a respeito da “Performance de Gênero”. Os resultados parciais discutem as formas discursivas de poder pastoral no ambiente familiar. Segundo Foucault, o poder pastoral é uma manifestação de poder respaldada nos dogmas religiosos, por meio da relação pastor-ovelha, em que o pastor possui a vocação divina de governar o seu rebanho para a salvação. Dentro das relações de parentesco, o poder pastoral pode ser entendido como um poder exercido por figuras de autoridade, como pais ou tios, sobre os membros da família, com o objetivo de controlar, vigiar e manipular seus comportamentos, em prol de seus interesses ideológicos. Nesse contexto, os trechos analisados demonstram a submissão de corpos sociais, especificamente o corpo feminino em estruturas familiares hierárquicas. Nessa perspectiva, a autora Butler ao discutir sobre performance de gênero, argumenta que a performance se endereça ao gênero na medida em que o corpo feminino “se molda” para alcançar as idealizações perpetradas pela cultura patriarcal. Assim, o corpo feminino pode se tornar dócil no momento em que performa padrões de comportamentos que marginalizam o gênero feminino, colocando-o num papel social de submissão e vigilância extremas.

Em suma, o estudo evidencia as complexas relações de poder e controle presentes nas dinâmicas familiares, na qual o WhatsApp funciona como dispositivo ampliado de microfísica do poder.

Referências: ALENCAR, B. R. O.; LIMA, A. V. L.; SOUZA, A. C. R. Parentesco, política e redes sociais: um estudo sobre hierarquias e conflitos nas relações familiares em grupos de WhatsApp no contexto das eleições presidenciais de 2018 e 2022. Relatório Final de Pesquisa, Edital nº 06/2023 – PIBICTI/PROPPG/IFPA/CNPq, Instituto Federal do Pará, Belém, 2024.

Resumo (em português) (até 480 caracteres com espaços)

B R O estudo analisa conflitos familiares em grupos de WhatsApp durante as eleições de 2018 e 2022, explorando técnicas de poder e controle em relações familiares no ciberespaço. Com base em entrevistas e na obra de Foucault, destaca o poder pastoral exercido por figuras autoritárias sobre parentes para fins ideológicos. O WhatsApp é visto como amplificador da microfísica do poder nas dinâmicas familiares.

Tradução (inglês)

 The study analyzes family conflicts in WhatsApp groups during the 2018 and 2022 elections, exploring techniques of power and control in family relationships in cyberspace. Based on interviews and the work of Foucault, it highlights the pastoral power exercised by authoritarian figures over relatives for ideological purposes. WhatsApp is seen as amplifying the microphysics of power in family dynamics.

Tradução (espanhol)

 El estudio analiza los conflictos familiares en grupos de WhatsApp durante las elecciones de 2018 y 2022, explorando técnicas de poder y control en las relaciones familiares en el ciberespacio. Basándose en entrevistas y en la obra de Foucault, pone de relieve el poder pastoral que ejercen las figuras autoritarias sobre los familiares con fines ideológicos. Se considera que WhatsApp amplifica la microfísica del poder en la dinámica familiar.

Tradução (mandarim)

 该研究分析了 2018 年和 2022 年选举期间 WhatsApp 群组中的家庭冲突，探讨了网络空间中家庭关系中的权力和控制技巧。他通过采访和福柯的作品，强调了权威人物出于意识形态目的对亲属行使的牧师权力。WhatsApp 被视为家庭动态中权力微观物理学的放大器。

Palavras-chave (#) (8)

#nupec #ifpa #proppg #proex #poderpastoral #performancedegênero #poder
#penalidadeincorpórea

Título
Periódicos de Cibercultura, Tecnologia e Sociedade
Autor(a)
Adrienny Carolina Ramos Souza
Artigo (mínimo 1200 / máximo 2200 caracteres com espaços)
A Revista Docência e Cibercultura (ISSN: 2594-9004), periódico associado à Universidade Estadual do Rio de Janeiro, é uma revista científica de orientação pluralista, voltada à discussão de produções originais elaboradas pela comunidade científica nacional e internacional, da área de Educação e do Ensino e suas interfaces com a cibercultura, identidade e diferença. Aceita artigos, relatos de experiência, pontos de vista, resenhas, ensaios, entrevistas, conversas, bibliografias comentadas, produções artísticas e culturais, vídeo-pesquisa, notícias, resumos de dissertações e de teses. Suas publicações são feitas em fluxo contínuo, avaliando submissões realizadas a qualquer momento do ano. A Revista Tecnologia e Sociedade (ISSN: 1984-3526), periódico associado à Universidade Tecnológica Federal do Paraná, tem como missão contribuir para o entendimento das múltiplas e complexas relações entre a tecnologia e a sociedade, mediante a divulgação de pesquisas e análises teóricas, que possam enriquecer diálogos e debates voltados à promoção do desenvolvimento harmônico e sustentável da sociedade. Suas publicações são feitas em fluxo contínuo, avaliando submissões realizadas a qualquer momento do ano. A Revista Espacialidades (ISSN: 1984-817X) é um periódico criado no ano de 2008 ligada aos discentes do Programa de Pós-Graduação em História – área de concentração em História e Espaços -, da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, campus de Natal. Sua proposta é transdisciplinar com as diversas áreas do conhecimento em que o Espaço é utilizado como categoria de análise e compreensão das ações humanas, tais como a Antropologia, Sociologia, Geografia, Arquitetura e Urbanismo, entre outras. A revista não conta com restrições quanto à titulação acadêmica dos(as) autores(as) que venham a contribuir com manuscritos. Suas

publicações são feitas em fluxo contínuo, avaliando submissões realizadas a qualquer momento do ano.

A Revista Interdisciplinar em Cultura e Sociedade (ISSN: 2447-6498), periódico eletrônico associado à Universidade Federal do Maranhão, possui o propósito de agregar e de difundir pesquisas interdisciplinares das mais diferentes regiões, comunidades acadêmicas e nacionalidades, que estabeleçam diálogos com a multiplicidade de investigações científicas referentes às manifestações, experiências e formas de organização social, estudando a diversidade sociocultural numa perspectiva histórica e contextualizadora. O foco e escopo da revista está voltado para publicar artigos, resenhas, ensaios, traduções e entrevistas de diferentes áreas do conhecimento, sobretudo nas ciências humanas, sociais, artes e tecnologias, que dialoguem com a área de concentração em Cultura e Sociedade. Suas publicações são feitas em fluxo contínuo, avaliando submissões realizadas a qualquer momento do ano.

Referências

Revista Docência e Ciberultura. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/re-doc>. Acesso: 24 de abril, 2025.

Revista Tecnologia e Sociedade. Disponível em: <https://periodicos.utfpr.edu.br/rtS>. Acesso: 24 de abril, 2025.

Revista Espacialidades. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/espacialidades>. Acesso em: 24 de abril, 2025.

Revista Interdisciplinar em Cultura e Sociedade. Disponível em: <https://periodicoseletronicos.ufma.br/index.php/ricultsociedade>. Acesso em: 24 de abril, 2025.

Resumo (em português) (até 480 caracteres com espaços)

B R As Revistas Docência e Ciberultura (UERJ), revista científica de orientação pluralista. Tecnologia e Sociedade (UTFPR), contribui para o entendimento das múltiplas e complexas relações entre tecnologia e a sociedade. Espacialidades (UFRN), transdisciplinar com categorias de análise e ciência das ações humanas. Interdisciplinar

em Cultura e Sociedade (UFMA), agregar e de difundir pesquisas interdisciplinares das mais diferentes regiões. As publicações são feitas o ano todo.

Tradução (inglês)

🇬🇧 *Revistas de Enseñanza y Cibercultura (UERJ)*, a pluralist scientific journal. *Tecnología y Sociedad (UTFPR)*, contributes to the understanding of the multiple and complex relationships between technology and society. *Espacialidades (UFRN)*, a transdisciplinary journal with categories of analysis and the science of human actions. *Interdisciplinariedad en Cultura y Sociedad (UFMA)*, to aggregate and disseminate interdisciplinary research from the most diverse regions. Publications are published throughout the year.

Tradução (espanhol)

🇵🇹 *Revistas de Enseñanza y Cibercultura (UERJ)*, revista científica de orientación pluralista. *Tecnología y Sociedad (UTFPR)*, contribuye a la comprensión de las múltiples y complejas relaciones entre la tecnología y la sociedad. *Espacialidades (UFRN)*, transdisciplinar con categorías de análisis y ciencia de las acciones humanas. *Interdisciplinariedad en Cultura y Sociedad (UFMA)*, para agregar y difundir investigaciones interdisciplinarias de las más diversas regiones. Las publicaciones se realizan durante todo el año.

Tradução (mandarim)

🇨🇳 《感知与文化杂志》(UERJ) 是一份多元化的科学期刊。《技术与社会》(UTFPR) 致力于理解技术与社会之间多重而复杂的关系。《空间》(UFRN) 是一份跨学科期刊，涵盖分析和人类行为科学。《文化与社会跨学科》(UFMA) 致力于汇集和传播来自不同地区的跨学科研究成果。期刊全年出版。

Palavras-chave (#) (8)

#nupec #ifpa #proppg #proex #revista #periodicos #cibercultura #discentes

Título
A expropriação da existência humana nas redes sociais
Autor(a)
Wesley Silva
Artigo (mínimo 1200 / máximo 2200 caracteres com espaços)
O mundo experimentou, quase que de forma majoritária, a expansão do sistema capitalista. Do capitalismo mercantilista, industrial e financeiro – sendo este último a atual fase do sistema sob representação dos monopólios e oligopólios –, às sociedades foram submetidas às mais diversas táticas e práticas de obtenção de lucro por parte deste sistema. No debate marxiano, a exploração do trabalhador é representada pelo lucro excedente, isto é, pela mais valia, sendo o marco central nos debates relacionados ao sistema durante os séculos 19 e 20. Com o processo de globalização, avanço dos aparatos técnicos e tecnológicos, mormente no período pós guerra, surgimento da internet, popularização das redes sociais etc., o capitalismo desenvolveu novas formas e táticas para continuar obtendo lucros. Trata-se, assim, de uma nova faceta do sistema: o capitalismo de vigilância. Tal conceito foi popularizado pela pesquisadora norte-americana Shoshana Zuboff, em seu livro de 2021, intitulado “A era do Capitalismo de Vigilância”. A autora aborda como a atual fase do sistema capitalista vem operando para transformar as experiências virtuais dos indivíduos, no interior das redes sociais, em matérias primas e transformando-as em lucratividade para os capitalistas de vigilância. As Bigs Techs são uma das principais responsáveis por essa vigilância, tendo o caso do escândalo de dados envolvendo o Facebook (atual Meta) e a Cambridge Analytica. Milhões de dados foram vazados e utilizados nas eleições norte-americanas de 2016, influenciando diretamente a vitória de Donald Trump no referido ano. Com isso, um novo debate emerge e ganha centralidade no campo da pesquisa: a expropriação da existência humana nas redes sociais, ou seja, como essa nova faceta do sistema molda nossas relações subjetivas, culturais, políticas e, sobretudo, de consumo, afetando diretamente nossas materialidades. SILVA, Wesley Ribeiro Cantão; LEAL, Julie Christie Damasceno. O capitalismo de vigilância nos meios digitais como forma de expropriação da existência humana. In: BEZERRA, Daniele Borges; MAGNI, Cláudia Turra; LISE, Fernanda; TORRES, Isadora de Leon (org.). Máquinas,

corpos e grafias: tecnopoéticas em perspectiva transdisciplinar. 1. ed. Porto Alegre: Ideograf, 2025. p. 260–271.

ZUBOFF, Shoshana. **A era do capitalismo de vigilância**: a luta por um futuro humano na nova fronteira do poder. Tradução: George Schlesinger. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2021.

Resumo (em português) (até 480 caracteres com espaços)

B R O sistema capitalista expandiu-se, submetendo as sociedades a diversas práticas de obtenção de lucro. Com a globalização, surgiu o capitalismo de vigilância, conceito de Shoshana Zuboff que descreve a conversão de vivências virtuais em recursos lucrativos. Esse fenômeno impulsiona um debate sobre a expropriação da existência humana nas redes sociais e o impacto dessa nova face do sistema nas relações subjetivas, culturais, políticas e de consumo, afetando nossas materialidades.

Tradução (inglês)

🇬🇧 The capitalist system has expanded, subjecting societies to various profit-making practices. With globalization, surveillance capitalism emerged, a concept by Shoshana Zuboff that describes the conversion of virtual experiences into profitable resources. This phenomenon drives a debate about the expropriation of human existence on social networks and the impact of this new face of the system on subjective, cultural, political and consumer relations, affecting our materialities.

Tradução (espanhol)

🇪🇸 El sistema capitalista se expandió, sometiendo a las sociedades a diversas prácticas lucrativas. Con la globalización surgió el capitalismo de vigilancia, un concepto de Shoshana Zuboff que describe la conversión de experiencias virtuales en recursos rentables. Este fenómeno impulsa un debate sobre la expropiación de la existencia humana en las redes sociales y el impacto de esta nueva cara del sistema en las relaciones subjetivas, culturales, políticas y de consumo, afectando nuestras materialidades.

Tradução (mandarim)

🇨🇳 资本主义制度不断扩张，使社会受到各种盈利行为的影响。随着全球化的进程，监控资本主义应运而生，这是 Shoshana Zuboff 提出的概念，描述了虚拟体验向有利可图的

资源的转化。这一现象引发了关于社会网络对人类存在的剥夺以及这一系统新面貌对主观、文化、政治和消费者关系的影响的争论，影响了我们的物质性。

Palavras-chave (#) (8)

#nupec #ifpa #proppg #proex

Título
Greenwashing Digital: A nova roupagem da velha propaganda verde
Autor(a)
Abimael Nonato de Souza
Artigo (mínimo 1200 / máximo 2200 caracteres com espaços)
O termo greenwashing digital refere-se à prática de empresas utilizarem estratégias de marketing digital e comunicação online para simular uma imagem de responsabilidade ambiental, sem que suas ações reais correspondam a esse discurso. Trata-se de uma extensão do conceito de <i>greenwashing</i>, cunhado na década de 1980 por Jay Westerveld, que denunciava o uso enganoso de discursos “verdes” por parte de grandes corporações. Com o crescimento da presença das marcas nas redes sociais, sites e plataformas digitais, o greenwashing passou a se adaptar a esse novo ambiente. No contexto digital, ele ocorre, por exemplo, quando empresas promovem campanhas publicitárias com apelo ecológico, utilizam selos ou termos como “eco-friendly”, “sustentável” ou “carbono neutro”, sem comprovação efetiva ou com base em dados manipulados. Assim, criam uma falsa percepção de compromisso ambiental entre consumidores. Segundo Delmas e Burbano (2011), esse tipo de prática compromete o avanço real da sustentabilidade, pois "empresas que comunicam mais do que realmente fazem em termos ambientais acabam minando a confiança do público e dificultando a diferenciação de iniciativas genuínas". O problema se agrava no meio digital, onde a informação circula com velocidade, mas muitas vezes sem verificação. Um exemplo emblemático é o de empresas de tecnologia que afirmam adotar práticas sustentáveis em seus data centers, mas omitem o alto consumo energético envolvido em operações como mineração de dados, criptomoedas e manutenção de servidores em nuvem. Muitas vezes, essas corporações divulgam ações isoladas — como o uso de papel reciclado ou campanhas de reflorestamento — para desviar a atenção do impacto ambiental mais amplo. Assim, o greenwashing digital representa um desafio ético e político, exigindo maior transparência, regulação e educação ambiental crítica para que consumidores possam reconhecer discursos enganosos e pressionar por mudanças reais.
DELMAS, Magali A.; BURBANO, Vanessa C. The drivers of greenwashing. <i>California</i>

Management Review, [S.l.], v. 54, n. 1, p. 64–87, 2011. DOI: <https://doi.org/10.1525/cmr.2011.54.1.64>. Acesso em: 13 abr. 2025.

WESTERVELD, Jay. *The Greenwashing of Environmentalism*. 1986. Disponível em: <https://www.sourcewatch.org/index.php/Greenwashing>. Acesso em: 13 abr. 2025.

Resumo (em português) (até 480 caracteres com espaços)

B R O termo refere-se à prática de empresas utilizarem estratégias de marketing digital e comunicação online para simular uma imagem de responsabilidade ambiental, sem que suas ações correspondam a esse discurso. No contexto digital, ele ocorre quando empresas promovem campanhas publicitárias com apelo ecológico, utilizam selos ou termos como “eco-friendly”, “sustentável” ou “carbono neutro”, sem comprovação efetiva. Criando uma falsa percepção de compromisso ambiental.

Tradução (inglês)

🇬🇧 The term refers to the practice of companies using digital marketing and online communication strategies to simulate an image of environmental responsibility, without their actions corresponding to this discourse. In the digital context, it occurs when companies promote advertising campaigns with an ecological appeal, using labels or terms such as "eco-friendly", "sustainable" or "carbon neutral", without actual proof. Creating a false perception of environmental commitment.

Tradução (espanhol)

🇪🇸 El término se refiere a la práctica de las empresas que utilizan estrategias de marketing digital y comunicación en línea para simular una imagen de responsabilidad medioambiental, sin que sus acciones se correspondan con este discurso. En el contexto digital, se produce cuando las empresas promueven campañas publicitarias con un atractivo ecológico, utilizando etiquetas o términos como "eco-friendly", "sostenible" o "neutro en carbono", sin pruebas reales. Crear una falsa percepción de compromiso medioambiental.

Tradução (mandarim)

🇨🇳 这一术语指的是企业利用数字营销和在线传播策略来营造环境责任的形象，但其实际行动却与这一理念不符。在数字环境下，企业在广告宣传中大肆宣扬生态环保理念，使用“环保”、“可持续”或“碳中和”等标签或术语，却缺乏有力证据，从而造成企业对自身环保承诺的虚假认知。

Palavras-chave (#) (8)

#nupec #ifpa #proppg #proex #digital #sustentabilidade #sustentável #greenwashing

Título
Black Mirror: Commom People
Autor(a)
Arienny Souza
Artigo (mínimo 1200 / máximo 2200 caracteres com espaços)
A trama acompanha Amanda, uma professora que leva uma vida comum nos moldes norte-americanos até ser diagnosticada com um tumor cerebral. No hospital, seu marido, Mike, é abordado por Gaynor, representante da Rivermind, uma empresa de tecnologia médica que oferece um implante cerebral Wi-Fi experimental. O dispositivo substitui a parte removida do cérebro e garante uma vida normal, mas depende de uma assinatura mensal. Embora a cirurgia seja gratuita, a manutenção envolve custos elevados, com pacotes que impactam diretamente a qualidade de vida de Amanda. Com o pacote mais econômico, Amanda é assediada por “anúncios cerebrais” constantes, inviabilizando sua convivência social. Em um esforço desesperado para melhorar a condição da esposa, Mike começa a mutilar o próprio corpo em sites ilícitos para pagar pelo plano do implante: o Rivermind Lux, um plano sem anúncios. O episódio critica à lógica neoliberal que transforma direitos básicos em produtos de mercado. A saúde, apresentada como um serviço por assinatura, reflete a realidade de muitos sistemas contemporâneos, nos quais o acesso e a qualidade do atendimento estão condicionados à capacidade de pagamento do indivíduo. A série expõe como a tecnologia, em vez de ser uma ferramenta de emancipação, pode ser cooptada por interesses corporativos para aprofundar desigualdades sociais. A dependência de Amanda em um sistema que a transforma em uma plataforma ambulante de publicidade ilustra a desumanização do indivíduo, reduzido a um meio de lucro. De acordo com Byung-Chul Han (2015), o capitalismo contemporâneo força o indivíduo a se autoinstrumentalizar, perpetuando um ciclo de autovigilância e autoexploração. Amanda encarna esse indivíduo, transformada em uma plataforma ambulante de anúncios enquanto seu marido assiste impotente à invasão do capital na esfera íntima. A incapacidade de manter o pagamento é vista como um fracasso pessoal, refletindo a precarização da existência no neoliberalismo. A precarização da existência, conforme Han (2015), não é apenas econômica, mas envolve todas as camadas da subjetividade, incluindo o corpo, a mente e a própria identidade, transformando o sujeito em um “sujeito de desempenho”. "Common People" é um espelho sombrio da sociedade contemporânea, onde a tecnologia e o capitalismo se entrelaçam para explorar vulnerabilidades humanas. O episódio desafia o espectador a refletir sobre os limites da mercantilização da vida e os perigos de um futuro no qual até a consciência humana pode ser monetizada. Referências bibliográficas: HAN, Byung-Chul. Sociedade do cansaço. Editora Vozes Limitada, 2015.

Resumo (em português) (até 480 caracteres com espaços)

A trama acompanha Amanda, uma professora que leva uma vida comum até ser diagnosticada com um tumor cerebral. No hospital, seu marido, Mike, é abordado por um representante da Rivermind, uma empresa de tecnologia médica que oferece um implante cerebral Wi-Fi experimental.

Com o pacote mais econômico, Amanda é assediada por anúncios cerebrais constantes, impedindo sua convivência social.

O episódio critica a lógica neoliberal que transforma direitos básicos em produtos de mercado.

Tradução (inglês)

🇬🇧 The plot follows Amanda, a teacher who leads an ordinary life until she is diagnosed with a brain tumor. At the hospital, her husband, Mike, is approached by a representative from Rivermind, a medical technology company that offers an experimental Wi-Fi brain implant.

With the most economical package, Amanda is harassed by constant brain advertisements, preventing her from socializing.

The episode criticizes the neoliberal logic that transforms basic rights into market products.

Tradução (espanhol)

🇪🇸 La trama sigue a Amanda, una profesora que lleva una vida normal hasta que le diagnostican un tumor cerebral. En el hospital, su esposo, Mike, es abordado por un representante de Rivermind, una compañía de tecnología médica que ofrece un implante cerebral experimental con Wi-Fi.

Con el paquete más económico, Amanda es acosada por constantes anuncios cerebrales, lo que le impide socializar.

El episodio critica la lógica neoliberal que transforma los derechos básicos en productos de mercado.

Tradução (mandarim)

🇨🇳 故事围绕着一位名叫阿曼达的老师展开，她原本过着平凡的生活，直到被诊断出患有脑瘤。在医院里，她的丈夫迈克遇到了一位来自Rivermind的代表，这家医疗科技公司提供实验性的Wi-Fi脑植入产品。尽管选择了最经济的套餐，阿曼达却被持续不断的脑植入广告所骚扰，无法进行社交活动。本集批判了将基本权利转化为市场产品的新自由主义逻辑。

Palavras-chave (#) (8)

#nupec #ifpa #proppg #proex #blackmirror #tecnologia #capitalismo #CommonPeople

Título
Etnografiar la Transformación - próximo livro do LABTEC
Autor(a)
Breno Rodrigo de Oliveira Alencar
Artigo (mínimo 1200 / máximo 2200 caracteres com espaços)
O livro <i>Etnografiar la Transformación</i> é fruto do projeto de extensão LABTEC – Laboratório de Tradução do Núcleo de Pesquisa em Educação e Cibercultura, desenvolvido no IFPA campus Belém. A obra reúne pesquisadores de diferentes nacionalidades e origens disciplinares, cujas trajetórias se cruzaram nos dois últimos congressos da Associação Latino-americana de Antropologia (ALA), realizados em Montevideu (2020) e Rosário (2024), reafirmando o compromisso das redes GICEP/IFPA/CNPq (Grupo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisas em Cultura, Educação e Política) e CORPUSTRANS com uma antropologia crítica, situada e comprometida com as lutas por justiça epistêmica. A coletânea reúne capítulos de autores e autoras do Brasil, Argentina, Chile, México e Peru, e se debruça sobre temas como rituais religiosos, festas populares, performances artísticas, tecnologias ancestrais e experiências pedagógicas em contextos de transformação sociocultural. Cada contribuição representa uma etnografia viva, atravessada por questões de gênero, poder, memória, materialidade e subjetividade. Entre os nomes que integram a obra estão Fredy Machicao Castañón, Daniel Nahmad Molinari, Maria Trinidad Cornavaca, Francisca Verônica Cavalcante, Theresa Jaynna Feijão, Magnólia Almeida, entre outros. Com previsão de publicação para 2026, o livro está sendo traduzido por estudantes do IFPA-Campus Belém – Iury Carrera, Maria Eduarda Pena e Pedro Alencar – como parte das atividades formativas do LABTEC, projeto que se consolida como espaço de internacionalização da produção científica do Instituto Federal do Pará. A tradução e revisão técnica seguem cronograma editorial até junho de 2025, conectando saberes acadêmicos e trajetórias estudantis por meio da prática da tradução colaborativa e crítica. <i>Etnografiar la Transformación</i> representa mais do que um produto editorial: é expressão concreta da capacidade do NUPEC e do IFPA em projetar suas redes de pesquisa para além das fronteiras nacionais, promovendo o diálogo intercultural e a difusão de conhecimentos comprometidos com a pluralidade e a transformação social.
Resumo (em português) (até 480 caracteres com espaços)
B R O livro <i>Etnografiar la Transformación</i> é fruto do projeto de extensão LABTEC/NUPEC e reúne autores do Brasil, Argentina, Chile, México e Peru. Com

organização do GICEP e CORPUSTRANS, a obra será publicada em 2026 e vem sendo traduzida por estudantes do IFPA-Campus Belém. A coletânea aborda temas como rituais, gênero, memória e pedagogia em contextos de transformação sociocultural, promovendo a internacionalização da produção acadêmica do IFPA.

Tradução (inglês)

🇬🇧 The book *Etnografiar la Transformación* is the result of the LABTEC/NUPEC extension project and brings together authors from Brazil, Argentina, Chile, Mexico, and Peru. Organized by GICEP and CORPUSTRANS, the volume will be published in 2026 and is currently being translated by students from IFPA–Campus Belém. The collection addresses themes such as rituals, gender, memory, and pedagogy in contexts of sociocultural transformation, promoting the internationalization of IFPA’s academic production.

Tradução (espanhol)

🇪🇸 El libro *Etnografiar la Transformación* es fruto del proyecto de extensión LABTEC/NUPEC y reúne autores de Brasil, Argentina, Chile, México y Perú. Con la organización del GICEP y CORPUSTRANS, la obra será publicada en 2026 y está siendo traducida por estudiantes del IFPA–Campus Belém. La recopilación aborda temas como rituales, género, memoria y pedagogía en contextos de transformación sociocultural, promoviendo la internacionalización de la producción académica del IFPA.

Tradução (mandarim)

🇨🇳 《民族转型》(Etnografiar la Transformación) 一书是LABTEC/NUPEC扩展项目的成果，汇集了来自巴西、阿根廷、智利、墨西哥和秘鲁的作者。该书由GICEP和CORPUSTRANS组织，将于2026年出版，目前正由IFPA贝伦校区的学生进行翻译。该书集探讨了社会文化转型背景下的仪式、性别、记忆和教学法等主题，旨在促进IFPA学术成果的国际ization。

Palavras-chave (#) (8)

#nupec #ifpa #proppg #proex

Título
520 - O “Eu te amo” chinês !
Autor(a)
Iury Carrera Guerreiro
Artigo (mínimo 1200 / máximo 2200 caracteres com espaços)
Quem diz que números não expressam sentimentos, certamente desconhece a cultura chinesa. Isso acontece porque hoje, 5月20日 (5 Yuè 20 rì, em trad. livre "mês 5 dia 20"), é o Dia do Amor na China. A escolha da data não foi por acaso, mas deu-se em virtude da pronúncia dos números cinco, dois e zero ser similar a pronúncia de "Eu amo você" em mandarim, a saber: 5 2 0 (五二零, Wǔ èr líng) Eu amo você (我爱你, Wǒ ài nǐ) Ou ainda: 5 2 0 1 3 1 4 (五二零一三一四, Wǔ èr líng yī sān yī sì) Eu amo você para a vida toda (我爱你一生, Wǒ ài nǐ yīshēng) O dia de expressar amor é celebrado pelos chineses com jantares românticos, presentes e muito carinho. 520 era uma gíria usada para os chineses se comunicarem na internet, como um atalho para dizer "eu te amo" em mandarim Apesar da informalidade (o dia dos namorados chinês é oficialmente 14 de fevereiro), ano passado o Banco Popular da China lançou 8 moedas em comemoração a data especial: 3 moedas de ouro, 4 moedas de prata e 1 moeda bimetálica de ouro e prata, todas com curso legal na China. Os designs apresentam a palavra “auspicioso” escrita em caligrafia chinesa, adornada com padrões tradicionais chineses que denotam sorte. A moeda bimetálica apresenta um desenho no verso com decorações em forma de coração e as palavras "corações entrelaçados" em chinês. A moeda de prata em forma de coração apresenta um desenho de cisnes, corações e flores com as palavras "corações entrelaçados" em chinês. Após a introdução da moeda comemorativa em forma de ruyi, em 2023, o conjunto comemorativo de 2024 também incluiu 2 moedas comemorativas em forma de ruyi. O ruyi é um antigo símbolo chinês, que significa “como se deseja”. A maioria dos ruyi tem

2 redemoinhos enrolados para dentro com uma ponta oposta aos cachos.

A moeda de ouro em forma de ruyi apresenta um desenho de nozes e folhas de ginkgo, com as palavras “prosperidade eterna” em chinês. A moeda de prata, em formato de ruyi, tem um design que incorpora golfinhos, ondas, corais e estrelas do mar, com as palavras chinesas “prosperidade eterna”. Todas as moedas têm seu valor nominal.

No dia do amor, as moedas encantaram os internautas: “Como posso deixar meu parceiro ver isso casualmente?”, brincou um.

Referências

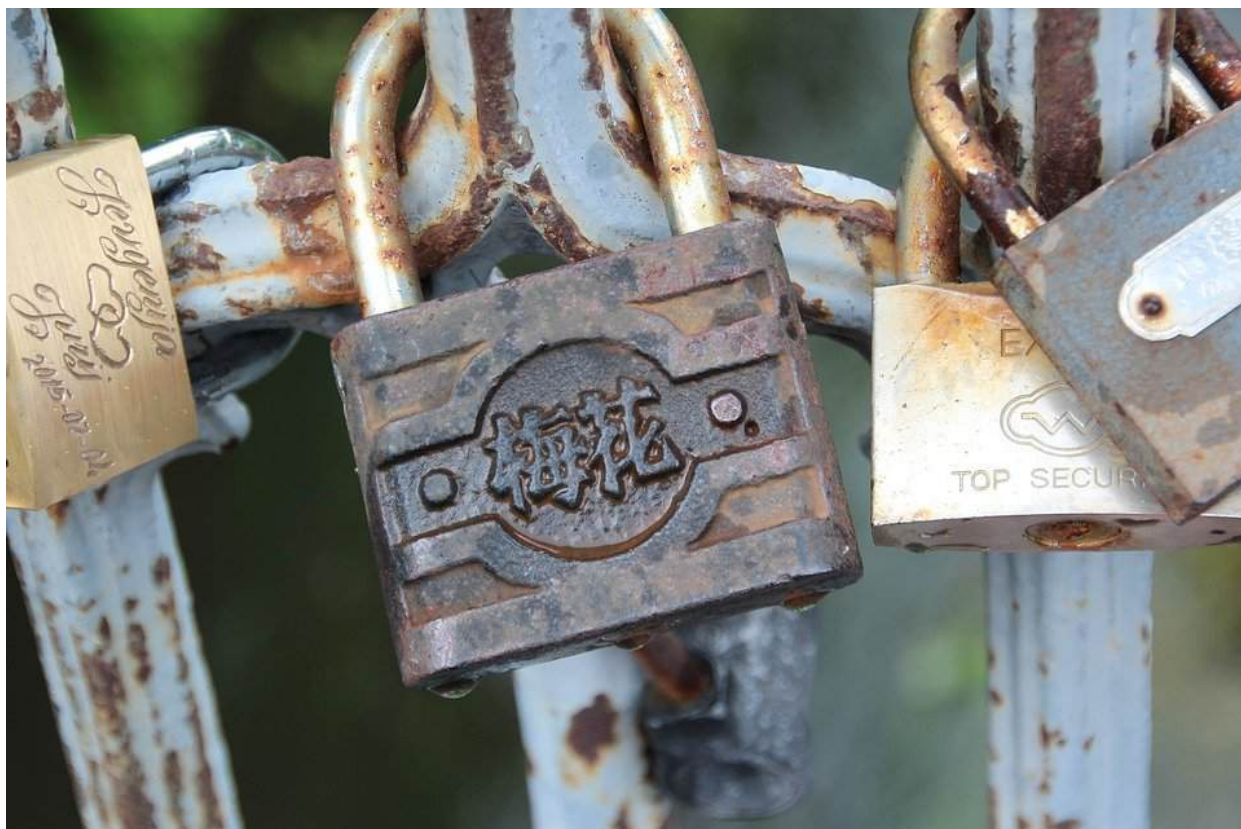
Diário do Povo Online. **Banco Central emite moedas comemorativas em formato de coração, ganhando atenção pública.** Disponível em: <<http://www.br-cn.com/static/content/news/pyxw/2024-05-17/1241050672406760648.html>>. Acesso em: 15/05/25.

MAROTE, Christine. 520 – O número do amor na China. Disponível em: <<https://chinanaminhvida.com/2018/05/20/520-o-numero-do-amor-na-china/>>. Acesso em: 15/05/25.

Sugestões de imagem para a postagem:







Resumo (em português) (até 480 caracteres com espaços)

B R Quem diz que números não expressam sentimentos, certamente desconhece a cultura chinesa. Isso acontece porque hoje, 5月20日 (5 Yuè 20 rì, em trad. livre "mês 5 dia 20"), é o Dia do Amor na China.

A escolha da data não foi por acaso, mas deu-se em virtude da pronúncia dos números cinco, dois e zero ser similar a pronúncia de "Eu amo você" em mandarim.

520 era uma gíria usada para os chineses se comunicarem na internet, como um atalho para dizer "eu te amo" em mandarim.

Tradução (inglês)

🇬🇧 Who says that numbers don't express feelings certainly doesn't know about Chinese culture. This happens because today, 5月20日 (5 Yuè 20 rì, loosely translated as "month 5 day 20"), it's Love Day in China. The date was not chosen by chance, but because the pronunciation of the numbers five, two and zero is similar to the pronunciation of "I love you" in Mandarin. 520 was a slang term used by chinese to communicate on the internet, as a shortcut to saying "I love you" in Mandarin.

Tradução (espanhol)

🇨🇳 Quien diga que los números no expresan sentimientos, seguro que no conoce la cultura china. Esto se debe a que hoy, 5月20日 (5 Yuè 20 rì, traducido libremente como "mes 5 día 20"), es el Día del Amor en China. La fecha no se eligió por casualidad, sino porque la pronunciación de los números cinco, dos y cero es similar a la pronunciación de "te quiero" en mandarín. 520 era un término de argot utilizado por los chinos para comunicarse en Internet, como un atajo para decir "te quiero" en mandarín.

Tradução (mandarim)

🇨🇳 任何说数字不能表达感情的人肯定不了解中国文化。因为今天，5月20日 (5 Yuè 20 rì, 大致翻译为“五月二十日”)，是中国的“爱情节”。选择这个日期并非偶然，而是因为数字五、二和零的发音与普通话中“我爱你”的发音相似。“520”是中國人在互聯網上交流時使用的俚語，是普通話中“我爱你”的快捷方式。

Palavras-chave (#) (8)

#nupec #ifpa #proppg #proex #China #diadoamor #mandarim #culturachinesa

Título
Participação do NUPEC no III Congresso Internacional MITECHIS
Autor(a)
Samara Karine Silva de Souza
Artigo (mínimo 1200 / máximo 2200 caracteres com espaços)
O NUPEC, representando o Instituto Federal do Pará (IFPA), Campus Belém, participou do III Congresso Internacional MITECHIS, realizado no dia 19 de maio de 2025. O evento promoveu discussões relevantes e apresentações acadêmicas que reuniram especialistas de diversas instituições. A contribuição do NUPEC integrou o Eixo Temático 7 – Antropologia Digital e Cibercultura, no qual foram apresentadas experiências institucionais e reflexões críticas sobre as relações entre tecnologia digital e práticas educativas. Todas as atividades foram transmitidas ao vivo pelo YouTube, possibilitando amplo acesso ao conteúdo do congresso. Na primeira sessão, dois trabalhos apresentados foram desenvolvidos por integrantes do NUPEC. O primeiro, “Tempo de Tela e Rendimento Acadêmico no Ensino Médio”, apresentado por João Miguel Rosa e Sofia Sacramenta. O segundo, “Tradução acadêmica como mediação cultural: resultados do Laboratório de Tradução na difusão do conhecimento e inclusão digital”, desenvolvido por Ana Laura Aviz e Maria Eduarda Pena. Já na segunda sessão, foi apresentado o trabalho: “Ensino de História e Cultura Digital: experiências formativas na I Jornada de Educação, Mídias e Tecnologias Digitais do IFPA”, conduzido por Renata Soares, Anthony Emanuel e Samara Souza. Em sequência, Arienny Souza apresentou “Assédio virtual e desigualdades de gênero: dinâmicas de poder entre professores e alunas”. Enquanto Juliana Sousa apresentou “Assédio sexual online em Belém: análise documental de denúncias registradas na Delegacia Virtual no período de 2020 a 2021”. Finalizando a sessão, Wagner Cardoso apresentou “O Terreiro Vigiado: análise qualitativa sobre a presença do Tambor de Mina no ciberespaço”. O debate que se

seguir às apresentações aprofundou as discussões e evidenciou a importância da pesquisa acadêmica na compreensão dos impactos sociais das tecnologias digitais.

Resumo (em português) (até 480 caracteres com espaços)

B R O NUPEC, representando o IFPA, Campus Belém, participou do III Congresso Internacional MITECHIS, realizado no dia 19/05/2025. O evento promoveu discussões relevantes e apresentações acadêmicas que reuniram especialistas de diversas instituições.

A contribuição do NUPEC integrou o Eixo Temático 7 – Antropologia Digital e Cibercultura, no qual foram apresentadas experiências institucionais e reflexões críticas sobre as relações entre tecnologia digital e práticas educativas.

Tradução (inglês)

🇬🇧 NUPEC participated in the III MITECHIS International Congress, realized on may 2025. The event promoted relevant discussions and academic presentations that reunited experts from various institutions. NUPEC's contribution was part of Thematic Axis 7 - Digital Anthropology and Cyberculture, in which institutional experiences and critical reflections on the relationship between digital technology and educational practices were presented.

Tradução (espanhol)

🇪🇸 NUPEC participó en el III Congreso Internacional MITECHIS, celebrado en mayo 2025. El acto promovió debates relevantes y presentaciones académicas que reunieron a expertos de diversas instituciones. La contribución de NUPEC formó parte del Eje Temático 7 - Antropología Digital y Cibercultura, en el que se presentaron experiencias institucionales y reflexiones críticas sobre la relación entre la tecnología digital y las prácticas educativas.

Tradução (mandarim)

🇨🇳 NUPEC代表IFPA贝伦校区参加了2025年5月19日举行的第三届MITECHIS国际大会。此次活动促进了相关讨论和学术报告，汇集了来自不同机构的专家。NUPEC的贡献是主题轴7——数字人类学和赛博文化的一部分，该主题轴展示了机构经验以及对数字技术与教育实践之间关系的批判性反思。

Palavras-chave (#) (8)

#nupec #ifpa #proppg #proex #antropologiadigital #praticaseducativas #ciberespaco
#cibercultura

Título
c
Autor(a)
Juliana Sousa
Artigo (mínimo 1200 / máximo 2200 caracteres com espaços)
A série Pantheon, disponível na Netflix, mostra a perspectiva de três personagens que inicialmente não parecem ter nenhum tipo de relação, até que em determinado momento tudo se interliga pela nova tecnologia criada pela empresa Logorythms, chamada Inteligência Transferida. Maddie é uma adolescente que passa pelo luto de seu pai, David, um dos membros da empresa, Caspian é um jovem muito inteligente, mas com problemas familiares devido ao seu pai agressivo e Chanda, um engenheiro da empresa rival Alliance Telecom que acaba sendo alvo do seu chefe corrupto. Todos os três personagens se envolvem em uma trama com a nova tecnologia, IT, da qual promete a imortalidade digital baseada no escaneamento do cérebro humano e o seu upload para a nuvem. O que parece ser um avanço significativo para a humanidade, carrega uma verdade cruel: o procedimento deteriora o cérebro do indivíduo, levando-o à morte e mesmo com seus dados carregados na nuvem, eles se corrompem ao longo do tempo. Quando Chanda é transferido contra a sua vontade, ele se revolta contra seu chefe e outras IT's, atacando todos os envolvidos no esquema corrupto de sua empresa e os membros da Logorythms. Mas a dúvida que surge é: se uma consciência pode ser transferida para um sistema computacional, ela ainda pode ser considerada humana? Carreira (2016) discute sobre como na era digital os usuários são considerados produtos pelas grandes empresas tecnológicas, onde através dos seus dados deixados como rastros virtuais o ciberespaço se torna um reservatório de memórias. Da mesma maneira, Siqueira e Souza (2024) refletem sobre a questão da personalidade e liberdade na era da tecnologia, que se revela não somente como um instrumento facilitador, mas também é um mecanismo de poder e controle do sujeito, onde suas escolhas, pensamentos e comportamentos são influenciados pelo meio digital, dando a falsa sensação de liberdade. Pantheon debate sobre as consequências do progresso da ciência e seus efeitos na existência humana, a corrupção e manipulação digital e sobre quais seriam os limites éticos para o avanço das tecnologias, buscando alcançar a imortalidade digital mesmo que o preço a ser pago seja o próprio indivíduo. Referências: CARREIRA, K. Imortalidade digital: a era dos grandes dados. Academia, v. 2, n. 1. 2016. SIQUEIRA, D. P; SOUZA, B. C. L. A proteção dos direitos da personalidade e da

liberdade na era da tecnologia: o ser humano da pós-modernidade e os novos mecanismos de (psico)poder. **Revista Estudos Institucionais**, v. 10, n. 3, p. 847-870, set./dez. 2024.

Resumo (em português) (até 480 caracteres com espaços)

B R A série Pantheon acompanha Maddie, Caspian e Chanda, que não têm ligação entre si até serem unidos pela tecnologia da empresa Logorythms, a Inteligência Transferida (IT). A inovação promete imortalidade digital ao escanear e fazer um upload da consciência humana, mas o processo gera a degradação cerebral, levando à morte. Ao ser transferido, Chanda rebela-se contra as ITs, atacando a Logorythms. A série trata dos limites éticos tecnológicos e a influência na existência humana.

Tradução (inglês)

🇬🇧 The Pantheon series follows Maddie, Caspian and Chanda, who are unconnected until they are united by Logorythms' technology, the Transferred Intelligence (TI). The innovation promises digital immortality by scanning and uploading human consciousness, but the process causes brain degradation, leading to death. After being transferred, Chanda rebels against the TIs, attacking Logorythms. The series deals with the ethical limits of technology and its influence on human existence.

Tradução (espanhol)

🇪🇸 La serie Pantheon cuenta la historia de Maddie, Caspian y Chanda, quienes originalmente estuvieron aislados hasta que fueron conectados por la tecnología de los Logorythms, Transferencia de Inteligencia (TI). Esta innovadora tecnología prometía la inmortalidad digital mediante el escaneo y la transferencia de la consciencia humana, pero el proceso causó degeneración cerebral y, finalmente, la muerte. Tras la transferencia, Chanda se rebeló contra la TI y atacó a los Logorythms. La serie explora los límites éticos de la tecnología y su impacto en la supervivencia humana.

Tradução (mandarim)

🇨🇳 《万神殿》系列讲述了麦迪、凯斯宾和钱达的故事。她们原本彼此孤立，直到被 Logorythms 的科技——“转移智能”（TI）连接。这项创新技术承诺通过扫描和上传人类意识，实现数字化永生，但这一过程会导致大脑退化，最终导致死亡。转移后，钱达反抗

TI , 攻击Logorythms。该系列探讨了科技的伦理界限及其对人类生存的影响。

Palavras-chave (#) (8)

#nupec #ifpa #proppg #proex #Pantheon #Netflix #ImortalidadeDigital
#ManipulacaoDigital

Título
Projeto EDUCIBA Brasil-Angola apresenta resultados finais
Autor(a)
JOELMA FABIANE FERREIRA ALMEIDA
Artigo (mínimo 1200 / máximo 2200 caractere)
O projeto Educação e Cibercultura Brasil-Angola (EDUCIBA) está concluindo mais uma etapa com importantes resultados: o lançamento da página no YouTube @cibereducacaoBrasilAngola, contendo vídeos produzidos por alunos e professores da Escola Allan Kardec, em Luanda (Angola), e a publicação da cartilha digital “Brincadeiras Africanas no Ensino da Matemática”. Essas produções são frutos da colaboração intensa entre pesquisadores, educadores e estudantes brasileiros e angolanos, demonstrando como as distâncias podem ser superadas através da tecnologia, criatividade e ancestralidade. Os vídeos e a cartilha reúnem, em uma dinâmica inovadora, imagens e narrativas que revelam práticas educativas cotidianas, rompendo limites socioeconômicos e geográficos. Para desenvolver esses materiais, foram utilizados os aplicativos Capcut e Canva, destacando brincadeiras tradicionais africanas aliadas ao ensino de matemática e cultura digital. As produções refletem como brasileiros amazônidas e africanos compartilham saberes e experiências, narrando suas vivências por meio da linguagem audiovisual e interagindo com tecnologias digitais e inteligência artificial. O projeto também promoveu uma importante desconstrução da ideia tradicional de que matemática é uma disciplina distante e complexa, transformando-a em algo lúdico, acessível e divertido através das brincadeiras. A experiência permitiu aos participantes vivenciar a cibercultura na prática, além de demonstrar que é possível criar conexões e diálogos profundos mesmo a milhares de quilômetros de distância. Desde o início, a equipe EDUCIBA optou por um método científico rigoroso e horizontal, buscando conhecer profundamente as histórias individuais dos estudantes e educadores envolvidos. Isso resultou numa experiência formativa que aproxima realidades complexas e desiguais, valorizando o diálogo intercultural. Acesse agora o canal @cibereducacaoBrasilAngola no YouTube e confira a cartilha digital disponível no site do NUPEC. Venha conhecer essa iniciativa que transforma a matemática e a cibercultura em pontes reais entre Brasil e Angola!
Resumo (em português) (até 480 caracteres com espaços)
B R O projeto EDUCIBA Brasil-Angola lançou a página @cibereducacaoBrasilAngola no YouTube e a cartilha digital “Brincadeiras Africanas no Ensino da Matemática”.

Usando tecnologia e jogos tradicionais africanos, aproximou alunos e educadores dos dois países, tornando o ensino da matemática lúdico e acessível, fortalecendo diálogos interculturais.

Tradução (inglês)

 The EDUCIBA Brazil-Angola project launched the YouTube page @cibereducacaoBrasilAngola and the digital booklet *African Games in Math Education*. Using technology and traditional African games, it brought students and educators from both countries closer, making math teaching playful and accessible while strengthening intercultural dialogue.

Tradução (espanhol)

 El proyecto EDUCIBA Brasil-Angola lanzó la página de YouTube @cibereducacaoBrasilAngola y la cartilla digital *Juegos Africanos en la Enseñanza de las Matemáticas*. Utilizando tecnología y juegos tradicionales africanos, acercó a estudiantes y educadores de ambos países, haciendo la enseñanza de las matemáticas más lúdica y accesible, y fortaleciendo el diálogo intercultural.

Tradução (mandarim)

 巴西-安哥拉EDUCIBA教育与网络文化项目即将完成下一阶段，并取得了两项重要成果：在YouTube上创建了@cibereducacaoBrasilAngola页面，可以观看Allan Kardec学校师生制作的视频；以及电子手册《数学教学中的非洲游戏》。

学习什么？数学！一门通用语言，需要打破人们对其枯燥乏味、难以理解的认知。

Palavras-chave (#) (8)

#nupec #ifpa #proppg #proex #cibercultura #ifparte #matemática #Angola

Título
BRAINET
Autor(a)
Arienny Souza e Gabriel Vasiljevic
Artigo (mínimo 1200 / máximo 2200 caracteres com espaços)
Miguel Nicolelis é um renomado neurocientista brasileiro, reconhecido internacionalmente por suas contribuições inovadoras na interface entre cérebro e máquina. Formado em Medicina pela Universidade de São Paulo (USP) e doutor em Fisiologia Geral, Nicolelis é professor emérito da Universidade Duke (EUA), onde liderou o Centro de Neuroengenharia. É também um dos fundadores do Instituto Santos Dumont, onde criou o Instituto Internacional de Neurociências Edmond e Lily Safra. É considerado um dos pioneiros no desenvolvimento de tecnologias que permitem ao cérebro comunicar-se diretamente com dispositivos eletrônicos — um campo conhecido como interfaces cérebro-máquina (Brain-Machine Interfaces, ou BMIs). A teoria Brainet é uma das propostas mais audaciosas de Nicolelis. Desenvolvida nos últimos anos, representa uma evolução radical do conceito de interfaces cérebro-máquina, ao propor uma forma de conexão direta entre cérebros — o que o autor denomina interface cérebro-cérebro. A ideia central consiste em que múltiplos cérebros possam ser interligados por meio de sinais neurais e operar em rede para resolver tarefas cognitivas de maneira cooperativa. Nicolelis formulou essa teoria a partir de experimentos com animais, principalmente macacos e ratos, nos quais diferentes indivíduos conseguiam cooperar em tempo real por meio da leitura e interpretação de sinais neurais compartilhados. Em um dos experimentos mais conhecidos, cérebros de três macacos foram interligados para controlar, de forma conjunta, um braço robótico, demonstrando um tipo primitivo de cognição compartilhada. A teoria Brainet apresenta tanto promessas quanto desafios. Por um lado, expande radicalmente os limites do que se compreende por consciência, cognição e identidade. Se mais de um cérebro pode “pensar em conjunto” de forma coordenada, quais seriam, então, os contornos do “eu”? A proposta abre caminho para novas compreensões sobre colaboração, empatia neural e, possivelmente, para tratamentos neurológicos e psiquiátricos fundamentados em redes humanas sincronizadas. Por outro lado, a teoria também é criticada por seu alto grau de especulação. Embora os experimentos com animais sejam impressionantes, a transposição dessas experiências para seres humanos suscita uma série de questões éticas, técnicas e filosóficas. A complexidade da linguagem, das emoções e das construções culturais humanas dificulta a criação de conexões “naturais” entre cérebros humanos de maneira funcional. Portanto, Nicolelis, com sua visão futurista, nos convida a pensar não apenas sobre o cérebro como órgão biológico, mas sobre a mente como possibilidade de rede. Referências: NICOLELIS, Miguel. O verdadeiro criador de tudo: Como o cérebro humano esculpiu o universo como nós o conhecemos. São Paulo: Planeta Estratégia, 2020. RAMAKRISHNAN, Arjun et al. Computing arm movements with a monkey brainet. Scientific Reports, v. 5, n. 1, p. 10767, 2015.

Resumo (em português) (até 480 caracteres com espaços)

B R Miguel Nicolelis é um neurocientista brasileiro, reconhecido mundialmente por suas contribuições inovadoras na interface entre cérebro e máquina. Ele criou a teoria Brainet, que nos últimos anos, representou uma evolução radical do conceito de ligações cérebro-máquina, ao propor uma forma de conexão direta entre cérebros — interface cérebro-cérebro. Esta teoria apresenta promessas e desafios onde expande os limites do que se compreende por consciência, cognição e identidade.

Tradução (inglês)

🇬🇧 Miguel Nicolelis is a Brazilian neuroscientist, recognized worldwide for his groundbreaking contributions to brain-machine interfaces. He created the Brainet theory, which in recent years has represented a radical evolution of the concept of brain-machine connections by proposing a form of direct connection between brains: the brain-to-brain interface. This theory presents both promise and challenges by expanding the boundaries of consciousness, cognition, and identity.

Tradução (espanhol)

🇪🇸 Miguel Nicolelis es un neurocientífico brasileño, reconocido mundialmente por sus innovadoras contribuciones a la interfaz entre el cerebro y la máquina. Creó la teoría Brainet, que en los últimos años ha representado una evolución radical del concepto de conexiones cerebro-máquina, al proponer una forma de conexión directa entre cerebros: la interfaz cerebro-cerebro. Esta teoría presenta tanto promesas como desafíos al expandir los límites de lo que se entiende por conciencia, cognición e identidad.

Tradução (mandarim)

🇨🇳 米格尔·尼古莱利斯是一位巴西神经学家，因其在脑机接口领域的开创性贡献而享誉全球。他创立了“脑网”（Brainet）理论，该理论近年来代表了脑机连接概念的彻底变革，提出了一种大脑之间直接连接的形式：脑脑接口。该理论拓展了意识、认知和身份的界限，既带来了希望，也带来了挑战。

Palavras-chave (#) (8)

#nupec #ifpa #proppg #proex #brainet #cerebro #maquina #saúde

Título
Projeto de Ensino Educação, Mídias e Tecnologias Digitais
Autor(a)
Beatriz Moura Paz
Artigo (mínimo 1200 / máximo 2200 caracteres com espaços)
O projeto de ensino “Educação, Mídias e Tecnologias Digitais: práticas inovadoras para o ensino de História na cultura digital”, coordenado pelo professor Breno Alencar no Instituto Federal do Pará (IFPA – Campus Belém) e aprovado no EDITAL PROEN Nº 06/2025, inicia suas atividades em agosto de 2025 com a proposta de articular ensino, extensão e iniciação científica por meio de práticas pedagógicas voltadas ao uso crítico das tecnologias digitais. Desenvolvido com a colaboração das bolsistas Beatriz de Moura (curso de Letras – Língua Portuguesa) e Ana Laura Aviz (curso técnico em Desenvolvimento de Sistemas), o projeto ocorrerá até dezembro de 2025, com 13 encontros formativos. Voltado a estudantes do ensino médio integrado e da graduação, a proposta busca introduzir noções de pesquisa científica, produção acadêmica e elaboração de artigos, resenhas e traduções com foco em mídias digitais, educação e cibercultura. As aulas contarão com a presença de pesquisadores convidados do IFPA, UFPA e outras instituições, que abordarão temas como análise crítica de fontes digitais, redes sociais e circulação de conhecimento no ciberespaço. Os estudantes serão estimulados a produzir materiais autorais e projetos de pesquisa com apoio de plataformas interativas, recursos audiovisuais e metodologias colaborativas. Ao final, espera-se fortalecer o letramento acadêmico e digital dos participantes, estimulando a produção de artigos científicos e ampliando sua inserção em práticas de ensino e pesquisa comprometidas com a inovação e a cidadania digital.
Resumo (em português) (até 480 caracteres com espaços)
B R O projeto “Educação, Mídias e Tecnologias Digitais” promove a formação científica e o letramento digital de estudantes do IFPA por meio de práticas pedagógicas inovadoras. Coordenado por Breno Alencar, com apoio das bolsistas Beatriz de Moura e Ana Laura Aviz, o projeto articula ensino e extensão, incentivando a produção de artigos e o uso crítico das tecnologias no ensino de História.
Tradução (inglês)
🌐 The project “<i>Education, Media and Digital Technologies</i>” promotes scientific training and digital literacy for IFPA students through innovative teaching practices. Coordinated by Breno Alencar, with the support of fellows Beatriz de Moura and Ana Laura Aviz, the project combines teaching and outreach, encouraging the production of articles and the critical use of technologies in History education.

Tradução (espanhol)

🇪🇸 El proyecto “*Educación, Medios y Tecnologías Digitales*” promueve la formación científica y el alfabetismo digital de estudiantes del IFPA mediante prácticas pedagógicas innovadoras. Coordinado por Breno Alencar, con el apoyo de las becarias Beatriz de Moura y Ana Laura Aviz, el proyecto articula docencia y extensión, fomentando la producción de artículos y el uso crítico de tecnologías en la enseñanza de Historia.

Tradução (mandarim)

🇨🇳 “教育、媒体与数字技术”项目旨在通过创新教学实践，促进IFPA学生的科学培训和数字素养。该项目由Breno Alencar协调，并得到Beatriz de Moura和Ana Laura Aviz研究员的支持，将教学与推广相结合，鼓励论文写作，并在历史教育中批判性地运用技术。

Palavras-chave (#) (8)

#nupec #ifpa #ensino #proen #iniciaçãocientífica #letramentodigital #tecnologia #ciberespaço

Título
Estamos de volta!
Autor(a)
Breno Rodrigo de Oliveira Alencar
Artigo (mínimo 1200 / máximo 2200 caracteres com espaços)
O Núcleo de Pesquisa em Educação e Ciberultura (NUPEC) retoma, neste segundo semestre, as publicações semanais às terças e quintas-feiras, sempre às 18h, dentro das ações do Laboratório de Tradução (LABTEC), projeto de extensão aprovado pelos editais CPEX e PIBEX da Diretoria de Extensão do IFPA – Campus Belém. O LABTEC é um espaço de inovação acadêmica voltado à tradução de textos científicos e à circulação do conhecimento na interface entre ciências humanas, educação e tecnologias digitais. Criado em 2020, o projeto já soma 9 aprovações em editais de extensão, reuniu 78 estudantes – sendo 14 bolsistas – e produziu mais de 450 publicações em diferentes plataformas digitais, alcançando centenas de milhares de interações. Para este semestre, a expectativa é ampliar esses resultados, atingindo mais de 2 milhões de acessos no site e redes sociais do NUPEC, além de alcançar o público interno de mais de 3.200 estudantes e servidores do IFPA. As novidades deste semestre incluem a integração das ações com o projeto de ensino Educação, Mídias e Tecnologias Digitais, aprovado em editais da PROEN e da Diretoria de Ensino do Campus Belém. A iniciativa fortalece a formação dos bolsistas e voluntários em tradução acadêmica, revisão editorial, gestão de mídias digitais e divulgação científica, em sintonia com a curricularização da extensão prevista pela Resolução nº 432/2021 do CONSUP/IFPA. Com o reconhecimento institucional e científico, evidenciado pelo recebimento do Prêmio Agentes Territoriais de Cultura no I Congresso de Extensão do IFPA, o LABTEC reafirma sua missão de democratizar o acesso ao conhecimento e promover a internacionalização da produção acadêmica do IFPA, em consonância com o Plano Nacional de Extensão Universitária – PNExt e com a Política de Internacionalização do IFPA.
Resumo (em português) (até 480 caracteres com espaços)
B R O NUPEC retoma em 2025 as publicações do LABTEC, projeto de extensão aprovado pelo IFPA. Criado em 2020, o LABTEC já produziu mais de 450 conteúdos digitais, reuniu 78 estudantes e conquistou 9 aprovações em editais. Para este semestre, prevê alcançar 2 milhões de acessos e integrar ensino, pesquisa e extensão, fortalecendo a internacionalização e a democratização do conhecimento.

Tradução (inglês)

🇬🇧 NUPEC resumes in 2025 the LABTEC publications, an IFPA extension project. Since 2020, LABTEC has produced over 450 digital contents, involved 78 students, and secured 9 extension calls. This semester, it aims to reach 2 million online accesses and to integrate teaching, research, and extension, strengthening internationalization and democratizing knowledge.

Tradução (espanhol)

🇪🇸 El NUPEC retoma en 2025 las publicaciones de LABTEC, proyecto de extensión aprobado por el IFPA. Desde 2020, LABTEC ha producido más de 450 contenidos digitales, reunió a 78 estudiantes y logró 9 aprobaciones en convocatorias. Este semestre busca alcanzar 2 millones de accesos en línea e integrar docencia, investigación y extensión, fortaleciendo la internacionalización y la democratización del conocimiento.

Tradução (mandarim)

🇨🇳 NUPEC 将于 2025 年恢复 LABTEC 的出版工作。作为 IFPA 的一个扩展项目，自 2020 年以来，LABTEC 已发布 450 多个数字内容，汇集 78 名学生，并通过 9 项招标。本学期，项目目标是实现 200 万次访问，推动教学、研究与推广相结合，强化国际化并促进知识民主化。

Palavras-chave (#) (8)

#nupec #ifpa #labtec #extensao #retomada #ensino #pesquisa #internacionalizacao

Início do projeto de ensino Educação, Mídias e Tecnologias Digitais

Autor(a)

Ana Laura Aviz

Artigo (mínimo 1200 / máximo 2200 caracteres com

O projeto de ensino "Educação, Mídias e Tecnologias Digitais: Práticas inovadoras para o ensino de História na cultura digital", coordenado pelo antropólogo Breno Alencar no Instituto Federal do Pará Campus Belém, foi aprovado no EDITAL PROEN Nº06/2025 e EDITAL PROEN Nº09/2025 e visa vincular extensão, iniciação científica e ensino através da integração de atividades desenvolvidas pelo Laboratório de Tradução do Núcleo de Pesquisa em Educação e Cibercultura (LABTEC) e a disciplina Educação, Mídias e Tecnologias Digitais (EMTD), componente curricular disponibilizado no primeiro semestre do Curso de Licenciatura de História do IFPA Campus Belém.

O projeto conta com a participação de quatro alunas bolsistas e duas voluntárias, Ana Laura Aviz, do técnico integrado de Desenvolvimento de Sistemas, Layne Souza de Araújo, do técnico integrado de Desenvolvimento de Sistemas, Beatriz de Moura, graduanda em Letras em Língua Portuguesa, Arienny Carina Ramos Souza, graduanda em Licenciatura em Biologia, Alana Chaves Tavares, do técnico integrado de Desenvolvimento de Sistemas, e Victória Lima dos Santos, graduanda em Letras em Língua Portuguesa, respectivamente.

A proposta para tal iniciativa surge como desdobramento das ações exitosas realizadas em semestres anteriores e procura ratificar um percurso formativo que promova a produção teórica à mediação pedagógica com as Tecnologias Digitais de Informação e Comunicação (TDIC). Durante o período de execução do projeto, haverá treze encontros semanais voltados aos estudantes do ensino integrado e aos alunos de graduação, com a presença de pesquisadores convidados do IFPA, UFPA, Unicamp e outras instituições educacionais que contarão a sua experiência em iniciação científica, noções de pesquisa, produção acadêmica e produção de artigos, livros, resenhas e traduções e darão palestras.

Os alunos da disciplina terão a oportunidade de produzir materiais autorais, desenvolver projetos de pesquisa e debater temáticas cruciais dentro do âmbito da educação e cibercultura com o auxílio de plataformas tecno informacionais. Tais métodos visam estimular a autonomia intelectual, letramento acadêmico e digital dos estudantes para a produção de artigos, participação em práticas de ensino e pesquisas científicas relacionadas com a inovação pedagógica e a cidadania digital. Assim, o projeto ratifica o dever das instituições públicas de ensino na formação crítica e ética no meio informacional.

Resumo (em português) (até 480 caracteres com espaços)

B R O projeto "Educação, Mídias e Tecnologias Digitais" visa integrar extensão, iniciação científica e ensino para práticas inovadoras no ensino de História. A proposta fomenta a formação teórica e pedagógica dos alunos ao usar Tecnologias Digitais de

Informação e Comunicação. Os alunos criarão materiais autorais incentivando autonomia e formação crítica no meio digital. Assim, o projeto ratifica o dever das instituições públicas de ensino na formação crítica e ética no meio digital.

Tradução (inglês)

🇬🇧 The "Education, Media, and Digital Technologies" project aims to integrate extension, scientific initiation, and teaching for innovative practices in History teaching. The proposal fosters students' theoretical and pedagogical development through the use of Digital Information and Communication Technologies. Students will create original materials, encouraging autonomy and critical thinking in the digital environment. Thus, the project confirms the duty of public educational institutions to provide critical and ethical training in the digital environment.

Tradução (espanhol)

🇪🇸 El proyecto "Educación, Medios y Tecnologías Digitales" busca integrar la extensión, la iniciación científica y la docencia para prácticas innovadoras en la enseñanza de la Historia. La propuesta fomenta el desarrollo teórico y pedagógico del alumnado mediante el uso de las Tecnologías Digitales de la Información y la Comunicación. El alumnado creará materiales originales, fomentando la autonomía y el pensamiento crítico en el entorno digital. De este modo, el proyecto confirma el deber de las instituciones educativas públicas de brindar una formación crítica y ética en el entorno digital.

Tradução (mandarim)

🇨🇳 “教育、媒体和数字技术”项目旨在整合推广、科学启蒙和教学，以促进历史教学的创新实践。该项目旨在通过使用数字信息和通信技术促进学生的理论和教学发展。学生将创作原创材料，鼓励在数字环境中的自主性和批判性思维。因此，该项目确认了公共教育机构在数字环境中提供批判性和道德培训的责任。

Palavras-chave (#) (8)

#nupec #ifpa #pesquisa #proppg #ProjetoDeEnsino #EMTD #EnsinoDeHistoria #Academia

Título
Adultização da Infância
Autor(a)
Eduarda Pena
Artigo (mínimo 1200 / máximo 2200 caracteres com espaços)
O conceito "Adultização Infantil", significa a apresentação precoce do público infantil a conteúdos e comportamentos da vida adulta. O termo ganhou popularidade, além de reconhecimento nacional, após o documentário produzido pelo influenciador e YouTuber Felca (Felipe Bressanim), publicado na plataforma digital YouTube no dia 6 de Agosto, sendo que apenas um mês posterior a sua publicação, alcançou 49 milhões de visualizações. No decorrer do vídeo informativo, o influencer traz casos, os quais demonstram os perigos dessa forma de exposição e suas consequências posteriores às vítimas. Ademais, ele salienta o papel crucial do meio digital na propagação desse fenômeno. Nesse sentido, para a psicóloga Ana Beatriz Chamati, a internet pode ser comparada a um parque ao ar livre, no qual a criança detém a possibilidade de explorar o local e que, por muitas das vezes, foge do controle dos pais. Devido a essa falta de regulamentação, os pequenos podem navegar livremente por meio da rede, consumindo materiais não adequados para a sua idade. Em razão disso, mais tarde eles tendem a reproduzir aquilo que foi assimilado, ocasionando consequências futuras. Seguindo esta linha de raciocínio, os resultados da Adultificação precoce são profundos e duradouros. Tendo em vista que, os jovens que ainda se encontram em fase de desenvolvimento cognitivo e emocional, e são infelizmente expostos precocemente, podem manifestar transtornos psicológicos, tais quais ansiedade e depressão. Além disso, manifestam obstáculos na socialização, construção de suas identidades, apresentam baixa autoestima e enfrentam desafios quando são confrontados a solucionar problemas na vida adulta, de fato. Por conseguinte, como resultado da repercussão nacional dessa discussão, o Senado Federal aprovou o projeto de lei, PL 2628/2022, que visa implementar regras, o qual objetiva proteger as crianças e adolescentes nos ambientes digitais. Dessa maneira, o projeto irá assegurar que os fornecedores das redes sociais possuam obrigações e também, o controle de acesso aos pais. Referências: Senado Federal – Agência Senado. Adultização: Senado aprova projeto para proteger crianças em ambientes digitais. Senado Notícias, 27 ago. 2025. Disponível em: https://www12.senado.leg.br/noticias/materias/2025/08/27/adultizacao-senado-aprova-projeto-para-protger-criancas-em-ambientes-digitais. Acesso em: 07 set. 2025. Senado Federal – TV Senado. O que é adultização? Psicóloga explica como reconhecer e proteger crianças. Programa Cidadania, 20 ago. 2025. Disponível em:

<https://www12.senado.leg.br/tv/programas/cidadania-1/2025/08/o-que-e-adultizacao-psicologa-que-participa-de-video-do-felca-explica-e-alerta-pais>. Acesso em: 07 set. 2025.

Tribunal de Justiça do Distrito Federal e dos Territórios (TJDFT). **Adultização infantil: como reconhecer, prevenir e proteger crianças e adolescentes**. Imprensa TJDFT, 18 ago. 2025. Disponível em: <https://www.tjdft.jus.br/institucional/imprensa/noticias/2025/agosto/adultizacao-infantil-como-reconhecer-prevenir-e-protger-criancas-e-adolescentes>. Acesso em: 07 set. 2025. TJDFT

Fundação Abrinq pelos Direitos da Criança e do Adolescente (FADC). **Quais os prejuízos da adultização infantil? FADC**. Notícias, 27 mar. 2025. Disponível em: <https://www.fadc.org.br/noticias/adultizacao-infantil>. Acesso em: 07 set. 2025.

BRESSANIM, Felipe. **Adultização**. YouTube, publicado em 6 ago. 2025. 49 min 57 s. Disponível em: <https://youtu.be/FpsCzFGL1LE>. Acesso em: 07 set. 2025.

Resumo (em português) (até 480 caracteres com espaços)

B R A adultização infantil refere-se à exposição precoce de crianças a conteúdos adultos, fenômeno amplificado pelo meio digital, como mostrado no documentário de Felca. A psicóloga Ana Chamati compara a internet a um parque aberto, onde crianças acessam livremente materiais impróprios. As consequências incluem transtornos psicológicos, dificuldades de socialização e desafios na construção da identidade.

Tradução (inglês)

 Childhood adultization refers to the early exposure of children to adult content, a phenomenon amplified by the digital medium, as shown in Felca's documentary. The psychologist Ana Chamati compares the internet to an open playground, where children have freely access to inappropriate material. The consequences include psychological disorders, socialization difficulties and challenges in building an identity.

Tradução (espanhol)

 La adultización infantil se refiere a la exposición temprana de los niños a contenidos para adultos, un fenómeno amplificado por el medio digital, como muestra el documental de Felca. La psicóloga Ana Chamati compara Internet con un patio de recreo abierto, donde los niños acceden libremente a material inapropiado. Las consecuencias incluyen traumas psicológicos, dificultades para socializar y para construir una identidad.

Tradução (mandarim)

 儿童成人化是指儿童早期接触成人内容，这一现象因数字媒体而加剧，正如费尔卡的纪录片所示。心理学家安娜·查玛蒂将互联网比作一个开放的游乐场，孩子们可以自由地

接触不适当的内容。其后果包括心理障碍、社交困难以及身份认同的构建挑战。

Palavras-chave (#) (8)

#nupec #ifpa #pesquisa #proppg #adultizacao #infancia #internet #senadofederal

Título
Mídia digital e o sensacionalismo
Autor(a)
Livian Karen, Pesquisadora do NUPEC
Artigo (mínimo 1200 / máximo 2200 caracteres com espaços)
As redes sociais se consolidaram como espaços centrais não apenas na circulação de informações, mas também na produção de sentidos, opiniões e afetos, especialmente entre os jovens. De acordo com Hjarvard (2014), a midiatização transforma a interação social, tornando as mídias institucionais centrais na vida cotidiana, enquanto Lins (2020) ressalta que as redes digitais produzem subjetividade e moldam as relações sociais. Nesse contexto, páginas de entretenimento no Instagram, como Choquei e Alfinetei, possuem grande alcance e influência, frequentemente publicando conteúdos sensacionalistas que podem reproduzir discursos de ódio e desinformação, especialmente contra mulheres. Essas páginas utilizam imagens chamativas, manchetes distorcidas e legendas ambíguas, priorizando o engajamento em detrimento da veracidade das informações. Assim, compreender como os jovens percebem e consomem esses conteúdos torna-se essencial, pois, imersos em um ambiente digital saturado de informações, estão sujeitos à naturalização de discursos discriminatórios e à desinformação. O projeto, aprovado no Edital nº 06/2025 – PIBICTI/PROPPG/IFPA/CNPq, busca investigar como estudantes do ensino médio percebem, interpretam e reagem aos conteúdos compartilhados em páginas de entretenimento no Instagram, analisando de que forma esses conteúdos podem reproduzir discursos de ódio e desinformação. O objetivo é compreender se os jovens conseguem identificar conteúdos odiosos ou desinformativos e como esses influenciam suas percepções sobre gênero, raça e classe. A pesquisa combina métodos qualitativos e quantitativos, e os resultados serão transformados em materiais educativos, como cartilhas e vídeos curtos, destinados a orientar estudantes e professores na identificação de desinformação e discurso de ódio, fortalecendo o letramento digital crítico, promovendo os direitos humanos e ampliando o debate em sala de aula. Referências: HJARVARD, Stig. A midiatização da cultura e da sociedade. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2014. LINS, Beatriz. “A internet é o celular”: uma antropóloga entre smartphones, câmeras frontais e redes sociais. Internet & Sociedade, n.2, vol. 1, p. 150-177, 2020. Disponível em: https://revista.internetlab.org.br/wpcontent/uploads/2020/12/A-internete%CC%81-o-celular.pdf.
Resumo (em português) (até 480 caracteres com espaços)
B R As redes sociais tornaram-se centrais na formação de sentidos e afetos entre jovens, sendo o Instagram um espaço de grande influência, com conteúdos que reproduzem ódio e desinformação. O projeto Mídia digital e o sensacionalismo analisa

como alunos do ensino médio percebem e reagem a esses conteúdos, avaliando impactos em suas visões sobre gênero, raça e classe. Os resultados gerarão materiais educativos para fortalecer o letramento digital e os direitos humanos.

Tradução (inglês)

🇬🇧 Social media has become central to shaping meanings and emotions among young people, with Instagram serving as a highly influential space where content often reproduces hate and misinformation. The project Digital Media and Sensationalism examines how high school students perceive and respond to such content, assessing its impacts on their views regarding gender, race, and class. The findings will generate educational materials aimed at strengthening digital literacy and human rights.

Tradução (espanhol)

🇪🇸 Las redes sociodigitales han se convertido en un elemento central en la formación de significados y afectos entre los jóvenes, siendo el Instagram un espacio de gran influencia, con contenidos que reproducen odio y desinformación. El proyecto Medios digitales y sensacionalismo analiza cómo los estudiantes de la escuela media perciben y reaccionan ante estos contenidos, evaluando los impactos en sus visiones sobre género, raza y clase. Los resultados generarán materiales educativos para fortalecer la alfabetización digital y los derechos humanos.

Tradução (mandarim)

🇨🇳 社交媒体已成为塑造年轻人意义和情感的核心，Instagram 更是极具影响力的平台，其内容经常重现仇恨和虚假信息。“数字媒体与耸人听闻”项目旨在探究高中生如何看待和回应此类内容，评估其对性别、种族和阶级观念的影响。研究结果将用于编写旨在提升数字素养和人权的教育材料。

Palavras-chave (#) (8)

#nupec #ifpa #pesquisa #proppg #sensacionalismo #midiasDigitais #letramentoDigital #discursoDeOdio

Título
Entre usos e significados do Tik Tok no cotidiano dos estudantes em Belém/PA
Autor(a)
Kirla Korina Anderson Ferreira, Maria Heloisa Silva Florentino e Tayler Daniel Palheta Amaral
Artigo (mínimo 1200 / máximo 2200 caracteres com espaços)
Este texto apresenta os principais resultados da pesquisa que buscou compreender os usos e significados atribuídos pelos estudantes da educação profissional e tecnológica sobre o TikTok e sua correlação com o brain rot. A investigação foi realizada no âmbito do Edital Nº 05/2024-PIBICTI-PROPPG-IFPA-CNPq, com bolsa de iniciação científica júnior. O interesse surgiu após a escolha do termo brain rot como palavra do ano de 2024 pela Universidade de Oxford, traduzido como “cérebro apodrecido”, associado ao desgaste cognitivo decorrente do uso constante da internet. Considerando o uso intenso do TikTok entre jovens, reorganizou-se o estudo para analisar os significados dessa rede no cotidiano. Lançado em 2018, o TikTok tornou-se popular por permitir vídeos curtos e editados, capazes de gerar tendências. Para Machado (2022), representa um espaço de performance, onde conteúdos bem produzidos atraem visibilidade. Quanto aos impactos, 68,2% relataram prejuízo na concentração, enquanto 31,8% não percebem efeitos. Após o uso, os sentimentos mais comuns foram cansaço, sobrecarga mental, ansiedade e agitação. O estudo revelou que tempo de uso do celular e exposição a conteúdos curtos e repetitivos podem comprometer o consumo digital da juventude em Belém/PA. Em relação ao uso do Tik Tok, o conteúdo mais consumido pelos interlocutores é humor e entretenimento (44,4%), seguido por educação e estudos (17,8%); estilo de vida, rotina e aparência (17,8 %); notícias e política (8,9%); hobbies e interesses específicos (8,9%) e religião e filosofia (2,2%). Dos 44 participantes da pesquisa, 68,2% afirmou que o uso prolongado do Tik Tok afeta sua capacidade de concentração em atividades como estudo, trabalho e leitura; e, para 31,8%, isso não acontece. No que se refere a como se sentem após a utilização da referida rede social, cansaço e sobrecarga mental costumam ser o mais comum, seguido de ansiedade e agitação. A pesquisa revelou um panorama interessante e multifacetado sobre o uso do TikTok, seus impactos cognitivos e emocionais, e a percepção dos adolescentes sobre o fenômeno chamado “brainrot”. Os resultados mostram que no cotidiano os estudantes da educação profissional e tecnológica, em Belém/PA, há uma convergência de aspectos como tempo de uso de celular e exposição a conteúdos rápidos e repetitivos que comprometem (ou podem comprometer) o consumo digital na juventude. Referências: LINS, Beatriz Accioly. “A internet é o celular”: uma antropóloga entre smartphones, câmeras frontais e redes sociais. Revista Internet & Sociedade, v. 1, n. 2, 2020. P. 150-

177. Disponível em: A-internet-é-o-celular.pdf. Acesso em 16 de julho de 2023.

MACHADO, Monica. Etnografias no contexto da antropologia digital: construindo saberes coletivos em comunidades offline e online. In: MACHADO, Monica; MARQUES, Rondon (Orgs.). Antropologia digital, humanidades e produção de subjetividades. São Paulo: Pimenta Cultural, 2022. P. 14-34.

RAHIMI, Rosa. "Brain rot" é a palavra do ano do dicionário de Oxford; saiba o que significa, 2024. Disponível em: "Brain rot" é a palavra do ano do dicionário de Oxford; saiba o que significa | CNN Brasil. Acesso em 21 de agosto de 2025.

REIS, Juliana; SALES, Shirlei. Juventudes: culturas juvenis e cibercultura - Ebook - Belo Horizonte: Fino Traço Editora, 2021. Disponível em: Juventudes-culturas-juvenis-e-cibercultura.pdf (ufmg.br). Acesso em 08 de novembro de 2023.

Resumo (em português) (até 480 caracteres com espaços)

B R A pesquisa "Entre usos e significados do Tik Tok no cotidiano dos estudantes do IFPA" teve como foco entender os usos e significados dos alunos do IFPA Campus Belém ao Tik Tok e a relação com o fenômeno do brain rot. O estudo revela um cenário multifacetado sobre o uso do app, seus impactos cognitivos e emocionais, e a percepção dos jovens sobre o fenômeno "brainrot". Os resultados mostram uma convergência de aspectos como tempo de tela e exposição a conteúdos rápidos comprometedores do consumo digital juvenil.

Tradução (inglês)

 The study "Between the Uses and Meanings of TikTok in the Daily Life of IFPA Students" focuses on understanding TikTok usage among students at IFPA Campus Belém and its relationship with brain rot. The study presents a multifaceted picture of app use and young people's perception of the "brainrot" phenomenon. The results reveal a convergence of aggravating aspects of youth digital consumption.

Tradução (espanhol)

 El estudio "Entre los usos y significados de TikTok en la vida cotidiana de los estudiantes de IFPA" se centra en comprender el uso de TikTok entre los estudiantes del IFPA Campus Belém y su relación con la degeneración cerebral. El estudio presenta un panorama multifacético del uso de la aplicación y la percepción de los jóvenes sobre el fenómeno del "brainrot". Los resultados revelan una convergencia de aspectos agravantes del consumo digital juvenil.

Tradução (mandarim)

 题为“TikTok 在 IFPA 学生日常生活中的用途与意义”的研究，旨在了解 IFPA 贝伦校

区学生的 TikTok 使用情况及其与“脑腐烂”现象的关系。该研究从多方面展现了应用程序的使用情况以及年轻人对“脑腐烂”现象的认知。研究结果揭示了年轻人数字消费中一些令人担忧的因素的汇聚。

Palavras-chave (#) (8)

#nupec #ifpa #pesquisa #proppg #brainrot #TikTok #ConsumoDigital
#CerebroApodrecido

Título
Relatório Final CNPq - O tempo de tela e a relação com o rendimento acadêmico de estudantes do ensino médio em instituições de ensino no município de Belém-PA
Autor(a)
Sofia da Silva Sacramento e João Miguel Rosa e Souza
Artigo (mínimo 1200 / máximo 2200 caracteres com espaços)
Pesquisas indicam que o uso excessivo de dispositivos pode afetar negativamente o rendimento escolar (ZAPATA-LAMANA et al., 2021; ADELANTADO-RENAU et al., 2019). Entretanto, o uso educativo pode desenvolver competências informacionais (NAGUMO; TELES, 2016). Diante disso, a pesquisa desenvolvida investiga quais os diferentes fatores socioculturais, institucionais e comportamentais que mediam os efeitos do tempo de tela sobre o desempenho escolar. A pesquisa adotou uma abordagem quali-quantitativa, estruturada em quatro etapas: revisão de literatura, elaboração e aplicação de questionário, e análise estatística descritiva (BOLFARINE; SANDOVAL, 2001; LARSON; FARBER, 2015). A amostra foi composta por 316 estudantes do ensino médio, sendo 115 do IFPA, 106 do Colégio Avertano Rocha e 96 do Colégio Ideal. O instrumento de coleta foi um questionário aplicado presencialmente entre janeiro e maio de 2025. Foram consideradas variáveis como tempo de tela semanal, tipo e finalidade de uso dos dispositivos, contexto de uso (escolar, doméstico, lazer), perfil socioeconômico, qualidade do sono e autopercepção sobre o rendimento acadêmico. A análise revelou que estudantes do IFPA e do Avertano Rocha apresentaram tempo de tela semanal médio mais elevado (7h03) e (6h55) respectivamente, do que os do Colégio Ideal (5h36). Com relação a finalidade de uso, no Ideal predomina o uso educacional; no IFPA e Avertano Rocha, o uso é mais diversificado, incluindo redes sociais e jogos. 67,7% dos participantes alegam em sua autopercepção que o tempo de tela prejudica a qualidade sono. Em relação ao desempenho acadêmico, 55% dos estudantes relataram estabilidade, 29,6% melhora e 15,4% queda. Estudantes que usavam dispositivos para estudar e mantinham bons hábitos de sono tendiam a apresentar melhores resultados. Resultados semelhantes foram observados por Rangel e Miranda (2016), que identificaram que a natureza do uso dos dispositivos digitais, mais do que o tempo absoluto, exerce influência direta sobre a concentração e o desempenho escolar. Assim, a relação entre tempo de tela e rendimento é modulada por múltiplos fatores, e não apenas pelo número de minutos/horas. Os dados confirmam que o tempo de tela não é, por si só, um preditor negativo do rendimento escolar, pois seu impacto é condicionado por diversas variáveis. O estudo indica que estudantes com maior exposição semanal e uso recreativo tendem a apresentar mais dificuldades escolares, enquanto estudantes com uso educativo e rotina digital equilibrada mantêm ou melhoram seu desempenho. Tais achados reforçam a necessidade de políticas escolares que promovam o uso consciente das tecnologias, alinhando TDICs ao projeto pedagógico e contribuindo para a equidade educacional.

Resumo (em português) (até 480 caracteres com espaços)

B R Pesquisas indicam que o uso excessivo de dispositivos pode afetar o rendimento escolar. Porém, o uso educativo pode desenvolver competências informacionais. Diante disso, a pesquisa investiga quais os fatores socioculturais, institucionais e comportamentais sobre o tempo de tela no desempenho escolar. O estudo indica que estudantes com maior exposição e uso contínuo apresentam mais dificuldades escolares, enquanto alunos com uso educativo mantêm ou melhoram seu desempenho.

Tradução (inglês)

🇬🇧 Research indicates that excessive device use can affect academic performance. However, educational use can develop information literacy. Therefore, the study investigates the sociocultural, institutional, and behavioral factors that influence screen time on academic performance. The study indicates that students with greater exposure and continuous use experience more academic difficulties, while students with educational use maintain or improve their performance.

Tradução (espanhol)

🇪🇸 Las investigaciones indican que el uso excesivo de dispositivos puede afectar el rendimiento académico. Sin embargo, el uso educativo puede desarrollar la alfabetización informacional. Por lo tanto, el estudio investiga los factores socioculturales, institucionales y conductuales que influyen en el tiempo frente a la pantalla en el rendimiento académico. El estudio indica que los estudiantes con mayor exposición y uso continuo experimentan más dificultades académicas, mientras que los estudiantes con uso educativo mantienen o mejoran su rendimiento.

Tradução (mandarim)

🇨🇳 研究表明，过度使用电子设备会影响学业成绩。然而，教育用途可以培养信息素养。因此，本研究探讨了影响屏幕使用时间对学业成绩的影响的社会文化、制度和行为因素。研究表明，接触电子设备时间较长且持续使用电子设备的学生会遇到更多学业困难，而教育用途的学生则能保持或提高学业成绩。

Palavras-chave (#) (8)

#nupec #ifpa #pesquisa #proppg #tempodetela #rendimentoescolar #pesquisa #dispositivosdigitais

Título
Gênero e Poder no Ciberespaço: Delegacia Virtual
Autor(a)
Juliana Fernandes e Arienny Souza
Artigo (mínimo 1200 / máximo 2200 caracteres com espaços)
A pesquisa analisou boletins de ocorrência referentes a casos de assédio sexual online registrados na Delegacia Virtual de Belém (PA), entre 2020 e 2021, a partir de uma abordagem documental. O estudo buscou compreender como as situações de violência de gênero vivenciadas pelas vítimas refletem desigualdades estruturais, sobretudo de raça e classe, e de que modo os procedimentos adotados na esfera virtual favorecem ou limitam o acesso à justiça. Foram analisados, ao todo, 7 boletins de ocorrência classificados pela delegacia como “<i>crimes virtuais</i>”, “<i>violência doméstica</i>” e “<i>estupro de vulnerável</i>”. Ainda que não tenham sido tipificados oficialmente como casos de assédio sexual, todos os registros apresentaram, em comum, a presença de constrangimento no ambiente virtual. Os resultados evidenciam que os assediadores instrumentalizaram as redes sociais como espaços de constrangimento sexual, dirigindo às vítimas — todas mulheres, majoritariamente negras e periféricas — mensagens de teor pornográfico, ameaças sexuais explícitas ou veladas, gestos obscenos em videoconferências e convites para a comercialização de conteúdo sexual. Os assediadores eram, em sua maioria, homens do círculo de convivência das vítimas, como colegas, chefes, parentes, parceiros afetivos ou vizinhos, o que confirma o caráter relacional do assédio enquanto prática de poder. O ciberespaço, nesse sentido, revela-se não como instância autônoma, mas como extensão das práticas de dominação de gênero já presentes na realidade concreta, reproduzindo e intensificando a violência contra a mulher. Essa dinâmica reforça a compreensão do assédio online como ritual de poder (Souza e Alencar, 2024), sustentado por um contexto em que o risco de sanção jurídica é praticamente inexistente. Um caso emblemático estudado refere-se a uma jovem de classe média que, diante da tentativa de comercialização de imagens íntimas, denunciou prontamente a violência à polícia civil. Em contraste, registros envolvendo mulheres negras e periféricas demonstram resistência à judicialização, o que evidencia desigualdades no acesso à justiça e no reconhecimento dessas mulheres enquanto sujeitos dotados de direitos. Constata-se, portanto, que o assédio online não pode ser interpretado como um fenômeno isolado ou um desvio individual de caráter, mas como manifestação estruturada da dominação patriarcal, atravessada por marcadores de gênero, raça e classe, que atualizam e reforçam desigualdades históricas nos ambientes digitais.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

ALENCAR, B. R. O.; SOUZA, A. C. R.; SOUSA, J. F. L. Gênero e Poder no Ciberespaço: uma análise documental das denúncias de assédio sexual registradas na delegacia virtual de Belém, Pará, no período de 2020 a 2021. **Relatório Final de Pesquisa**, Edital nº 05/2024 - PIBICTI/PROPPG/IFPA/CNPq, Instituto Federal do Pará, Belém, 2025.

SOUZA, A. C. R.; ALENCAR, B. R. O. **Conexões tóxicas: o assédio sexual online como manifestação de poder**. In. ALENCAR et al. Belém: EdIFPA, 2024, no prelo.

BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina**. 2ª edição. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 2002.

Resumo (em português) (até 480 caracteres com espaços)

B R A pesquisa foca no estudo de boletins de ocorrência envolvendo casos de assédio sexual online na delegacia virtual de Belém, entre 2020 e 2021, através de uma análise documental.

Os resultados apontam que as vítimas são de um perfil socioeconômico vulnerável, de localidades variadas, com média de idade de 25 anos.

O estudo exibiu a importância das delegacias virtuais como ferramentas de denúncias rápidas, e uma melhor ciência sobre o fenômeno do assédio sexual no meio digital.

Tradução (inglês)

 The research focuses on the study of police reports involving cases of online sexual harassment at the virtual police station in Belém between 2020 and 2021 through a documentary analysis. The results show that victims are from vulnerable socioeconomic profiles, from a lot of locations, with an average age of 25. The study highlights the importance of virtual police stations as tools for fast reporting and improved understanding of the phenomenon of sexual harassment in the digital space.

Tradução (espanhol)

 La investigación se centra en el estudio de las denuncias policiales de casos de acoso sexual en línea en la comisaría virtual de Belém, entre 2020 y 2021, mediante un análisis documental. Los resultados indican que las víctimas tienen un perfil social vulnerable, proceden de diversas localidades y tienen una media de 25 años. El estudio exhibió la importancia de las comisarías virtuales como herramientas para denunciar rápidamente y conocer el fenómeno del acoso sexual en el ámbito digital.

Tradução (mandarim)

 该研究通过文献分析，重点审查了2020年至2021年间在贝伦虚拟警察局提交的涉及

网络性骚扰案件的警方报告。

研究结果表明，受害者来自弱势社会经济背景，居住地广泛，平均年龄为25岁。

该研究强调了虚拟警察局作为快速举报工具以及更好地理解数字世界中性骚扰现象的重要性。

Palavras-chave (#) (8)

#nupec #ifpa #pesquisa #proppg #assédio #delegaciasvirtuais #denuncie #ciberespaço

Título

DEPENDÊNCIA DIGITAL E SAÚDE MENTAL

Autor(a)

Taylor Daniel e Heloísa Florentino

Artigo (mínimo 1200 / máximo 2200 caracteres com espaços)

A compreensão de como o comportamento e a personalidade se desenvolvem passa pelo reconhecimento da complexa influência do ambiente. Trata-se de processo contínuo que opera em diversas escalas e determina o que aprendemos, como interagimos e quais práticas sociais são mantidas.

O estudo da dinâmica começa no microssistema, a camada mais próxima e de interação direta e funciona como um filtro seletivo e um mecanismo de reforço fundamental, qualquer variação comportamental é posta à prova. Esse reforço aumenta drasticamente a probabilidade de a ação ser repetida e consolidada no repertório do indivíduo. O microssistema é, portanto, o palco primário onde os hábitos individuais são modelados pela eficácia imediata.

Na sequência, há o mesossistema que é a rede de conexões entre os microssistemas do indivíduo e solidifica as práticas culturais através da seleção social. Se a prática de um grupo resulta em um benefício claro para o grupo, tal prática é mantida.

Avançando para as camadas mais externas, encontramos o macrossistema, nível que abarca os valores, crenças, leis e ideologias da sociedade de forma ampla, que impõe as regras gerais e estabelece os limites do que é socialmente aceitável e selecionável. O macrossistema funciona como um contexto normativo que dita quais práticas culturais são permitidas ou valorizadas.

Finalmente, o cronossistema adiciona a dimensão do tempo histórico e da mudança. Ele refere-se à forma como grandes eventos históricos, transições de vida ou avanços tecnológicos influenciam o desenvolvimento. Tais exigências do tempo impõem a necessidade de variabilidade metacontingente, forçando culturas e grupos a desenvolverem e selecionarem novas práticas comportamentais para se adaptar.

Em síntese, o comportamento humano é um produto dinâmico resultado da seleção ambiental em todas essas camadas, continuamente modelado pela eficácia das ações individuais, pela utilidade das práticas sociais, e enquadrado pelas normas culturais e pelas pressões adaptativas do tempo histórico. A compreensão plena do ser humano reside nessa visão de que somos um complexo resultado da interconexão entre indivíduo, grupo e história.

<https://share.google/hux7eSf1X52XmNYoF>

<https://share.google/uNeBl18JdKy66mB8b>

<https://periodicos.ufpa.br/index.php/rebac/article/view/16460>

https://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0188-81452010000200001

Resumo (em português) (até 480 caracteres com espaços)

B R O ser humano se desenvolve em constante troca com o meio, que seleciona e reforça atitudes, hábitos e valores, é contínua e explicada pela seleção ambiental. O primeiro nível é o microsistema, formado pelas relações mais próximas e o mesossistema conecta os diferentes ambientes da vida e mostra como influenciam-se mutuamente. O comportamento humano resulta da interação entre indivíduo e ambiente, é moldado por reforços e pela capacidade de adaptação ao longo do tempo.

Tradução (inglês)

🇬🇧 Human development occurs through ongoing interaction with the environment, which shapes behaviors, values, and adaptability. The microsystem involves close relationships, while the mesosystem links broader contexts, showing their mutual influence. Behavior emerges from individual–environment interaction, guided by reinforcement and adaptive capacity over time.

Tradução (espanhol)

🇪🇸 El ser humano se desarrolla mediante interacción continua con el entorno, que moldea y refuerza actitudes, hábitos y valores. El microsistema comprende las relaciones más próximas, mientras que el mesosistema conecta distintos contextos y evidencia su influencia mutua. El comportamiento surge de la interacción individuo–entorno, condicionado por refuerzos y capacidad de adaptación.

Tradução (mandarim)

🇨🇳 人类通过与环境的持续互动而发展，环境选择并强化了人类的态度、习惯和价值观；这一过程是持续的，并由环境选择来解释。第一层级是微系统，由最密切的关系组成；而中系统则连接不同的生命情境，并展示它们如何相互影响。人类行为源于个体与环境的互动；它受到强化和随时间推移的适应能力的影响。

Palavras-chave (#) (8)

#nupec #ifpa #pesquisa #proppg #microsistema #mesossistema
#ComportamentoHumano #IndividuoAmbiente

Título
Grupo de Pesquisa (Trans)Formação
Autor(a)
Sebastião Rodrigues Moura
Artigo (mínimo 1200 / máximo 2200 caracteres com espaços)
O “Informativo 2025/2026 – Chamada para Submissão de Artigos Científicos” é uma produção que desenvolvo com muito entusiasmo e propósito. Trata-se de um documento orientador que organizo e atualizo mensalmente, reunindo chamadas abertas de artigos para dossiês temáticos de periódicos científicos nacionais/internacionais. Minha intenção é facilitar o acesso às informações que, muitas vezes, ficam dispersas ou restritas a pequenos grupos. No informativo, apresento o título do dossiê, o nome da revista, o ISSN, o link com o anúncio da chamada, a data limite para submissão e o Qualis Capes (2017–2020) mais recente, de modo que cada pesquisador possa escolher, com mais segurança e agilidade, o melhor destino para seus trabalhos. Essa iniciativa nasceu do meu próprio desafio em acompanhar as oportunidades de publicação e acabou se transformando em uma ferramenta de apoio coletivo, compartilhada publicamente e de forma gratuita pelo perfil @vitrineacademica, no Instagram, que administro com muito carinho. O retorno tem sido surpreendente: recebo mensagens de todo o país, de pessoas pedindo a atualização do material, sugerindo novas chamadas ou agradecendo por encontrarem ali uma oportunidade de divulgação de suas pesquisas. Acredito profundamente que democratizar o acesso às informações sobre revistas e dossiês científicos é um ato de fortalecimento da produção acadêmica brasileira. Divulgar essas oportunidades é contribuir para que mais vozes, ideias e pesquisas circulem. Além das chamadas, pretendo retomar em breve a divulgação de eventos científicos no mesmo documento, ampliando o alcance da iniciativa. Convido você, pesquisador ou pesquisadora, a acompanhar o informativo (https://linktr.ee/sebastiao_eu ou no Instagram @vitrineacademica), compartilhar com colegas e aproveitar as oportunidades divulgadas. Quanto mais pessoas tiverem acesso a essas informações, mais forte e diversa se torna a nossa produção científica. Com respeito Prof. Sebastião Rodrigues-Moura (IFPA PPGDOC/UFPa)
Resumo (em português) (até 480 caracteres com espaços)
B R O “Informativo 2025/2026 – Chamada para Submissão de Artigos Científicos” é um documento orientador atualizado que une chamadas de artigos para dossiês

temáticos de periódicos científicos. A ideia veio do desafio em acompanhar oportunidades de publicação e tornou-se uma ferramenta de apoio, compartilhada no Instagram. Popularizar o acesso às informações sobre revistas científicas é um ato de fortalecer a produção acadêmica.

Tradução (inglês)

🇬🇧 The “Newsletter 2025/2026 - Call for Submissions of Scientific Articles” is an updated guidance document that brings together calls for articles for thematic dossiers in scientific journals. The idea came from the challenge of following up publishing opportunities and became a support tool, shared on Instagram. Popularizing access to information about scientific journals is an act of strengthening academic production.

Tradução (espanhol)

🇪🇸 El «Boletín 2025/2026 - Convocatoria de presentación de artículos científicos» es un documento de orientación actualizado que reúne las convocatorias de artículos para dossiers temáticos en revistas científicas. La idea surgió del reto de hacer un seguimiento de las oportunidades de publicación y se convirtió en una herramienta de apoyo, compartida en Instagram. Popularizar el acceso a la información sobre revistas científicas es un acto de fortalecimiento de la producción académica.

Tradução (mandarim)

🇨🇳 《2025/2026年通讯——科学论文征集》是一份更新的指导文件，汇集了科学期刊专题论文的征集。这一想法源于监测出版机会的挑战，并已成为一个在Instagram上分享的支持工具。普及科学期刊信息的获取途径是加强学术成果的一项举措。

Palavras-chave (#) (8)

#nupec #ifpa #pesquisa #proppg #SubmissaoArtigos #DivulgacaoCientifica #VitrineAcademica #Periodicos

Título			
Relatório Final – Fapespa			
Parentesco, Política e Redes Sociais: Um Estudo Sobre Hierarquias e Conflitos Familiares Em Grupos de WhatsApp Na Perspectiva De Pierre Bourdieu			
Autor(a)			
Adriane Da Silva Nascimento			
Artigo (mínimo 1200 / máximo 2200 caracteres com espaços)			
O entendimento de parentesco na construção da identidade familiar são moldados pelo tempo e espaço em que os indivíduos vivem, refletindo a cultura e as normas sociais, intensificadas no ambiente digital, refletindo conflitos políticos e disputas de poder pré-existent nas relações familiares, especialmente em plataformas como grupos de WhatsApp. Nesse cenário, as redes sociais emergem como novos espaços de disputa simbólica e de poder, conforme destacado por Pierre Bourdieu (1989), cuja teoria enfatiza a importância do poder simbólico e do Habitus nas interações sociais. Baseada em entrevistas, com foco no Habitus (1996) , poder simbólico e capital cultural a partir da teoria de Pierre Bourdieu, com objetivo de compreender como os grupos de família no WhatsApp se configurando nos espaços de sociabilidade, disputa simbólica e reprodução de hierarquias durante o processo eleitoral municipal de 2024.			
T e r m i n a s A i n p a l i s a c d o s	P r i n c i p a l i s a c d o	C o n t e n u d o	E x p l i c a t o r

		do s D a d o s	
	P a r t i c i p a ç ã o e E n g a j a m e n t o	A p p r e s e n ç a e s i m (p a r t i c i p a r) e C a p i t a l p o l í t i c o (i n t e r	A E n t . 0 1 : “ s i m (p a r t i c i p a r) e C a p i t a l p o l í t i c o (i n t e r

“Não sei a todos.”

essopolítica):

revised article, outlining the reasons for the proposed changes, and the reasons for the proposed changes.

enotificações).	
Consideramos o Grupo de Relações Familiares	Cont. 01, sobre Fake News: “...disseminar not Foder sinbolicos (impresão: “...disseminar not

s	t	i	í
o	t	t	c
g	u	s	a
e	(	t	s
n	e	o	s
e	r	e	m
a	r	e	f
i	z	à	u
a	d	a	n
o	e	a	d
r	c	o	a
c	n	.	.
o	n	.	.
p	f	.	.
l	i	.	.
i	t	e	.
m	e	n	t
e	n	t	.
t	o	s	0
s	p	o	4
n	t	:	:
u	a	"	S
i	s	,	i
;	W	p	e
h	a	r	d
t	s	a	d
A	p	e	c
p	p	c	o
é	v	n	t
i	s	a	t
s	t	o	.
t	o	.	.

c	o	m	o	a	m	p	l	i	f	i	c	a	d	o	r	d	e	F	a	k	e	N	e	w	s	e	d	e	b	a	t	e	s	a	c	i	r	r	a	d	o	s	.

Fonte: Extratos das entrevistas realizadas entre os meses junho-agosto de 2025, realizados na
localidade do Conjunto Maguari, região metropolitana de Belém - PA.

Na perspectiva de Bourdieu, os grupos familiares no WhatsApp funcionam como um campo social onde diferentes capitais (cultural, político, simbólico) são mobilizados, o Habitus, orientando as práticas de confronto ou evasão e o capital cultural também se expressa na valorização (ou rejeição) do conteúdo, no modo como se interpretam notícias políticas e na resistência ou aceitação de fake news.

Conclui-se que o WhatsApp não apenas reproduz, mas intensifica hierarquias e conflitos familiares durante períodos eleitorais, funcionando como espaço de disputa simbólica. O olhar bourdieusiano revela que tais práticas não são apenas individuais, mas estruturadas. Essa análise contribui para compreender como as redes digitais organizam relações familiares no Brasil contemporâneo.

Referências

Relatório Final de Pesquisa, EDITAL Nº 08/2024 – PROPPG IFPA/FAPESPA, Instituto Federal do Pará, Belém, 2024.

BOURDIEU, P. O Poder Simbólico. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

BOURDIEU, P. Razões Práticas: sobre a teoria da ação. Campinas: Papiрус, 1996.

Resumo (em português) (até 480 caracteres com espaços)

B R A identidade familiar se forma no tempo e no espaço de convivência — e hoje também nas plataformas digitais. A pesquisa “Parentesco, Política e Redes Sociais” mostra que grupos de WhatsApp reproduzem e intensificam hierarquias e conflitos, sobretudo em períodos eleitorais. O estudo ajuda a entender como as redes digitais influenciam e organizam vínculos e disputas nas famílias no Brasil contemporâneo.

Tradução (inglês)

🇬🇧 Family identity is formed over time and space—and today also on digital platforms. The study "Kinship, Politics, and Social Media" shows that WhatsApp groups reproduce and intensify hierarchies and conflicts, especially during election periods. The study helps understand how digital networks influence and organize family bonds and disputes in contemporary Brazil.

Tradução (espanhol)

🇪🇸 La identidad familiar se construye a lo largo del tiempo y el espacio, y hoy también en las plataformas digitales. El estudio "Parentesco, Política y Redes Sociales" muestra que los grupos de WhatsApp reproducen e intensifican las jerarquías y los conflictos,

especialmente en periodos electorales. El estudio ayuda a comprender cómo las redes digitales influyen y organizan los vínculos y las disputas familiares en el Brasil contemporáneo.

Tradução (mandarim)



家庭认同是随着时间的推移和在共存空间中形成的——如今也存在于数字平台上。“亲属关系、政治与社交网络”的研究表明，WhatsApp群组会复制并加剧等级制度和冲突，尤其是在选举期间。这项研究有助于理解数字网络如何影响和组织当代巴西的家庭纽带和纠纷。

Palavras-chave (#) (8)

#nupec #ifpa #pesquisa #proppg

Título
Ciberespaço e Populismo Digital: Netnografia do bolsonarismo nas redes sociodigitais entre 2019 - 2022
Autor(a)
Abimael Nonato de Souza
Artigo (mínimo 1200 / máximo 2200 caracteres com espaços)
O presente estudo examinou o bolsonarismo e a gestão de Jair Bolsonaro ao longo 2019-2022. O objetivo central é demonstrar como o ciberespaço transcende sua função de plataforma comunicacional para se tornar o vetor de um projeto político que saiu da esfera virtual para se materializar e produzir efeitos concretos fora do ambiente digital. Nesse contexto, o movimento articulou uma estratégia complexa de desestabilização institucional, notabilizada pela negação sistemática de pilares democráticos e científicos. O Bolsonarismo empreendeu uma estratégia complexa de guerra cultural e política, cujo alvo principal era dismantelar a credibilidade de estruturas mediadoras essenciais. Essa estratégia concentrou-se na negação de dois pilares fundamentais: a Ciência e a Democracia. Essa dualidade de ataque foi crucial para a coesão da base e a ampliação da desconfiança social. A primeira frente manifestou-se na esfera sanitária. Durante a pandemia (2020–2021), o negacionismo foi difundido viralmente no ciberespaço, transformando-se em política de deslegitimação. A rejeição às vacinas e aos protocolos de saúde pública, propagada por discursos de ironia e descrédito, configurou um ataque direto ao conhecimento científico. A segunda frente, crítica para a ordem democrática, concentrou-se no sistema eleitoral. A veiculação incessante de narrativas de fraude nas urnas eletrônicas, serviu como manobra estratégica para minar a soberania do voto popular. Essa tática, típica de regimes populistas com inclinações autoritárias, visava pré-condicionar a base eleitoral para a negação de qualquer resultado adverso. Ao questionar a tecnologia fundamental para a lisura do processo, o movimento forjou uma narrativa de ilegitimidade para a subversão da ordem, intensificando a mobilização radicalizada às vésperas e após o pleito de 2022. Este estudo financiado pela FAPESPA, certifica que a análise netnográfica demonstra a perigosa convergência desses ataques no ciberespaço. Esta zona digital funcionou como um centro de planejamento tático para a produção de efeitos desestabilizadores concretos. A polarização, nutrida de 2019 a 2022, resultou na materialização de uma tentativa de ruptura institucional. Assim, a netnografia confirma que o território digital constitui um dos principais vetores da instabilidade democrática no cenário político brasileiro.

CESARINO, L. Identidade e representação no bolsonarismo. Revista de Antropologia, v. 62, n. 3, p. 530-557, 2019.

DUARTE, F. Democracia no território digital. Comunicação & Educação, n. 14, p. 27-32, 1999.

FRIAS, E. S. Inteligência artificial, desinformação e populismo digital: como as plataformas digitais impulsionam os movimentos de extrema direita. Razón y Palabra, v. 25, n. 112, p. 12-31, 2021.

ISRAEL, C. B. Um excuro sobre a geografia da internet e do ciberespaço: revisitando os legados teóricos. Boletim Campineiro de Geografia, v. 11, n. 2, p. 221-236, 2021.

KOZINETS, R. V. Netnografia: realizando pesquisa etnográfica online. Porto Alegre: Penso, 2014

Resumo (em português) (até 480 caracteres com espaços)

B R A pesquisa Netnografia do bolsonarismo nas redes sociais, teve como objetivo mostrar como o ciberespaço transcende sua função e se torna vetor de instabilidade política, quando se utilizam estratégias que negam ciência e democracia. Rejeição às vacinas, descrédito à saúde pública, veiculação de narrativas de fraude nas urnas foram algumas manobras para minar a soberania popular objetivando ruptura institucional pós pleito 2022.

Tradução (inglês)

 The research Netnography of Bolsonaroism on social media aimed to show how cyberspace transcends its function and becomes a vector of political instability, when using strategies that deny science and democracy. Rejection of vaccines, discrediting of public health, the dissemination of narratives of fraud at the polls were some of the maneuvers to undermine popular sovereignty with the aim of institutional rupture after the 2022 elections.

Tradução (espanhol)

 La investigación Netnografía del bolsonarismo en las redes sociales tuvo como objetivo mostrar cómo el ciberespacio trasciende su función y se convierte en vector de inestabilidad política, cuando se utilizan estrategias que niegan la ciencia y la democracia. El rechazo a las vacunas, el descrédito de la salud pública y la difusión de narrativas de fraude electoral fueron algunas de las maniobras utilizadas para socavar la soberanía popular con el objetivo de provocar una ruptura institucional tras las elecciones de 2022.

Tradução (mandarim)

 这项名为“社交媒体上的博索纳罗主义网络志”的研究旨在揭示，当网络空间被用来否

定科学和民主时，它如何超越其功能，成为政治不稳定的载体。拒绝疫苗、抹黑公共卫生以及传播选举舞弊的言论，都是旨在破坏人民主权的手段，旨在在2022年大选后造成体制破裂。

Palavras-chave (#) (8)

#nupec #ifpa #pesquisa #proppg

Título
A história do GERAЕ no IFPA Campus Belém
Autor(a)
Iury Guerreiro e Rejane de Barros Araújo (insta:@profa.rejane.barros)
Artigo (mínimo 1200 / máximo 2200 caracteres com espaços)
Criado em 2009, o GERAЕ - Grupo de Estudos em Robótica Aplicada e Educacional é uma iniciativa pioneira de professores(as) e alunos(as) dos cursos de Engenharia de Controle e Automação (ENCAU) e Técnico em Eletrônica do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Pará (IFPA), Campus Belém. O grupo tem como objetivos trazer o ensino da robótica para a realidade do ensino médio e superior, por meio de projetos de ensino, pesquisa e extensão, trabalhar com a robótica aplicada e educacional, a nível de pesquisa e participar de competições de robótica, integrando assim alunos(as) do ensino médio com os(as) alunos(as) da graduação em ENCAU do IFPA Campus Belém. Hoje, o GERAЕ é coordenado pelas professoras Rejane de Barros Araújo e Vanessa Souza Alvares de Mello e é composto por discentes das áreas da engenharia, eletrônica e desenvolvimento de sistemas. Atuando em 5 eixos (ensino, extensão, pesquisa em robótica educacional, pesquisa em robótica aplicada e competição de robótica), o grupo já organizou eventos como a Olimpíada Brasileira de Robôs - OBR, além de participar da Competição Latino-Americana de Robótica, da SBPC – Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência, da Semana Nacional de Ciência e Tecnologia, do SNEPT - Seminário Nacional de Educação Profissional e Tecnológica e de eventos regionais, estaduais e locais. O GERAЕ promove oficinas internas e externas de prototipagem (também via Projeto EARTH), arduino, modelagem 3D, manutenção e fatiamento 3D, treinamento para juizes e técnicos da OBR, treinamento para técnicos do projeto Futebol de Robôs, programação desplugada e plugada, metodologia científica (também via Projeto EARTH), artefatos artísticos, simulação robótica, além de palestras em projetos sociais e escolas públicas e privadas dos municípios de Belém, Ananindeua, Vigia, Benevides. O grupo já publicou papers, resumos, artigos e capítulos de livro além de criar e desenvolver conteúdos, matérias e revistas. Um dos projetos de maior destaque nos eventos é a criação do robô R2D2, da franquia Star Wars, com a utilização da tecnologia de prototipagem e defendida como trabalho de conclusão de curso pelo egresso Bruno Mauro Valente.
Resumo (em português) (até 480 caracteres com espaços)
B R O Grupo de Estudos em Robótica Aplicada e Educacional (GERAE) tem como objetivo integrar ensino médio e graduação em projetos de ensino, pesquisa e extensão na área da robótica, atuando em olimpíadas e competições nacionais. O GERAЕ promove oficinas, treinamentos e palestras para público interno e externo e, tem como resultado diversas publicações, desenvolvimento de materiais e seu maior destaque é

a criação do robô R2D2 da franquia Star Wars.

Tradução (inglês)

 The Applied and Educational Robotics Study Group (GERAE) aims to integrate high school and undergraduate students into teaching, research, and outreach projects in robotics, participating in national olympiads and competitions. GERAE promotes workshops, training, and lectures for both internal and external audiences, resulting in several publications and the development of materials. Its biggest highlight is the creation of the R2D2 robot from the Star Wars franchise.

Tradução (espanhol)

 El Grupo de Estudio de Robótica Aplicada y Educativa (GERAE) busca integrar a estudiantes de secundaria y pregrado en proyectos de docencia, investigación y divulgación en robótica, participando en olimpiadas y competiciones nacionales. GERAE promueve talleres, capacitaciones y conferencias para público interno y externo, lo que ha dado lugar a diversas publicaciones y al desarrollo de materiales. Su mayor logro es la creación del robot R2D2 de la saga Star Wars.

Tradução (mandarim)

 应用与教育机器人研究小组 (GERAE) 旨在将高中生和本科生纳入机器人教学、研究和推广项目，并参与国家级奥林匹克竞赛和比赛。GERAE 面向内部和外部受众开展研讨会、培训和讲座，出版了大量出版物并开发了相关材料。其最显著的成就是创造了《星球大战》系列中的 R2D2 机器人。

Palavras-chave (#) (8)

#nupec #ifpa #pesquisa #proppg #GERAE #robótica #robóticaaplicada #robóticaeducacional

Título
Laboratório de Botânica e Inovação Tecnológica (LaBotec): Ciência e Tecnologia a Serviço do Xingu
Autor(a)
Profa. Dra. Laísa Maria de Resende Castro
Artigo (mínimo 1200 / máximo 2200 caracteres com espaços)
O Laboratório de Botânica e Inovação Tecnológica (LaBotec) é um grupo de pesquisa institucionalizado no Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Pará (IFPA), Campus Altamira, cadastrado no Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). Criado em 2023, o LaBotec surgiu com o propósito de articular botânica, tecnologia e formação científica de estudantes da educação básica e técnica, estimulando o protagonismo estudantil e o desenvolvimento de práticas investigativas. Mesmo sem infraestrutura física em seu início, o grupo alcançou resultados expressivos logo no primeiro ano, conquistando o 1º lugar na categoria Comunicação Oral durante o Seminário de Iniciação Científica, Tecnológica e Inovação do IFPA (SICTI- 2023), com o projeto <i>“Desenvolvimento de microscópio alternativo utilizando impressora 3D: caminhos para facilitar o acesso à ciência e tecnologia nas escolas”</i>. Buscando ampliar sua atuação e fortalecer parcerias científicas, o LaBotec estabeleceu colaboração com a professora Raírys Herrera, da Universidade Federal do Pará (UFPA – Campus Altamira). Dessa parceria resultou a aprovação do projeto <i>“(Bio)Tecnologia na recuperação da vegetação nativa da Amazônia: bases para fitoextração, cultivo in vitro e bioinsumos sustentáveis”</i>, submetido à Chamada Pública nº 003/2024 da Fundação Amazônia de Amparo a Estudos e Pesquisas (FAPESPA). Essa iniciativa garantiu recursos externos e contribuiu para consolidar as pesquisas em botânica e biotecnologia desenvolvidas pelos estudantes do grupo.

Além disso, em 2024, o LaBotec obteve 3º lugar no Desafio das Ideias do Congresso Norte Nordeste de Pesquisa e Inovação (CONNEPI-2024), com o projeto *“Biolab 3D: soluções inovadoras para laboratórios no Xingu”*, voltado à prototipagem de baixo custo e ao fortalecimento do ensino prático de ciências.

As experiências acumuladas e os resultados da iniciação científica culminaram, em 2025, em um marco nacional: o 3º lugar no Prêmio Jovem Cientista do CNPq, na categoria Ensino Médio, com o projeto *“Tecscope 3D: o microscópio alternativo para o ensino médio no Xingu”*. O reconhecimento inspirou o desenvolvimento do projeto Tecscope 2.0, aprovado no edital IFMaker do IFPA/Altamira, que prevê a implantação do primeiro laboratório maker público da região do Xingu.

O destaque conquistado levou o grupo a participar de eventos de expressão nacional. Em 2025, o LaBotec foi convidado pelo Instituto Federal de Brasília (IFB) a participar do CONECTA IF, principal evento científico da instituição, realizado no estádio Mané Garrincha, em Brasília.

Ao longo de uma trajetória, ainda recente, o LaBotec tem demonstrado capacidade de mobilização, criatividade e impacto social. Sua atuação ultrapassa os limites institucionais do IFPA/Altamira, mantendo diálogo permanente com a comunidade local e promovendo a aproximação entre ciência e cotidiano. Atualmente, o grupo amplia suas frentes de pesquisa, incorporando temas como empreendedorismo, computação e robótica.

Resumo (em português) (até 480 caracteres com espaços)

B R Criado em 2023, o Laboratório de Botânica e Inovação Tecnológica (LaBotec) tem como objetivo a formação científica e o protagonismo estudantil. Em pouco tempo de existência desenvolveu projetos aprovados e premiados nacionalmente, como o Tecscope 3D, um microscópio alternativo de baixo custo. Sua atuação aproxima o cotidiano com as ciências. Hoje o grupo amplia suas frentes de pesquisa incorporando empreendedorismo, computação e robótica.

Tradução (inglês)

🇬🇧 The Botany and Technological Innovation Laboratory (LaBotec), research group at the IFPA Altamira campus, whose mission is to integrate science, technology and education to propose accessible and sustainable solutions to the challenges of the Xingu. Since its foundation, it has won several regional and national awards, such as 3rd place in the CNPq Young Scientist Award with Tecscope 3D. In a short time, LaBotec has established itself as an agent of educational and social transformation.

Tradução (espanhol)

🇪🇸 El Laboratorio de Botánica e Innovación Tecnológica (LaBotec), grupo de investigación del campus de Altamira del IFPA, cuya misión es integrar ciencia, tecnología y educación para proponer soluciones accesibles y sostenibles a los retos a los que se enfrenta el Xingu. Desde su fundación ha ganado varios premios regionales y nacionales, como el 3er puesto en el Premio CNPq para Jóvenes Científicos con el Tecscope 3D. En poco tiempo, LaBotec se ha consolidado como agente de transformación educativa y social.

Tradução (mandarim)

🇨🇳 植物学与技术创新实验室 (LaBotec) 成立于2023年，致力于科学培训和学生领导力培养。成立至今，该实验室已开发出多项获得国家认可和奖项的项目，例如低成本的替代显微镜 Tecscope 3D。其工作旨在将科学与日常生活紧密联系起来。如今，该团队正拓展研究领域，将创业、计算机和机器人技术纳入其中。

Palavras-chave (#) (8)

#nupec #ifpa #pesquisa #proppg

Título
Iniciação Científica na Escola de Aplicação da UFPA: a experiência como orientadora
Autor(a)
Mariana P. Ximenes
Artigo (mínimo 1200 / máximo 2200 caracteres com espaços)
Enquanto docente de Sociologia da Escola de Aplicação (EA) da UFPA dedico parte de minha carga horária de trabalho a pesquisa, o que tem me possibilitado possuir orientandos/bolsistas de iniciação científica alunos da Escola que cursam o ensino médio. As saídas etnográficas em meu projeto de pesquisa são etapas centrais, pois o Círio de Nazaré. E este tem sido um desafio nessa relação com os bolsistas, que exige negociações, concepções e deslocamentos, meus e deles. Entre os critérios, nada fáceis para mim de estabelecer já que podem reforçar uma lógica meritocrática, percebi com o tempo como é essencial que o bolsista possua alguma liberdade (o que envolve inúmeras condicionantes) em circular na cidade, especialmente durante o “Tempo do Círio”. Apesar de ser um ponto crítico, já que são adolescentes, menores de idade precisando sair de casa e ir ao encontro de multidões, e a cidade está vivendo o extraordinário, são oportunidades especialíssimas para a pesquisa para eles e para mim. Poder observar e compartilhar com alguém a experiência de viver o Círio de Nazaré pela primeira vez é fantástico. Isto porque, entre outras coisas, é possível observar diferenças geracionais e culturais, que chamar o de diferenças finas, pois são belenenses, portanto, estão inseridos na parte macro da Cultura, fazem parte desse <i>ethos</i> cultural regional, no entanto, não fazem parte do <i>ethos</i> mais específico relacionado a devoção a N.S. de Nazaré e a religiosidade e festividade relacionada. Vivenciar as saídas etnográficas com eles, tem me proporcionado novos olhares, insights, e trajetórias na pesquisa. São, parafraseando Clifford Geertz, novos ombros sob os quais eu tenho espiado o Círio, e a própria construção da pesquisa etnográfica. E isso inclui, infelizmente, perceber que nos, mulheres, ainda temos nossas

possibilidades de circulação pela cidade cerceadas/dificultadas pelas questões de gênero, o que envolve precisar dedicar mais tempo com atividades de cuidado e estar mais vulnerável a violências ao transitar pela cidade, o que na prática nos tira a equidade também no universo da pesquisa enquanto atividade profissional.

Resumo (em português) (até 480 caracteres com espaços)

B R O projeto "Círio de Nazaré na Cidade", coordenado pela antropóloga Mariana Ximenes junto a Escola de Aplicação da UFPA explora, por meio da pesquisa de campo e da etnografia, a maior procissão católica brasileira. Durante a pesquisa foi possível observar as chamadas "diferenças finas" que são as diferenças culturais e geracionais entre os belenenses nesse contexto macro da cultura do Círio e não somente no contexto de devoção e religiosidade.

Tradução (inglês)

🇬🇧 The "Círio de Nazaré na Cidade" (Círio de Nazaré in the City) project, coordinated by anthropologist Mariana Ximenes at the UFPA Application School, explores, through field research and ethnography, the largest Brazilian Catholic procession. During the research, it was possible to observe the so-called "subtle differences," which are the cultural and generational differences among the inhabitants of Belém within this macro context of the Círio culture, and not only in the context of devotion and religiosity.

Tradução (espanhol)

🇵🇷 El proyecto «Círio de Nazaré na Cidade» (Círio de Nazaré en la Ciudad), coordinado por la antropóloga Mariana Ximenes en la Escuela de Aplicación de la UFPA, explora, mediante investigación de campo y etnografía, la mayor procesión católica brasileña. Durante la investigación, se observaron las llamadas «diferencias sutiles», es decir, las diferencias culturales y generacionales entre los habitantes de Belém dentro del macrocontexto de la cultura del Círio, y no solo en el ámbito de la devoción y la religiosidad.

Tradução (mandarim)

🇨🇳 由人类学家玛丽安娜·希梅内斯 (Mariana Ximenes) 与帕拉联邦大学应用中小学合作开展的“城市中的纳扎雷圣人” (Círio de Nazaré na Cidade) 项目，通过田野调查和民族志研究，探索了巴西规模最大的天主教游行活动。研究过程中，研究人员观察到了所谓的“微妙差异”，即在纳扎雷圣人文化的大背景下，出生于贝伦市的人们 (贝伦人) 之间存

在的文化和代际差异，而不仅仅体现在虔诚和宗教信仰方面。

Palavras-chave (#) (8)

#nupec #ifpa #pesquisa #proppg #etnografia #nossasenhordenazaré #ufpa #cirio
#ciriordenazaré #pesquisacientifica

Título
Economia da Atenção Digital
Autor(a)
Tayler Daniel Palheta Amaral (autor) Maria Heloísa Silva Florentino (Coautor) Kirla Korina Anderson Ferreira (Orientadora)
Artigo (mínimo 1200 / máximo 2200 caracteres com espaços)
A economia da atenção digital redefine como os seres humanos se relacionam com informação, tempo e prazer. A atenção se torna o recurso mais valioso do século XXI, pois dela se produzem dados, previsões de comportamento e novos hábitos. A dependência digital não nasce apenas do indivíduo, mas do design intencional das plataformas que competem pelo foco humano. O objetivo não é informar ou educar, mas reter o usuário o máximo possível. Quanto mais tempo conectado, mais previsível e lucrativo ele se torna. Assim, as plataformas exploram impulsividade, expectativa e dificuldade de desconexão. Recompensas rápidas, rolagem infinita, notificações e estímulos constantes ativam sistemas dopaminérgicos e criam padrões repetitivos. Com o tempo, o sujeito não usa o celular só por necessidade, mas porque seu corpo aprendeu a buscar nele regulação emocional. Cria-se um ciclo silencioso de dependência e perda de autonomia, semelhante a mecanismos de cassino: reforço variável, estímulos intermitentes e sensação constante de possibilidade. Cada deslizar pode entregar “algo novo”. A comparação social infinita intensifica o problema, principalmente entre jovens, que estão em fase de construção identitária. A validação passa a ser medida por números e métricas, gerando ansiedade, medo de ser esquecido e sentimento de insuficiência. Essa economia altera concentração, pensamento crítico, capacidade de reflexão profunda e tolerância ao tempo. O indivíduo se acostuma com estímulos curtos e rejeita processos longos. Superar isso não é abandonar a tecnologia, mas recuperar o controle sobre o tempo: diminuir notificações, usar com intenção, criar pausas, fortalecer vínculo offline, reconstruir leitura profunda. A liberdade não vem apenas do acesso, mas da consciência sobre o modo como o digital atua na subjetividade. A questão já não é só individual, mas ética, coletiva e civilizatória. Referências ZUBOFF, Shoshana. A era do capitalismo de vigilância. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2020. Disponível em: https://share.google/jCISmpDGWYqQSThAP. Acesso em: 5 nov. 2025. TURKLE, Sherry. Reclaiming Conversation: The Power of Talk in a Digital Age. New York: Penguin Press, 2015. Disponível em: https://share.google/7sMmvTtsPUXSTJVCn. Acesso em: 5 nov. 2025.
Resumo (em português) (até 480 caracteres com espaços)

B R Atenção tornou-se um recurso raro no século XXI, pois as relações com informação, tempo e prazer estão sendo redefinidas. Quanto mais tempo conectado, mais lucrativo o sujeito é para as plataformas digitais, que estimulam através de seus designs inteligentes uma dependência dopaminérgica criando padrões repetitivos de comportamento. Superar essa economia da atenção requer recuperar o controle e usar as plataformas digitais com intenção e consciência.

Tradução (inglês)

🇬🇧 Attention has become a rare resource in the 21st century, as relationships with information, time and pleasure are being redefined. The more time spent connected, the more profitable the subject is for digital platforms, which stimulate a dopaminergic dependency through their clever designs, creating repetitive patterns of behavior. To overcome this attention economy, we need to regain control and use digital platforms with intention and awareness.

Tradução (espanhol)

🇪🇸 La atención se ha convertido en un recurso escaso en el siglo XXI, a medida que se redefinen las relaciones con la información, el tiempo y el placer. Cuanto más tiempo se pasa conectado, más rentable es el tema para las plataformas digitales, que estimulan una dependencia dopaminérgica a través de sus ingeniosos diseños, creando patrones repetitivos de comportamiento. Para superar esta economía de la atención es necesario recuperar el control y utilizar las plataformas digitales con intención y conciencia.

Tradução (mandarim)

🇨🇳 “Atenção” 是 XXI 的回归，涉及信息、节奏和重新定义。整个过程中，我们可以通过数字平台获得利润，并通过设计智能设备来评估多巴胺的重复性。超级经济是需要恢复或控制并使用作为数字平台的意图和意识。

Palavras-chave (#) (8)

#nupec #ifpa #pesquisa #proppg #sociedadeconsumo #consumodigital #Internet

Título
Autor(a)
Artigo (mínimo 1200 / máximo 2200 caracteres com espaços)
Resumo (em português) (até 480 caracteres com espaços)
B R
Tradução (inglês)

Tradução (espanhol)

Tradução (mandarim)

Palavras-chave (#) (8)
#nupec #ifpa #pesquisa #proppg

Título
As formas de controle enfrentadas pelas parlamentares trans.
Autor(a)
Anthony Silva e Kirla Anderson
Artigo (mínimo 1200 / máximo 2200 caracteres com espaços)
A pesquisa "Violência política de gênero como disseminação de ódio contra mulheres no ciberespaço", utiliza um arcabouço teórico sobre gênero envolvendo os controles sobre as mulheres, como o controle de seus corpos e de sua sexualidade (Biroli, 2018). Um dos mais marcantes nesta pesquisa é a transmisoginia. Conceito criado por Julia Serano (2007) para entender melhor as formas de ataques que pessoas que quebram as “normas” masculinas de gênero sofrem. Nesse sentido, a autora utiliza a junção da misoginia e da transfobia para evidenciar melhor esses ataques. Considerando a afirmação de Scott (1990) de que o gênero é uma construção sociocultural e, no seu interior, o poder é articulado. Nesse viés, os espaços políticos vão refletir as formas de controle e ataques que excluem ou restringem a participação das mulheres na política, especialmente das mulheres trans. Isto é presente no caso da pesquisa, que trata-se de uma publicação de notícia encontrada na rede social X envolvendo a deputada Erika Hilton. O caso trata-se de um deputado que, interrompendo a falar dela, afirma que “ela tinha oferecido serviços” para ele. Demonstrando uma violência política de gênero e um ataque de transmisoginia. Na fala do deputado, ocorre uma intenção de constrangimento e de colocar a deputada, uma mulher trans, num lugar de sexualização e objetificação com motivações sexuais. Segundo Serano (2007), estes estereótipos, insinuados pelo deputado, reforçam as representações socialmente construídas associadas às mulheres trans, reproduzidas cotidianamente. Esses estereótipos em discursos, em forma de ataques, são principalmente quando associadas a mulheres trans em cargos de poder. Reforçando uma forma de controle que não permite esses corpos em certos espaços, principalmente em espaços de tomada de decisão. A fala visa à desqualificação pública e a de constranger a deputada e ao seu exercício político, ações classificadas como violência política de gênero. Portanto, o caso demonstra na prática a transmisoginia e as formas de controle sofridas por mulheres, em específico mulheres trans, o caso da Erika ressalta haver uma

manutenção na hierarquia de gênero presente no espaço político que utiliza, por meio de ataques para controlar quem deve estar nesses espaços, não atacando só a deputada Erika, mas ao grupo de mulheres trans, principalmente quando almejam entrar ou estão em espaços políticos.

Referência Bibliográfica:

BIROLI, Flávia. **Gênero e desigualdades: limites da democracia no Brasil**. São Paulo: Boitempo, 2018.

SCOTT, Joan W. **Gênero: uma categoria útil de análise histórica**. *Educação & Realidade*, Porto Alegre, v. 15, n. 2, p. 71-99, jul./dez. 1990.

SERANO, Julia M. **Transmisogyny**. In: GOLDBERG, Abbie E.; BEEMYN, Genny (eds.). *The SAGE Encyclopedia of Trans Studies*. Thousand Oaks (CA): SAGE Publications, 2021. v. 2, p. 868. DOI: 10.4135/9781544393858.n296868.

Resumo (em português) (até 480 caracteres com espaços)

B R A pesquisa "Violência política de gênero como disseminação de ódio contra mulheres no ciberespaço" aborda a transmisoginia na política, refletindo as formas de controle social e poder sobre as mulheres, sobretudo mulheres trans. O estudo analisa o caso da deputada Erika Hilton, alvo de comentário sexual ofensivo de um colega, exemplificando como a violência política de gênero busca desqualificar mulheres trans e restringir sua presença em espaços de poder.

Tradução (inglês)

 The research "Political gender violence as the dissemination of hatred against women in cyberspace" addresses transmisogyny in politics, reflecting the forms of social control and power over women, especially trans women. The study analyzes the case of congresswoman Erika Hilton, the target of an offensive sexual comment by a colleague, exemplifying how political gender violence seeks to disqualify trans women and restrict their presence in spaces of power.

Tradução (espanhol)

 La investigación "La violencia política de género como difusión del odio contra las mujeres en el ciberespacio" aborda la transmisoginia en la política, reflejando las formas de control social y de poder sobre las mujeres, especialmente las mujeres trans. El estudio analiza el caso de la diputada Erika Hilton, objeto de un comentario sexual ofensivo por parte de un colega, ejemplificando cómo la violencia política de género busca descalificar a las mujeres trans y restringir su presencia en los espacios de poder.

Tradução (mandarim)

🇧🇷 题为《基于性别的政治暴力：网络空间中针对女性仇恨的传播》的研究探讨了政治领域的跨性别恐惧症，反思了针对女性（尤其是跨性别女性）的社会控制和权力形式。该研究分析了国会议员埃里卡·希尔顿的案例，她曾遭到同事的性骚扰，以此为例说明基于性别的政治暴力如何试图剥夺跨性别女性的资格，并限制她们在权力岗位上的存在。

Palavras-chave (#) (8)

#nupec #ifpa #pesquisa #proppg #gênero

Título
Guerra e Tecnologia
Autor(a)
Abimael Souza
Artigo (mínimo 1200 / máximo 2200 caracteres com espaços)
A fusão entre guerra e tecnologia redefine a geografia da violência no século XXI. O conflito deixa de ser uma disputa puramente territorial para dominar um "espaço de batalha" híbrido, onde a vigilância é onipresente. A recente guerra na Ucrânia materializa essa ruptura: o uso massivo de drones FPV e satélites comerciais dissolveu a distinção clássica entre front e retaguarda, validando a tese do geógrafo Derek Gregory sobre a "guerra em todo lugar". Para ele, essa tecnologia instaura uma "intimidade scópica": permite-se visualizar o inimigo com detalhes voyeurísticos em tempo real, mas executá-lo de uma distância física absoluta, transformando áreas civis em meras zonas de abate digitalizadas (GREGORY, 2011). Essa mediação por telas gera uma dissociação psíquica perigosa. Ao converter a morte em coordenadas e pixels, o operador vivencia a "mentalidade PlayStation" descrita por P. W. Singer. A desconexão emocional reduz o freio moral para o uso da força, tornando a violência uma experiência sanitizada e burocrática para o agressor, embora continue brutal e visceral para a vítima em solo (SINGER, 2009). O risco existencial culmina na delegação estratégica à Inteligência Artificial. Como alerta Kissinger, confiar decisões letais a algoritmos de "caixa preta" remove a agência humana e acelera o conflito para além da capacidade diplomática de contenção (KISSINGER et al., 2021). Em suma, a tecnificação não "civiliza" a guerra; ela apenas esconde o peso moral da decisão de matar sob camadas de eficiência algorítmica. O perigo final não é apenas a autonomia das máquinas, mas a indiferença programada que elas permitem aos homens, tornando a destruição tecnicamente perfeita, mas eticamente vazia. GREGORY, D. From a View to a Kill: Drones and Late Modern War. Theory, Culture & Society, v. 28, 2011. KISSINGER, H.; SCHMIDT, E.; HUTTENLOCHER, D. A Era da Inteligência Artificial. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2021. SINGER, P. W. Wired for War. New York: Penguin Books, 2009.
Resumo (em português) (até 480 caracteres com espaços)

B R A tecnologia reformula as guerras no século XXI dissolvendo as noções de "front" e "retaguarda" dado o uso de drones com visão em primeira pessoa e satélites comerciais, rompendo barreiras territoriais e morais facilitando os chamados abates digitais. Essas tecnologias permitem ver o inimigo a quilômetros de distancia gerando desconexão emocional com a violência, reduzindo o freio moral para o uso da força tornando a destruição tecnicamente perfeita, mas eticamente vazia.

Tradução (inglês)

🇺🇸 Technology is reshaping warfare in the 21st century, dissolving the notions of "front" and "rear" through the use of drones with first-person view and commercial satellites, breaking down territorial and moral barriers and facilitating so-called digital takedowns. These technologies allow one to see the enemy from kilometers away, generating emotional disconnection from violence, reducing the moral restraint on the use of force, making destruction technically perfect but ethically empty.

Tradução (espanhol)

🇪🇸 La tecnología está transformando la guerra en el siglo XXI, desvaneciendo las nociones de "frente" y "retaguardia" mediante el uso de drones con vista en primera persona y satélites comerciales, derribando barreras territoriales y morales y facilitando los llamados derribos digitales. Estas tecnologías permiten ver al enemigo a kilómetros de distancia, generando una desconexión emocional con la violencia, reduciendo la restricción moral en el uso de la fuerza y haciendo que la destrucción sea técnicamente perfecta, pero éticamente vacía.

Tradução (mandarim)

🇨🇳 科技正在重塑21世纪的战争，无人机和商用卫星等第一人称视角技术的应用，打破了“前线”和“后方”的界限，瓦解了领土和道德壁垒，并促成了所谓的“数字化打击”。这些技术使人们能够从数公里之外看到敌人，导致人们在情感上与暴力脱节，削弱了使用武力的道德约束，使得破坏在技术上完美无缺，但在伦理上却毫无意义。

Palavras-chave (#) (8)

#nupec #ifpa #pesquisa #proppg #inteligenciaartificial #guerra #ucrania #dronesfpv

Título
A MISOGINIA LUCRATIVA DA MACHOSFERA NO YOUTUBE
Autor(a)
Lucas Vieira Farias
Artigo (mínimo 1200 / máximo 2200 caracteres com espaços)
A manosphere, ou em português Machosfera, é um termo cunhado para representar comunidades virtuais presentes em diferentes sites e redes sociais, que espalham discursos masculinistas, sendo assim chamados os discursos que difundem ideais patriarcais e misóginas, com o objetivo de manter uma certa hierarquia social binária de gênero, menosprezando as mulheres e o feminino. Nesse contexto, o Youtube é uma rede social que foi criada em 2005 e utiliza como forma de interação o compartilhamento de vídeos, onde os usuários podem publicar, assistir e/ou interagir com vídeos de outros usuários. A inserção de vídeos de qualquer usuário, sendo anônimo ou perfil pessoal, gera uma ampla gama de temas diferentes dedicados a públicos diferentes, e, entre eles, conteúdos de cunho misógino e masculinista passam despercebidos pela plataforma e se proliferam pela rede. O compartilhamento desses vídeos reverbera de forma muito maior e interage com outros usuários, majoritariamente homens, que concordam com as ideias e assim recompartilham-nas. Frases recorrentes nesses vídeos como “aprenda a evitar esse tipo de mulher”, “uma mulher não resiste quando você faz isso” “ganhe respeito sobre ela fazendo isso” não só põem estigmas sobre como as mulheres deveriam ser, mas também tentam as controlar e colocá-las num lugar de submissão. Em meio a tantas interações, aqueles que desenvolvem conteúdo masculinista conseguem extrair renda com a misoginia, seja por meio das próprias ferramentas de monetização do Youtube quanto por plataformas exteriores. A venda de cursos, e-book’s e até plataformas de apoio fornecem certa quantia aos criadores desse conteúdo, entretanto os sistemas de anúncio e programa de membros – ferramentas do Youtube – são os que mais geram renda à esses criadores. Trindade (2022) desenvolve como as redes sociais atuais vão utilizar de conteúdos de ódio como forma de rendimento e popularização dessas redes, monetizando em cima desse conteúdo. Diante do exposto, é possível ver de que modo a política de diretrizes da comunidade da rede é falha, não só “apoando” a proliferação de conteúdos de cunho odioso, como também monetizando em cima disso. COLLING, Ana Maria. Tempos diferentes, discursos iguais: a construção histórica da mulher como “o outro”. 2. ed. Dourados: Ed. 2014 SANTINI, R. Marie; SALLES, Débora; BELIN, Luciane L; BELISÁRIO, Adriano; MATTOS, Bruno; MEDEIROS, Stéphanie G.; MELLO, Danielle; GRAEL, Felipe; SEADE, Renata; BORGES, Amanda; MURAKAMI, Lucas; CARDOSO, Rafael; DAU, Erick; LOUREIRO, Felipe; YONESHIGUE, Bernardo; CARMO, Vitor do; MAIA, Felipe. “Aprenda a evitar ‘esse tipo’ de mulher”: estratégias discursivas e monetização da misoginia no YouTube. Rio de Janeiro:

NetLab – Laboratório de Estudos de Internet e Redes Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Publicado em Dezembro de 2024

SCOTT, Joan W. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. Educação & Realidade, Porto Alegre, v. 15, n. 2, p. 71-99, jul./dez. 1990

TRINDADE, Luiz Valério. Discurso de ódio nas redes sociais: estratégias de combate e prevenção. São Paulo: Editora CRV, 2022.

Resumo (em português) (até 480 caracteres com espaços)

B R A Machosfera reflete as comunidades virtuais misóginas e patriarcais que se proliferam na internet e tem como objetivo reforçar a hierarquia social masculina. No Youtube, criadores de conteúdo machista e misógino interagem com seguidores, lucram com e-books e cursos online e são monetizados pela própria plataforma, que se mostra ineficaz no combate a criação de conteúdos odiosos e de certa forma, acaba apoiando tais conteúdos, já que permite sua reprodução.

Tradução (inglês)

🇺🇸 The Machosphere reflects the misogynistic and patriarchal virtual communities that proliferate on the internet and aim to reinforce the male social hierarchy. On YouTube, creators of sexist and misogynistic content interact with followers, profit from e-books and online courses and are monetized by the platform itself, which is proving to be ineffective in the fight against the creation of hateful content and, in a way, ends up supporting such content, since it allows it to be reproduced.

Tradução (espanhol)

🇪🇸 La Machosfera refleja las comunidades virtuales misóginas y patriarcales que proliferan en Internet y que pretenden reforzar la jerarquía social masculina. En YouTube, los creadores de contenidos sexistas y misóginos interactúan con los seguidores, se lucran con libros electrónicos y cursos en línea y son monetizados por la propia plataforma, que es ineficaz para combatir la creación de contenidos de odio y, en cierto modo, acaba apoyando esos contenidos, ya que permite que se reproduzcan.

Tradução (mandarim)

🇨🇳 男性领域反映了互联网上泛滥的厌女和父权制虚拟社群，这些社群旨在强化男性社会等级制度。在YouTube上，性别歧视和厌女内容的创作者与粉丝互动，通过电子书和在线课程获利，并被平台本身盈利。然而，平台本身在打击仇恨内容的创作方面收效甚微，某种程度上反而助长了此类内容的传播，因为它允许这些内容的复制和传播。

Palavras-chave (#) (8)

#nupec #ifpa #pesquisa #proppg #machosfera #Youtube #misoginia #hierarquiasocial
#Internet

Título
Ambiente que nos molda
Autor(a)
Tayler Daniel Palheta Amaral
A maior parte da nossa rotina foi moldada pelo mundo digital. Acordamos com o celular, nos informamos pelas redes, estudamos por meio das telas e mantemos relações mediadas por aplicativos (CGI.br, 2023). Esse ambiente conectado, rápido e imediato influencia a forma como usamos o tempo, nos concentramos, nos relacionamos e lidamos com nossas próprias emoções. Aos poucos, a lógica da velocidade, da resposta imediata e da exposição constante vai moldando hábitos e comportamentos (SAFERNET, 2022). Entre as principais consequências desse estilo de vida estão a dificuldade de atenção, o cansaço mental, a ansiedade, o prejuízo do sono e o enfraquecimento das relações presenciais (FIOCRUZ, 2021). A exposição contínua às redes também favorece comparações, cobranças e inseguranças, afetando o bem-estar emocional, especialmente entre os jovens (CGI.br, 2023). Embora a tecnologia traga inúmeros benefícios, seu uso em excesso tende a ocupar todos os espaços da vida, reduzindo o tempo de descanso, de ócio e convivência real (MINISTÉRIO DA SAÚDE, 2020). Por isso, refletir sobre como o mundo digital molda e afeta a nossa rotina é essencial para construirmos uma relação mais consciente, saudável e equilibrada com as telas. CGI.br. TIC Kids Online Brasil 2021: 78% das crianças e adolescentes conectados usam redes sociais. NIC.br; Cetic.br, 16 ago. 2022. Disponível em: https://www.cgi.br/noticia/releases/tic-kids-online-brasil-2021-78-das-criancas-e-adolescentes-conectados-usam-redes-sociais/. Acesso em: 1 dez. 2025. CGI.br · 1 SaferNet Brasil. Home. SaferNet Brasil — ações e relatórios sobre vulnerabilidades e abusos online. Disponível em: https://new.safernet.org.br/. Acesso em: 1 dez. 2025. SaferNet Brasil · 1 Fundação Oswaldo Cruz. Precisamos de mais redes sociais? In: In Vivo — portal da Fiocruz, 24 set. 2024. Disponível em: https://www.invivo.fiocruz.br/saude/precisamos-de-mais-redes-sociais/. Acesso em: 1 dez. 2025. Ministério da Saúde (Brasil). Governo Federal lança guia sobre o uso de dispositivos digitais por crianças e adolescentes. Gov.br, 2025. Disponível em: https://www.gov.br/saude/pt-br/assuntos/noticias/2025/marco/governo-federal-lanca-guia-sobre-o-uso-de-dispositivos-digitais-por-criancas-e-adolescentes. Acesso em: 1 dez. 2025.
Resumo (em português) (até 480 caracteres com espaços)

B R O uso intenso do mundo digital molda nossa rotina e influencia atenção, emoções e relações. A lógica da rapidez e da conexão constante gera cansaço mental, ansiedade, piora do sono e enfraquece vínculos presenciais. A exposição às redes também aumenta comparações e inseguranças. Embora útil, a tecnologia em excesso reduz descanso e convivência, exigindo um uso mais consciente e equilibrado.

Tradução (inglês)

🇬🇧 The intense use of the digital world shapes our routine and influences attention, emotions and relationships. The logic of speed and constant connection generates mental fatigue, anxiety, worse sleep and weakens face-to-face bonds. Exposure to networks also increases comparisons and insecurities. Although useful, too much technology reduces rest and conviviality, requiring more conscious and balanced use.

Tradução (espanhol)

🇪🇸 La El intenso uso del mundo digital moldea nuestra rutina e influye en la atención, las emociones y las relaciones. La lógica de la velocidad y la conexión constante genera fatiga mental, ansiedad, peor sueño y debilita los vínculos cara a cara. La exposición a las redes también aumenta las comparaciones y las inseguridades. Aunque útil, un exceso de tecnología reduce el descanso y la socialización, por lo que se requiere un uso más consciente y equilibrado.

Tradução (mandarim)

🇨🇳 过度使用数字世界正在改变我们的日常生活，并影响我们的注意力、情绪和人际关系。追求速度和持续不断的在线活动会导致精神疲劳、焦虑、睡眠质量下降和人际交往能力减弱。社交媒体还会加剧攀比感和不安全感。虽然科技可以带来便利，但过度使用会减少休息和社交互动，因此我们需要更有意识、更平衡地使用科技。

Palavras-chave (#) (8)

#nupec #ifpa #pesquisa #proppg

Título
Relatório final Labtec
Autor(a)
Renata Soares
Artigo (mínimo 1200 / máximo 2200 caracteres com espaços)
O Laboratório de Tradução do Núcleo de Pesquisa em Educação e Cibercultura (LABTEC) apresenta seu Relatório Final de Atividades referente ao ano de 2025. O LABTEC alcançou um impacto significativo na transmissão de conteúdos científicos nas plataformas digitais, atingindo 2,4 mil seguidores no Instagram, com 369,4 mil visualizações. No Facebook, foram registradas 8,6 mil visualizações e, no website, 857 mil impressões e 14,5 mil cliques. Esses resultados garantiram a efetiva divulgação de conhecimento científico e estimularam o crescimento acadêmico dos estudantes. Durante o ano de 2025, o LABTEC divulgou as chamadas para compor os projetos de extensão, iniciando suas atividades em março, após ser aprovado nos editais DEX - CPEX 003/2025 e 14/2025 - PIBEX. O Laboratório teve seu esforço reconhecido com a premiação de três projetos no I Congresso de Extensão do IFPA (CONEXT 2025). Houve participação no III Congresso Internacional (MITECHIS), realizado em maio, no Eixo Temático 7 – Antropologia Digital e Cibercultura. Além disso, o LABTEC atuou na tradução da coletânea “Etnografiar la Transformación”, com o envolvimento de estudantes dos níveis médio e de graduação. O livro, que reúne autores latino-americanos, tem publicação prevista para 2026. Ainda em 2025, foi publicado, na revista Conexão (Qualis A), o artigo “Emprego das Mídias digitais na Divulgação Científica do Núcleo de Pesquisa em Educação Cibercultura do Instituto Federal do Pará/Campus Belém”. Este trabalho é resultado do Edital n.03/2024 - APEC/PROPPG/UFPA e apresenta os resultados alcançados nos cinco anos desde a criação do Laboratório em 2020, com foco em tradução, resenha e comunicação científica. Em parceria com a Fundação Joaquim Nabuco e a Universidade de Campinas (UNICAMP), o LABTEC publicou o Dossiê – “Humanidade Digitais e a Inteligência Artificial”, com o objetivo de reunir pesquisas que abordam e discutem a presença e o impacto da Inteligência Artificial para as Ciências Humanas. O Laboratório também participou ativamente de eventos de grande relevância, como o XVII Seminário de Iniciação Científica, Tecnológica e Inovação & X Simpósio de Inovação Tecnológica (SICTI), realizado no mês de setembro em Bragança. O evento contou com a participação na mesa de abertura e dez apresentações de pôsteres dos estudantes. Em outubro, o LABTEC atuou na divulgação do 11º Simpósio Nacional de Ciência, Tecnologia e Sociedade, que também teve a apresentação de trabalhos de estudantes dos níveis médio e de graduação. Por fim, o Laboratório integrou a comissão

de comunicação da IV Jornada de Estudos das Religiões - UFPI, realizada em Teresina. O LABTEC reafirma o seu compromisso com a pesquisa e a divulgação científica, e este relatório evidencia a qualidade e a amplitude das atividades realizadas em 2025.

Resumo (em português) (até 480 caracteres com espaços)

B R O relatório final do LABTEC apresenta os resultados alcançados no ano de 2025. A divulgação de conteúdo científico nas plataformas digitais, somadas, geraram mais de 1 milhão de views. Aprovações em editais de projetos de extensão, participação em eventos nacionais, tradução de coletânea, publicação em revistas "qualis A", publicação de Dossiê, entre outras, foram as atividades desenvolvidas esse ano, reafirmando o compromisso com a pesquisa e a divulgação científica.

Tradução (inglês)

 LABTEC's final report presents the results achieved in 2025. The dissemination of scientific content on digital platforms together generated more than 1 million views. Approvals in calls for extension projects, participation in national events, translation of a collection, publication in "qualis A" journals, publication of a Dossier, among others, were the activities carried out this year, reaffirming the commitment to research and scientific dissemination.

Tradução (espanhol)

 El informe final del LABTEC presenta los resultados obtenidos en 2025. La difusión de contenidos científicos en plataformas digitales generó en conjunto más de 1 millón de visualizaciones. Aprobaciones en convocatorias de proyectos de extensión, participación en eventos nacionales, traducción de una colección, publicación en revistas "qualis A", publicación de un Dossier, entre otros, fueron las actividades realizadas este año, reafirmando el compromiso con la investigación y la divulgación científica.

Tradução (mandarim)

 LABTEC的最终报告展示了2025年取得的成果。通过数字平台传播的科学内容累计浏览量超过100万次。此外，LABTEC今年还开展了多项活动，包括：批准推广项目申请、参与国家级活动、翻译文集、在“qualis A”级期刊上发表文章、出版专题报告等，这些都再次彰显了LABTEC对科研和科学传播的承诺。

Palavras-chave (#) (8)

#nupec #ifpa #pesquisa #proppg #pibex #revistaqualisa #cpex #dex #conext
#joaquimnabuco #JoaquimNabuco

Título
Projeto de Ensino Educação, Mídias e Tecnologias Digitais
Autor(a)
Ana Laura Andrade de Aviz
Artigo (mínimo 1200 / máximo 2200 caracteres com espaços)
O Projeto de Ensino Educação, Mídias e Tecnologias Digitais (EMTD), dos editais n. 09/2025 – DE/IFPA/Campus Belém e n. 06/2025 – DE/IFPA/Campus Belém, apresenta seu Relatório Final de Atividades Exercidas conforme os editais aprovados pela PROEN. O projeto, que tem como coordenador o professor Breno Alencar e como bolsistas do ensino médio Ana Laura Aviz e Layne Souza e da graduação Arienny Carina e Beatriz de Moura, conseguiu proporcionar a disciplina de Educação, Mídias e Tecnologias Digitais para o curso de Licenciatura Plena em História do IFPA Campus Belém para a turma do primeiro período de 2025, organizar e realizar a II Jornada de Educação, Mídias e Tecnologias Digitais. A metodologia exercida na realização do projeto foi a integração entre ensino e extensão por meio de uma abordagem formativa, ativa e colaborativa, com ênfase no letramento digital docente como competência essencial à prática pedagógica na contemporaneidade. O projeto foi estruturado em torno de quatro etapas interdependentes: planejamento, estudo teórico, prática pedagógica com tecnologias e socialização científica. Cada etapa foi orientada por referenciais metodológicos consolidados na área do ensino e articulada processualmente ao longo do semestre letivo. As atividades exercidas pelos alunos foram debates baseados nos referenciais metodológicos da área do ensino e em um tema exclusivo proposto em sala pelo docente, a produção de um ensaio com o auxílio de Inteligência Artificial (IA) e de um prompt elaborado, a produção de propostas de projetos, podendo ser de ensino, extensão ou pesquisa, e a organização da II Jornada de Educação, Mídias e Tecnologias Digitais, evento onde os alunos apresentaram os projetos criados. Tais atividades foram realizadas com êxito pela turma e com o apoio das bolsistas e das alunas voluntárias Alana Tavares, do ensino médio, e Victória Lima, do ensino superior. A importância do projeto é dada pela insuficiência do letramento digital entre professores de História, no que se refere à apropriação crítica e criativa das Tecnologias Digitais de Informação e Comunicação (TDICs) como ferramentas mediadoras do processo de ensino-aprendizagem. Os resultados obtidos foram o treinamento e preparação de futuros professores para um mercado de trabalho com preparação em aprendizagem tecnológica, novas propostas de projetos a serem propostos em editais de pesquisa, ensino e extensão dentro do IFPA Campus Belém e um artigo científico produzido pelas bolsistas relatando detalhadamente a execução do projeto para ser publicado em um periódico.

Resumo (em português) (até 480 caracteres com espaços)

B R O projeto Educação, Mídias e Tecnologias Digitais ofertou a disciplina de Educação, Mídias e Tecnologias Digitais ao curso de Licenciatura em História do IFPA Campus Belém e organizou a II Jornada de Educação, Mídias e Tecnologias Digitais. Essencial diante da carência de letramento digital docente, promove uso crítico das TDICs no ensino. Os resultados são a formação tecnológica de docentes, novas propostas de projetos para editais do IFPA e um artigo relatando detalhes do projeto.

Tradução (inglês)

 The Education, Media and Digital Technologies project offered the subject of Education, Media and Digital Technologies to the History degree program at IFPA Campus Belém and organized the II Conference on Education, Media and Digital Technologies. Essential given the lack of digital literacy among teachers, it promotes the critical use of ICTs in teaching. The results include the technological training of teachers, new project proposals for IFPA calls for proposals, and an article detailing the project.

Tradução (espanhol)

 El proyecto Educación, Medios y Tecnologías Digitales ofreció la asignatura de Educación, Medios y Tecnologías Digitales al programa de Historia del IFPA Campus Belém y organizó la II Conferencia sobre Educación, Medios y Tecnologías Digitales. Dada la falta de alfabetización digital del profesorado, es fundamental promover el uso crítico de las TIC en la docencia. Los resultados incluyen la formación tecnológica del profesorado, nuevas propuestas de proyectos para las convocatorias del IFPA y un artículo que detalla el proyecto.

Tradução (mandarim)

 教育、媒体与数字技术项目在贝伦校区IFPA历史学学位课程中开设了“教育、媒体与数字技术”课程，并组织了第二届教育、媒体与数字技术研讨会。鉴于教师数字素养的普遍不足，该项目旨在促进信息通信技术在教学中的批判性应用，因此意义重大。项目成果包括教师技术培训、向IFPA项目征集提案的新项目提案，以及一篇详细介绍该项目的文章。

Palavras-chave (#) (8)

#nupec #ifpa #pesquisa #propppg #projeto de ensino #ensino #emtd #educação #tdics

Livro Etnografiar la Transformación



Etnografar a transformação

Gênero, patrimônio e rituais na América Latina

Etnografiar la transformación

Género, patrimonio y rituales en América Latina

Organizadore(a)s

Antonella Delmonte Allasia

Breno Rodrigo de Oliveira Alencar

Francisca Verônica Cavalcante

Tradutore(a)s

Iury Carrera Guerreiro

Maria Eduarda da Silva Pena

Pedro Alexandre Alencar Cavaleiro de Macedo Abdon

Contracapa/Resumo

O livro *Etnografar a transformação: gênero, patrimônio e rituais na América Latina* nasce do desejo de reunir etnografias sensíveis e comprometidas com os processos sociais em curso no continente latino-americano, dando continuidade ao percurso iniciado com a obra *Etnografias do Afeto* (EdIFPA, 2018), fruto de simpósio realizado durante o IV Congresso da Associação Latinoamericana de Antropologia (ALA) realizado na Cidade do México e, 2015. A presente coletânea se constitui como desdobramento dos debates promovidos em congressos posteriores da mesma Associação realizados em Montevideu, Uruguai (2020) e Rosário, Argentina (2024), cujos diálogos se materializam em uma proposta editorial que afirma a etnografia como ferramenta crítica para compreender transformações nas relações sociais, políticas, religiosas e afetivas. O livro justifica-se pela urgência de visibilizar experiências e vozes que atuam na construção de formas plurais de ser, viver e resistir na América Latina, em contextos marcados por disputas simbólicas, colonialidade, desigualdade de gênero, patrimonialização seletiva e novas configurações ritualísticas. Com o objetivo de reunir pesquisas produzidas por autoras e autores latino-americanos que tenham como base metodológica a etnografia em diálogo com sujeitos e territórios locais, a obra articula três eixos centrais — gênero, patrimônio e rituais — em nove capítulos atravessados por questões que envolvem afetos, religiosidades, performatividades e disputas de poder. Os temas abordados incluem os entrecruzamentos entre Santo Daime e Umbanda, festas andinas e política, memórias patrimoniais em espaços urbanos, danças tradicionais e empoderamento feminino, experiências sensíveis com o canto popular, assédio online e subjetividades religiosas em territórios periféricos. Cada capítulo se sustenta em pesquisas de campo rigorosas, dialogando com abordagens teóricas contemporâneas e com uma ética de pesquisa situada. A obra é bilíngue (português-espanhol) e resultado de uma parceria entre o Grupo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisas em Cultura, Educação e Política (IFPA) e o Grupo

CorpusTrans (UFPI), com apoio do Laboratório de Tradução do Núcleo de Pesquisa em Educação e Cibercultura (NUPEC), reafirmando o compromisso da coletânea com a internacionalização do conhecimento, a circulação de saberes do Sul global e a valorização da diversidade epistêmica latino-americana.

Agradecimentos

Agradecemos, em primeiro lugar, à Associação Latinoamericana de Antropologia (ALA) e aos organizadores dos congressos — em especial aos responsáveis pelas Reuniões de Montevideo (2020) e Rosário (2024) — pelo apoio, confiança e estímulo ao surgimento desse projeto. Nossa gratidão se estende às universidades Nacional de La República (Montevideo) e Nacional de Rosário, que acolheram os eventos com excelência organizacional, espaço generoso e calor humano. A proposta e a gestão desses congressos foram decisivos para reforçar a circulação da etnografia como prática antropológica no continente.

Reconhecemos ainda o papel fundamental da Editora do IFPA, que editou, publicou e divulgou nosso primeiro volume, *Etnografias do Afeto*, em 2018, na ocasião organizada por Breno Rodrigo de Oliveira Alencar e María Lilliana Mares — obra que inaugurou a trajetória desse grupo e se tornou uma das primeiras publicações da Editora. Hoje, celebramos com emoção os 10 anos de seu surgimento, marcados pela fundação do Grupo de Trabalho Etnografiar la Transformación junto à ALA, e pela consolidação de uma rede acadêmica e afetiva que atravessa fronteiras.

Destacamos ainda o papel essencial dos extensionistas do Laboratório de Tradução do Núcleo de Pesquisa em Educação e Cibercultura do IFPA, Iury Carrera Guerreiro, Maria Eduarda Pena e Pedro Alexandre Abdon, pela tradução bilíngue dos textos, realizada com perícia e excelência, que não apenas contribui para a disseminação desta obra, mas também fortalece e valoriza o diálogo intercultural, permitindo alcançar públicos diversos na América Latina.

Estamos imensamente gratos às populações que abriram seus lares, histórias e saberes, compartilhando modos de vida e experiências que forjam nossa identidade coletiva como latino-americanos. É desse compartilhar vivo que emergem os relatos etnográficos que damos ao mundo: narrativas de resistência, memória, afeto, rituais e transformação.

Reconhecemos a valiosa contribuição dos proponentes de comunicação oral que, a partir de seus trabalhos e relatos compartilhados, impulsionaram a reflexão que agora ganha forma neste volume. Agradecemos também às instituições de afiliação dos organizadores e autores, cujo suporte institucional tornou coletivamente possível este empreendimento intelectual.

O empenho de cada autora e autor neste projeto coletivo reafirma que a etnografia é, antes de tudo, um compromisso com o outro e com a pluralidade. A confiança depositada em nosso projeto editorial fortalece a difusão da pesquisa qualitativa e sensível como ferramenta para compreender realidades múltiplas. Muito obrigado a todas, todos e todes que caminharam conosco nesta jornada. Continuemos, juntos, a etnografar nossos mundos.

Belém-Teresina-Buenos Aires, 20 de julho de 2025.

Sumário

Apresentação.....	5
Os rituais e suas linhagens.....	22
Breno Rodrigo de Oliveira Alencar.....	22
Do ritual à festa. Poder, ritual e festividades nos Andes do Sul do Peru.....	90
Fredy Machicao Castañón.....	90
Religiosidade e memória: a Floresta Fóssil de Teresina e o desafio da preservação.....	126
Anne Kareninne Souza Castelo Branco.....	126
Emoções e santo daime em Teresina: as contribuições do piauiense Germano Guilherme	162
Francisca Verônica Cavalcante.....	162
Theresa Jaynna de Sousa Feijão.....	162
Rumo a um patrimônio intercultural: uma experiência do maravilhoso a partir do canto popular feminino em Córdoba-Argentina.....	209
Ma. Trinidad Cornavaca.....	209
Identidades, afetos e encontros: a oficina de dança pampina de Nelly Lemus.....	257
Carolina Castañeda Pizarro.....	257
Interpretação dos processos culturais Totonacapan a partir da etnografia da cerâmica ...	301
Daniel Nahmad Molinari.....	301
Subjetividades em disputa: enredamentos da sexualidade das evangélicas da periferia do Rio de Janeiro.....	357
Magnólia Almeida.....	357
A política do silêncio e o poder pastoral: uma análise discursiva em grupos de família no whatsapp durante as eleições brasileiras de 2018 e 2022	393
Adrienny Carolina Ramos Souza.....	393
Alice Vitória Leal Lima.....	393
Breno Rodrigo de Oliveira Alencar.....	393
Conexões tóxicas: o assédio sexual online como manifestação de poder.....	444
Arienny Carina Ramos Souza.....	444
Breno Rodrigo de Oliveira Alencar.....	444

Prefácio

Apresentação

Antonella Delmonte Alasia

Breno Rodrigo de Oliveira Alencar

Francisca Verônica Cavalcante

Desde a virada do milênio, a etnografia latino-americana vem ampliando seus horizontes teórico-metodológicos ao mesmo tempo em que aprofunda um compromisso ético-político com os coletivos que a tornam possível. Esse duplo movimento — de expansão conceitual e de responsabilidade compartilhada — é o fio que tece o presente volume, *Etnografar a transformação: Gênero, patrimônio e rituais na América Latina*. O livro nasce como continuidade direta de *Etnografias do afeto: construindo relações de parentesco, aliança e sexualidade em sociedades em transformação*. (Alencar; Mares, 2018), organizado a partir do Simpósio “Formas de amar: cortejo, noviazgo y matrimonio en tiempos de transición de la vida comunitaria”, realizado durante o IV Congresso Latino-americano de Antropologia em 2015, na Cidade do México.

Posteriormente, o debate se aprofundou na V Reunión de la Asociación Latinoamericana de Antropología (Montevideo, 2020) — ocasião em que realizamos o Simpósio Etnografiar la transformación: rituales afectivos, matrimoniales, sexuales y reproductivos en América Latina — e na VI Reunión de la ALA (Rosário, 2024), palco do Simpósio Etnografiar la transformación: géneros, patrimonios y rituales en Latinoamérica, cujas contribuições agora se consolidam nesta obra. Ao revisitarmos essa genealogia editorial, ficará evidente que cada etapa foi urdida em redes colaborativas que, longe de se restringirem a encontros pontuais, conformam uma verdadeira constelação de parcerias interinstitucionais, linguísticas e afetivas.

A presente coletânea mantém viva essa constelação, reafirmando a convicção de que a etnografia é, antes de tudo, um ato relacional: um “fazer-junto” que articula autores, tradutores, revisores, grupos de pesquisa e comunidades interlocutoras. Seu caráter bilíngue — português e espanhol — é mais do que uma escolha editorial; constitui um posicionamento político que reivindica a circulação transfronteiriça do conhecimento produzido no Sul Global, resistindo às formas sutis de colonização epistêmica que ainda privilegiam a língua inglesa como veículo hegemônico da ciência. Nesse sentido, o Laboratório de Tradução do Núcleo de Pesquisa em Educação e Ciberultura (NUPEC-IFPA), coordenado por Breno Alencar, desempenhou papel central ao converter cada manuscrito a seu par linguístico, num processo conduzido por Iury Guerreiro, Maria Eduarda Pena e Pedro Alexandre Abdon, cuja sensibilidade tradutória imprimiu à obra um ritmo harmônico entre fidelidade textual e fluidez estilística.

O livro resulta de uma articulação institucional entre o Grupo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisas em Cultura, Educação e Política (GICEP-IFPA) e o Grupo de Pesquisa Transdisciplinar sobre Corpo, Saúde e Emoções (CorpusTrans-UFPI), parceria que vem frutificando em eventos acadêmicos de destaque, como o Grupo de Trabalho Gênero, Etnografias e Performances Rituais, realizado na Universidade Federal da Bahia, Salvador durante a 6ª Reunião Equatorial de Antropologia, e que resultou em livro de mesmo nome (Alencar; Cavalcante; Gonçalves, 2022), e a III Jornada das Religiões, realizada em novembro de 2023 na Universidade Federal do Piauí e que resultou no livro Gêneros, Políticas e Religiões na contemporaneidade, publicado em 2025 (Alencar et al, 2025). Esses encontros não apenas anteciparam debates agora consolidados nos capítulos, mas também estabeleceram um laboratório experimental para testar metodologias colaborativas que alimentaram o ethos deste volume. Assim, cada texto aqui reunido carrega a marca de uma

trajetória coletiva: foi debatido em grupos, retrabalhado após feedbacks interpares e maturado em diálogo direto com sujeitos e territórios de pesquisa.

Do ponto de vista conceitual, *Etnografar a transformação* insere-se num cenário em que a etnografia contemporânea latino-americana vem tensionando suas próprias fronteiras. Autores como Marisol de la Cadena (2015), Eduardo Kohn (2013) e Arturo Escobar (2018) têm insistido que etnografar implica reconhecer ontologias plurais e agências não humanas, deslocando a disciplina de um paradigma exclusivamente humano-centrado. Outros, a exemplo de Rita Segato (2003), Rosana Pinheiro-Machado (2019) e Pablo Semán (2021), evidenciam como gênero, circulação de afetos e economia moral reconfiguram práticas rituais e políticas do cotidiano. O presente livro dialoga intensamente com esses debates ao articular três eixos — gênero, patrimônio e ritual — sob a rubrica da “transformação”. Transformação, aqui, não se reduz a um momento de ruptura linear, mas abarca processos fluidos, muitas vezes ambíguos, em que continuidades e descontinuidades se entrelaçam no tecido da experiência social.

A dimensão patrimonial, por exemplo, é explorada não como cristalização de tradições, mas como arena de disputas em torno daquilo que merece ser preservado, ressignificado ou silenciado. Autores como Valdimar Hafstein (2024) demonstram que o “patrimônio imaterial” não é um dado, mas um conjunto de práticas em constante negociação. Nos capítulos desta coletânea, veremos como comunidades amazônicas, grupos indígenas mexicanos, artistas populares andinos ou coletivos urbanos nordestinos acionam discursos de patrimônio para afirmar identidades, reivindicar direitos ou resistir a projetos de desenvolvimento exógenos. A etnografia, nesse contexto, atua como ferramenta para tornar visíveis tais negociações, revelando que o patrimônio é um campo de força em que circulam poder, afeto e memória.

Já o eixo de gênero atravessa todas as seções do livro, recusando-se a tratá-lo como categoria isolada. Em sintonia com a perspectiva de observadoras como Julieta Paredes (2010), Verena Stolcke (2000) ou Cláudia Briones (2019), as autoras e autores aqui presentes abordam gênero como relação — e não essência —, destacando suas imbricações com classe, etnia, geração e religião. Assim, a sexualidade de mulheres evangélicas periféricas do Rio de Janeiro revela-se entrelaçada a políticas de cuidado e discursos pentecostais; a dança pampina, na Argentina, mobiliza afetos que atravessam fronteiras entre campo e cidade; e a expansão do Santo Daime no Nordeste brasileiro permite examinar como emocionalidades coletivas (miração, cura, êxtase) reconfiguram hierarquias de gênero no ritual.

Por fim, o eixo ritual não é compreendido apenas como cerimonialidade formal, mas como dispositivo que produz sujeitos, temporalidades e espaços. De Wilhelm Manhardt a Victor Turner, a antropologia ritual reafirmou o liminar como lugar de criatividade social. A coletânea retoma esses legados à luz de agendas atuais — ciber-ritualizações, política digital, patrimonialização — e mostra que estudar ritos hoje exige métodos sensoriais (Pink, 2015), etnografia online (Hine, 2017) e epistemologias colaborativas (Rappaport, 2008). Ao mesmo tempo, insiste na ancoragem local: cada capítulo mergulha em configurações específicas — festividades andinas, terreiros híbridos Santo Daime-Umbanda, grupos familiares no WhatsApp — para evidenciar que a “transformação” não é conceito abstrato, mas vivido em gestos diários de pessoas concretas.

A trajetória de produção deste livro revela, ainda, uma pedagogia da escrita coletiva. A comissão editorial optou por um processo em quatro tempos: (1) convite e submissão inicial; (2) leitura cega e pareceres; (3) revisão pelos autores; (4) tradução bilíngue. Esse fluxo, apoiado no cronograma estendido até agosto de 2025, evitou a lógica excludente de “aceite/rejeição” e privilegiou a lapidação conjunta de ideias. Desse modo, capítulos originalmente concebidos em português foram cotejados por colegas hispanofalantes e

vice-versa, garantindo não só traduções literais, mas equivalências conceituais e sensíveis ao contexto.

O perfil multicultural da coletânea reflete-se na ampla gama de afiliações institucionais: Instituto Federal do Pará, Universidade Federal do Piauí, Universidad de Buenos Aires, Universidad Nacional de Córdoba, Universidad Mayor de San Andrés, Universidade Federal do Rio de Janeiro, entre outras. Esse mosaico geográfico reforça o argumento de que a etnografia latino-americana é múltipla e dialógica, recortada por trajetórias que atravessam Amazonia, Andes, Pampas, Sertão, costa atlântica e espaços virtuais transnacionais. Ao incorporar autores de Brasil, Argentina, Peru, México e Chile, o livro se coloca, portanto, como microcosmo das interdependências regionais que compõem nosso continente.

Importa sublinhar, ainda, que *Etnografar a transformação* não pretende oferecer um modelo metodológico rígido. Em vez disso, convida o leitor a experimentar a etnografia como prática situada e reflexiva e como texto (Sirimarco, 2019). Tal convite ecoa vozes de autoras como Adriana Vianna (2023) ao falar da “etnografia como ofício de paciência” e de autores como João Biehl (2008), que defendem “pesquisar com” e não “sobre” interlocutores. Ao longo das páginas que se seguem, o leitor encontrará descrições densas e, ao mesmo tempo, análises conceituais que apontam para dilemas éticos — representação, devolutiva, coautoria — inescapáveis hoje. É nesse entrelaçamento de narrativas pessoais e marcos teóricos que reside a força da obra: ela demonstra que a etnografia continua sendo, nas palavras de Rosaldo, “um modo de habitar o mundo com os outros”, assumindo as incertezas, afecções e responsabilidades desse convívio. Nas palavras de Mariana Sirimarco (2019), a etnografia nos transporta para lá, tornando viva para nós a experiência do outro (Quiros, 2014; Sirimarco, 2019).

Neste primeiro segmento da apresentação, procuramos delinear o percurso que trouxe *Etnografar a transformação* até aqui, ressaltando a confluência de diálogos acadêmicos,

experiências de campo e esforços editoriais que fundamentam a coletânea. No segundo momento — a ser desenvolvido em seguimento a estes apontamentos — apresentamos individualmente cada capítulo, situando-os nos debates que acabo de esboçar e evidenciando seus vínculos internos. Por ora, convidamos o leitor a adentrar estas páginas com a curiosidade própria de quem sabe que, na América Latina, transformar e etnografar são verbos conjugados na primeira pessoa do plural.

Os nove capítulos reunidos em *Etnografar a transformação* materializam, por meio de etnografias situadas, as intersecções entre gênero, patrimônio e ritual na América Latina contemporânea. A coletânea percorre territórios diversos – Amazônia brasileira, altiplano peruano, sertões nordestinos, periferias urbanas cariocas, circuitos folclóricos argentinos – mostrando como corpos, afetos, mídias digitais, memória e economia moral se entrelaçam em processos de mudança social.

O capítulo “Os rituais e suas linhagens”, de autoria de Breno Rodrigo de Oliveira Alencar, pesquisador do Instituto Federal do Pará, apresenta uma análise aprofundada sobre a trajetória teórico-metodológica dos estudos dos rituais na antropologia. O autor tem como objetivo principal distinguir e descrever três grandes tendências que fundamentam a interpretação dos rituais enquanto fenômenos culturais: a comportamental ou normativa, vinculada à tradição intelectualista e à Escola Sociológica Francesa; a relacional ou estruturalista, iniciada por Van Gennep e aprofundada por Gluckman, Turner e Damatta; e a comunicacional ou simbólica, cujo ponto de partida é Malinowski, mas que se desenvolve com Leach, Tambiah e Mariza Peirano. O percurso metodológico baseia-se em uma extensa revisão bibliográfica realizada entre 2015 e 2019, incluindo autores clássicos e contemporâneos, assim como na inspiração trazida pelos trabalhos de Goldman e Peirano sobre linhagens intelectuais e existenciais no estudo do ritual.

No desenvolvimento do capítulo, Alencar examina criticamente as formulações dos principais autores de cada tendência, contextualizando as transformações históricas da antropologia desde o século XIX até a contemporaneidade. O texto destaca, por exemplo, o papel pioneiro de Mannhardt, Smith e Frazer nos estudos evolucionistas, o refinamento trazido por Durkheim ao conceito de rito e suas funções sociais, a originalidade de Van Gennep ao definir ritos de passagem e a ênfase de Turner sobre a liminaridade e a dimensão simbólica dos processos rituais. Além disso, são discutidas as contribuições de Lévi-Strauss, Mauss, Radcliffe-Brown, Malinowski, Leach, Tambiah, Bourdieu e Peirano, situando cada autor na genealogia conceitual do ritual. Os principais resultados alcançados pelo capítulo evidenciam a diversidade analítica do campo, mostrando que a compreensão dos rituais depende de escolhas teóricas que, por sua vez, orientam o recorte e a interpretação do objeto. Ao apresentar as linhagens do pensamento antropológico sobre rituais, o capítulo contribui para demonstrar que a etnografia dos rituais, longe de ser estática, é atravessada por debates sobre metodologia, contexto, simbolismo, agência e poder, reafirmando o papel central dos rituais na compreensão das dinâmicas culturais.

Fredy Machicao Castañón, pesquisador dedicado ao estudo das culturas andinas, apresenta neste capítulo uma investigação etnográfica sobre a transformação dos rituais em festas nos Andes do sul do Peru. O objetivo do capítulo é analisar de que modo fatores econômicos, políticos, sociais e religiosos intervêm nesse processo de transição, refletindo sobre o papel do poder na conversão de práticas rituais em festividades populares. O autor propõe uma abordagem metodológica baseada na etnografia, com ênfase na observação participante, entrevistas dirigidas e análise de fontes documentais e etnográficas, abrangendo regiões como Puno, Cusco, Ayacucho, Huancavelica e Junín. São mobilizados exemplos empíricos relevantes, como as festas e rituais de Juliaca (Machuaychas e Chiñipilcos), a Huaconada de Mito, o Senhor de Qoyllur Riti em Cusco e a Dança das Tesouras em Ayacucho, permitindo

uma compreensão ampla das práticas e das dinâmicas de mudança observadas nas comunidades estudadas.

Os resultados do estudo demonstram que a transformação dos rituais em festas é um fenômeno coletivo que revela tanto a vitalidade das tradições quanto as negociações identitárias e simbólicas que atravessam a vida social andina. O capítulo evidencia que, enquanto os rituais tendem a se realizar em espaços mais restritos e privados, as festas se tornam arenas públicas de afirmação econômica, política e social, com ênfase em demonstrações de status, alianças e circulação de bens. O autor destaca ainda como os aspectos religiosos se mesclam à dinâmica política e econômica, criando uma matriz sincrética própria das sociedades andinas. Ao analisar detalhadamente as etnografias selecionadas, Fredy Machicao Castañón mostra que a cultura andina contemporânea não apenas ressignifica elementos ancestrais, mas também incorpora inovações e adaptações diante das pressões e oportunidades do contexto urbano e global, contribuindo de modo expressivo para a compreensão da fluidez entre ritual e festa e para o debate sobre a agência das comunidades locais na construção de identidades, relações de poder e experiências coletivas na América Latina.

O capítulo de Anne Kareninne Souza Castelo Branco, vinculada à Universidade Federal do Piauí, explora a relação entre religiosidade, memória e patrimônio cultural no Parque Floresta Fóssil de Teresina. Em seu estudo, Branco analisa como as práticas religiosas, especialmente as de matriz africana, estão presentes e se transformam nesse espaço urbano, marcado tanto por seu valor paleontológico quanto por seu significado espiritual. A autora adota uma abordagem metodológica que combina visitas técnicas ao local, levantamento bibliográfico, mapeamento espacial e, especialmente, a história oral por meio de entrevistas com praticantes e observadores de rituais religiosos realizados no parque. Essa estratégia permite capturar

aspectos das manifestações que normalmente escapam ao registro escrito, revelando os sentidos atribuídos ao local por diferentes grupos e sujeitos.

Os resultados do capítulo evidenciam que o Parque Floresta Fóssil, além de seu acervo científico e paisagístico, tornou-se um território sagrado e espaço de resistência para praticantes de Umbanda, Candomblé e outras religiões, mesmo diante de episódios recorrentes de intolerância religiosa e conflitos pela preservação de símbolos como a estátua de Iemanjá. As práticas religiosas vinculadas ao local – orações, oferendas, batismos, rituais de cura e celebração da natureza – reforçam o caráter híbrido do patrimônio, articulando materialidade fóssil, memória coletiva e experiências de fé. Ao destacar o desafio de conciliar políticas de conservação, gestão de museu e garantia de liberdade religiosa, o texto contribui para o debate sobre patrimônio cultural e diversidade, defendendo que a valorização da espiritualidade e das práticas afro-brasileiras é essencial para um projeto inclusivo e democrático de preservação da memória e da identidade no espaço urbano.

O capítulo escrito por Francisca Verônica Cavalcante, da Universidade Federal do Piauí, e Theresa Jaynna de Sousa Feijão, também da UFPI, analisa o Santo Daime no contexto de Teresina, enfocando suas conexões com o fenômeno Nova Era, as dinâmicas emocionais em rituais daimistas e a contribuição do piauiense Germano Guilherme para a fundação da religião. O objetivo do capítulo é ampliar o conhecimento sobre as interfaces entre espiritualidade, emoções e práticas rituais, articulando a tradição do Santo Daime a partir de suas raízes amazônicas, das migrações nordestinas e das reconfigurações urbanas recentes. Para isso, as autoras empregam uma abordagem metodológica que integra a etnografia — com observação participante e entrevistas com praticantes e terapeutas — e a netnografia, analisando fóruns digitais, blogs e redes sociais ligadas ao universo daimista e umbandista em Teresina e São Paulo.

Os resultados evidenciam o papel fundamental de Germano Guilherme como precursor do uso de hinos na doutrina do Santo Daime, destacando sua trajetória como migrante nordestino e sua invisibilidade nos relatos oficiais. O capítulo explora a expansão do Santo Daime em Teresina e sua aproximação com a Umbanda, resultando em novos arranjos religiosos e maior circulação do sacramento ayahuasca em rituais urbanos. Um dos principais focos do texto é a experiência mística da “miração”, compreendida à luz das teorias de Durkheim sobre efervescência e das abordagens contemporâneas da sociologia e antropologia das emoções, evidenciando como sentimentos de pertencimento e transformação coletiva são vividos nos rituais. Ao enfatizar a dimensão emocional dos fenômenos religiosos e a potência das trocas entre distintas tradições, o capítulo contribui para o entendimento das novas configurações do campo religioso brasileiro, fortalecendo o debate sobre diversidade, agência e memória no contexto latino-americano.

Maria Trinidad Cornavaca, vinculada à Universidade Nacional de Córdoba, apresenta neste capítulo uma análise etnográfica e sociosemiótica das experiências de mulheres cantoras populares em Córdoba, Argentina, enfatizando a construção de um patrimônio intercultural a partir da arte popular feminina. O objetivo central do trabalho é investigar como as memórias, saberes e identidades são atualizados e performados em repertórios musicais que se enraízam em matrizes simbólico-míticas de longa duração, mas que também desafiam os enquadramentos rígidos do patrimônio nacional, frequentemente marcado por uma perspectiva moderno-colonial e homogênea. A metodologia articula o diálogo horizontal com quatro cantoras populares, análise colaborativa de canções – com especial destaque para “María Sabina” (Paola Bernal, 2010) – e uma abordagem etnográfica sensível às corporeidades, afetos e experiências do maravilhoso no contexto dos espetáculos e vivências artísticas.

Os resultados evidenciam que a canção “María Sabina” opera como um ritual coletivo e uma plataforma de ativação de memórias e saberes ancestrais, indígenas, camponeses e femininos, que resistem à lógica de patrimonialização estatal e a uma estética estática do folclore. Cornavaca mostra que a performance e o repertório dessas mulheres funcionam como espaços de reinvenção do patrimônio, em que o simbólico, o sensível e o maravilhoso ganham centralidade na produção de conhecimento e identidade. O texto sustenta que o patrimônio cultural só pode ser compreendido de forma plena se for pensado a partir de experiências interculturais, da valorização do sensível e do reconhecimento das disputas e tensões que permeiam o universo popular.

Carolina Castañeda Pizarro, vinculada à pesquisa acadêmica realizada no norte do Chile, apresenta no capítulo intitulado “Identities, afectos y encuentros: el taller de danza pampina de Nelly Lemus” uma análise etnográfica detalhada sobre o papel da dança na constituição de identidades e afetos em um contexto urbano feminino. O trabalho tem como objetivo compreender como as mulheres participantes do Taller de Danza Pampina, liderado pela artista e ativista cultural Nelly Lemus, constroem e ressignificam sua identidade pampina por meio de práticas corporais e performáticas tradicionalmente associadas à masculinidade. O percurso metodológico empregado pela autora combina observação participante, realizada entre 2023 e 2024 em Antofagasta, e entrevistas aprofundadas com as integrantes do grupo, proporcionando uma abordagem detalhada das dinâmicas interpessoais e da construção coletiva da identidade.

O estudo revela que o Taller de Danza Pampina constitui um espaço de resistência cultural e empoderamento feminino, marcado pela afirmação de identidades femininas que rompem com padrões tradicionais e com a histórica subordinação feminina associada à vida nas regiões mineradoras e salitreiras do norte chileno. O método desenvolvido por Nelly Lemus, denominado “Pacarisca”, é destacado como elemento central na democratização da dança,

possibilitando que todas as mulheres, independentemente de suas idades ou condições físicas, se apropriem do movimento corporal como uma forma de autoafirmação e empoderamento. Entre as principais conclusões, destaca-se que o Taller promove não apenas o fortalecimento individual das participantes, mas também a criação de laços afetivos e de solidariedade intergeracional, reforçando uma rede de apoio social e emocional. O capítulo contribui, assim, para o tema geral da obra ao revelar como práticas artísticas e performáticas podem atuar como ferramentas eficazes de transformação social, identidade coletiva e valorização das experiências femininas em contextos interculturais latino-americanos.

Daniel Nahmad Molinari, pesquisador com trajetória ligada ao Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), do México, apresenta no capítulo uma análise aprofundada dos processos culturais na região do Totonacapan, estado de Veracruz, a partir de uma etnografia da cerâmica. O capítulo é dedicado a compreender, por meio de métodos etnoarqueológicos e da teoria da agência material, como a cerâmica revela os processos de transformação, resistência e fusão cultural vividos por comunidades indígenas mesoamericanas. A investigação fundamenta-se em extensos trabalhos de campo em diversas comunidades totonacas, aliando observação participante, registro sistemático das práticas ceramistas, entrevistas e coleta de materiais, e mobiliza a teoria do controle cultural de Guillermo Bonfil para analisar as dinâmicas de resistência, apropriação, inovação e imposição cultural.

Os principais resultados do estudo indicam que, enquanto o Totonacapan setentrional preserva, em sua cultura material, uma forte continuidade com as tradições cerâmicas mesoamericanas pré-hispânicas — sendo uma “região de refúgio” em termos de Beltrán —, o Totonacapan meridional revela um processo acentuado de perda e transformação, decorrente do impacto da colonização europeia e do desenvolvimento regional moderno. Na região meridional, observa-se uma fusão entre técnicas, formas e nomenclaturas de origem europeia

e mesoamericana, evidenciada tanto na produção quanto no comércio cerâmico local. O capítulo destaca a persistência de elementos como os *comales*, incensários e *cajetes de moler*, considerados vestígios de resistência cultural frente à modernidade e à homogeneização. Ao propor a etnografia da cerâmica como chave interpretativa dos processos históricos e culturais do Totonacapan, Nahmad Molinari demonstra como a cultura material — dotada de agência própria — funciona como testemunho privilegiado das estratégias de resistência, adaptação e reinvenção das sociedades indígenas latino-americanas diante das dinâmicas coloniais e globais.

Magnólia Almeida, vinculada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGAS/MN/UFRJ), apresenta um estudo etnográfico sobre as experiências de mulheres evangélicas da Baixada Fluminense, no Rio de Janeiro, problematizando a relação entre religião, sexualidade e subjetividade em contextos periféricos. O objetivo central do capítulo é analisar como essas mulheres negociam, reinterpretam e até desafiam códigos culturais e religiosos em torno do recato e da sexualidade feminina, tomando como campo empírico um salão de beleza onde são vendidos e adquiridos produtos eróticos. O percurso metodológico combina observação participante, entrevistas semiestruturadas e análise qualitativa do cotidiano do salão, permitindo captar a complexidade das práticas e discursos que circulam nesse espaço socialmente ambíguo e repleto de nuances.

A análise evidencia que, embora o discurso religioso cristão enfatize o controle da sexualidade feminina e imponha normas rigorosas sobre moralidade, honestidade e recato, a vida cotidiana dessas mulheres é marcada por tensões, resignificações e ambivalências. O consumo de produtos eróticos no salão emerge como uma estratégia para negociar os limites entre submissão e agência, resignificando a autonomia e a busca por prazer sem necessariamente romper com valores religiosos. O capítulo demonstra que as normas e

valores internalizados não são passivamente reproduzidos, mas negociados, reinterpretados e, por vezes, subvertidos na experiência concreta. Ao explorar as pedagogias sexuais, os discursos religiosos e as práticas de consumo no universo feminino evangélico periférico, a autora contribui para o debate antropológico sobre gênero, moralidade e religião, evidenciando a pluralidade de estratégias e subjetividades possíveis mesmo em contextos marcados por forte disciplinamento social.

Adrienny Carolina Ramos Souza, Alice Vitória Leal Lima e Breno Rodrigo de Oliveira Alencar, vinculados ao Instituto Federal do Pará, investigam no capítulo “A política do silêncio e o poder pastoral: uma análise discursiva em grupos de família no WhatsApp durante as eleições brasileiras de 2018 e 2022” as dinâmicas de poder, silenciamento e controle nas relações familiares mediadas por grupos de WhatsApp. O objetivo central do trabalho é analisar como conflitos ideológicos e práticas de silenciamento discursivo se manifestam e impactam as interações familiares durante períodos eleitorais marcados por intensa polarização política. Para tanto, os autores adotam uma metodologia qualitativa baseada na Análise do Discurso, com fundamento nos referenciais de Eni Orlandi, complementados posteriormente pelo conceito de poder pastoral de Michel Foucault. O percurso empírico incluiu entrevistas semiestruturadas com membros de grupos familiares, análise de relatos e observação dos fluxos comunicacionais em cinco diferentes grupos de WhatsApp.

Os resultados demonstram que os grupos familiares no WhatsApp tornam-se arenas privilegiadas para o exercício do silenciamento local e da interdição de sentidos políticos divergentes, especialmente em relação às posições de esquerda. A pesquisa evidencia que os administradores dos grupos, frequentemente parentes em posições hierárquicas, impõem normas de conduta e restringem o debate democrático, utilizando práticas discursivas de censura, exclusão e manipulação simbólica, muitas vezes associadas ao discurso religioso. O

estudo identifica, ainda, a emergência de um poder pastoral exercido no âmbito familiar, em que a autoridade moral de alguns membros é mobilizada para legitimar exclusões, reforçar hierarquias e promover a homogeneização de opiniões. Além de iluminar os mecanismos de controle e vigilância no ciberespaço, o capítulo revela como as dinâmicas virtuais afetam as relações presenciais, provocando rupturas, punições e afastamento em grupos familiares. Ao articular teoria e empiria, o trabalho aponta a centralidade das práticas comunicacionais e dos discursos de poder na reprodução e transformação das sociabilidades no contexto da cibercultura e da política contemporânea brasileira.

Arienny Carina Ramos Souza e Breno Rodrigo de Oliveira Alencar, do Instituto Federal do Pará (IFPA), Campus Belém, apresentam no capítulo *Conexões tóxicas: o assédio sexual online como manifestação de poder* uma análise etnográfica sobre as formas de violência de gênero exercidas contra alunas em ambientes virtuais. O texto resulta de pesquisa de iniciação científica financiada pelo CNPq e pela PROPPG/IFPA, e tem como objetivo central compreender como o assédio sexual online atua como forma de dominação simbólica e relacional, frequentemente antecedendo situações presenciais de violência. A metodologia utilizada combina revisão sistemática de literatura, questionário eletrônico e entrevistas semiestruturadas com estudantes que relataram episódios de assédio praticados por professores e colegas. O marco teórico articula os conceitos de poder simbólico (Bourdieu), performatividade de gênero (Butler) e relações hierárquicas de gênero (Scott, Strathern).

A pesquisa mostra que o assédio sexual online é recorrente, especialmente contra alunas negras, de baixa renda e em situação de vulnerabilidade social, sendo praticado em sua maioria por homens em posições de poder institucional. Os dados revelam que as vítimas enfrentam sentimentos de medo, culpa, vergonha e silenciamento, enquanto os agressores muitas vezes permanecem impunes, em um contexto marcado por naturalização da violência e ausência de mecanismos institucionais eficazes. As autoras destacam que as redes sociais

funcionam como extensão dos espaços presenciais, onde o poder é exercido por meio de linguagens e gestos repetitivos que reforçam desigualdades de gênero. Um dos resultados mais relevantes foi a elaboração de uma cartilha educativa voltada à prevenção e ao enfrentamento do assédio no IFPA. Ao tratar do tema com profundidade analítica e compromisso ético, o capítulo reforça o papel da etnografia crítica na denúncia de violências cotidianas e na proposição de alternativas para transformação social no contexto educacional latino-americano.

Referências

- ALENCAR, Breno Rodrigo de Oliveira; ARELLANO MARES, María Lilliana (org.). **Etnografias do Afeto: construindo relações de parentesco, aliança e sexualidade em sociedades em transformação**. Belém: Editora IFPA, 2018.
- BIEHL, João. Antropologia do devir: psicofármacos—abandono social—desejo. **Revista de Antropologia**, p. 413-449, 2008.
- BRIONES, Claudia. Políticas contemporâneas de convivialidad: Aportes desde los pueblos originarios de América Latina. **Mecila Working Papers**, v. 20, 2019.
- DE LA CADENA, Marisol. **Earth Beings: Ecologies of Practice across Andean Worlds**. Durham: Duke University Press, 2015.
- ESCOBAR, Arturo. **Designs for the Pluriverse: Radical Interdependence, Autonomy, and the Making of Worlds**. Durham: Duke University Press, 2018.
- HAFSTEIN, Valdimar et al. Folklore and Cultural Heritage: Reflecting on Change. **Journal of American Folklore**, v. 137, n. 543, p. 16-22, 2024.
- HINE, Christine. **Ethnography for the Internet: Embedded, Embodied and Everyday**. 2. ed. London: Bloomsbury Academic, 2017.

- KOHN, Eduardo. **How Forests Think: Toward an Anthropology Beyond the Human**. Berkeley: University of California Press, 2013.
- PAREDES, Julieta. **Hilando fino desde el feminismo comunitario**. La Paz: Mujeres Creando, 2010.
- PINK, Sarah. **Doing Sensory Ethnography**. 2. ed. London: Sage, 2015.
- PINHEIRO-MACHADO, Rosana. **Amanhã vai ser maior? O poder da rua e a construção de uma nova política**. São Paulo: Planeta, 2019.
- QUIRÓS, Julieta (2014). Etnografiar mundos vívidos. Desafíos de trabajo de campo, escritura y enseñanza en Antropología. **Publicar**, XII(XVII), 47-65.
- RAPPAPORT, Joanne. Beyond participant observation: Collaborative ethnography as theoretical innovation. **Collaborative anthropologies**, v. 1, n. 1, p. 1-31, 2008.
- ROSALDO, Renato. **Culture & Truth: The Remaking of Social Analysis**. Boston: Beacon Press, 1989.
- SEGATO, Rita Laura. **Las estructuras elementales de la violencia**. Bernal: Universidad de Quilmes, 2003.
- SEMÁN, Pablo. **Vivir la fe. Entre el catolicismo y el pentecostalismo: experiencias de lo religioso en la Argentina contemporánea**. Buenos Aires: Siglo XXI, 2021.
- SIRIMARCO, Mariana. Lo narrativo antropológico: apuntes sobre el rol de lo empírico en la construcción textual. **Runa**, Buenos Aires, v. 40, n. 1, p. 37-52, 2019.
- STOLCKE, Verena. ¿Es el sexo para el género lo que la raza para la etnicidad... y la naturaleza para la sociedad? **Política y Cultura**, México, n. 14, p. 25-60, 2000.
- TURNER, Victor. **O Processo Ritual. Estrutura e Antiestrutura**. Petrópolis: Vozes, 2013.
- VIANNA, Adriana. A antropologia como ofício feito de reencontros, perdas e curas. **Mana**, v. 29, n. 2, p. e2023025, 2023.

Os rituais e suas linhagens

Breno Rodrigo de Oliveira Alencar

Introdução

Segundo Benveniste, o rito – da palavra latina *ritus*, “ordem prescrita” – está associado a formas gregas como *artus* (prescrição), *ararisko* (harmonizar, adaptar), *arthmos* (elo, junção). Por sua vez, a raiz *ar-* é proveniente do indo-europeu védico (*rta*, *arta*) e remete à ordem do cosmo, à ordem das relações entre os deuses e os homens e à ordem dos homens entre si (BENVENISTE, 1969, p. 100).

Embora não explique, a etimologia do rito – e de sua variação lexical, o ritual – ajuda a entender a atração pelo tema nos primórdios da antropologia, quando os primeiros estudos sistemático sobre as populações não-ocidentais conjugaram-no com especulações e teorias no campo da magia e da religião, tópicos, que ao lado do parentesco, povoaram a literatura acadêmica entre o final do século XIX e as primeiras décadas do século XX. Assim, de Wilhelm Manhardt a Claude Lévi-Strauss, o que se tem é um sucessivo esforço teórico e metodológico na direção da catalogação, descrição e interpretação dos ritos a luz de sua importância como categoria de análise dos diferentes traços culturais de uma população.

Inspirado nas formulações de Mariza Peirano sobre o ritual, este ensaio se debruça sobre a historiografia canônica (PEIRANO, 2003) e a “transmissão da tradição” (PEIRANO, 1995) envolvendo o desenvolvimento deste conceito. Emprestando uma outra formulação da autora, meu objetivo é explorar as suas “linhagens” teóricas, isto é, a existência de uma árvore genealógica do ritual baseada em três perspectivas de análise: a comportamental ou normativa, forjada a partir do campo religioso pela escola intelectualista, em particular por Smith e Frazer, e posteriormente incorporada por

Durkheim aos fundamentos da Escola Sociológica Francesa, bem como reproduzida por Mauss e Radcliffe-Brown em suas pesquisas; a relacional ou estruturalista, iniciada por van Gennep e aperfeiçoada por Gluckman e Turner e a qual se filiam pesquisadores como Damatta; e a comunicacional ou simbólica, com origem no trabalho de Malinowski mas que encontra sua melhor expressão nas contribuições de Leach e Tambiah, assim como nos trabalhos de Peirano.

O interesse por este assunto nasceu da necessidade de aprofundar meus estudos sobre os elementos rituais presentes no noivado em camadas médias ao longo dos anos de 2015 a 2019 por ocasião de meu doutoramento em antropologia social (ALENCAR, 2019). Durante a escrita da tese pude notar que, embora em sua origem o termo ofereça subsídios para discutir noções como mito, magia e sacrifício, recentemente sua concepção esteve associada a representação padronizada, repetitiva e simbólica de uma crença cultural ou valor. Este é o caso da *International Encyclopedia of the Social Sciences* (2008), mas também de Rappaport (1999) que sob influência teórica de Robert Levy, Eric Wolf, Mervyn Meggitt e Keith Hart recorre ao termo “ritual” para denotar o desempenho de sequências mais ou menos invariantes de atos formais e enunciados não inteiramente codificados pelos intérpretes.

Esta mudança em seu significado conceitual é totalmente compreensível diante das diversidades de práticas que caracterizam os rituais em sociedades tradicionais e complexas. Contudo, a inexistência de uma abordagem que permita sua generalização, termina por submetê-lo a “dramática perda de confiança” como instrumento para compreender fenômenos sociais mais abrangentes, conforme sugerido por Bell (2009).

Em busca desta generalização, aproveito-me das iniciativas de Goldman (1985) e Peirano (2003) que em oportunidades diferentes lançaram mão de análises genealógicas que nos ajudam a entender este problema. Goldman fez isto em um trabalho que não se

dedicava especificamente ao tema dos rituais, mas foi responsável por tomar a iniciativa de identificar a existência de tendências ou modelos em sua interpretação como fenômeno cultural:

A noção de ritual tem sido, desde Durkheim, objeto de importantes controvérsias teóricas dentro da Antropologia. As concepções acerca de sua natureza, estrutura e função variam enormemente entre as correntes teóricas e até mesmo entre os autores. Alguns supõem tratar-se de um momento em que, através da criação e da manifestação de sentimentos comuns, a solidariedade social e, portanto, a própria sociedade são criadas e recriadas incessantemente. Outros, ao contrário, prefeririam ver aí um instante em que a angústia e o sofrimento inevitavelmente experimentados pelo homem em suas relações com os outros homens e com o mundo em que vive, encontrariam um canal de expressão e então, liberados, permitiriam a continuidade da vida social, temporariamente livre destas ameaças de efeito disruptivo. Enfim, há os que creem que o rito não passaria da encarnação vivida de um modelo místico, fornecido primeiramente pelos mitos e pela cosmologia adotados pelo grupo.

Estes três modelos, percebe-se facilmente, são congruentes com os tipos de análise utilizados nos estudos sobre os cultos afro-brasileiros, tal qual resumidas na Segunda parte deste trabalho. Não é difícil notar que o primeiro esquema, de origem durkheimiana e estrutural-funcionalista, pretende derivar o ritual da “estrutura social” encarada como o sistema concreto de inter-relações pessoais, terminando por atribuir a ele uma função psicológica de reforço de sentimentos comuns. Já o segundo modelo, de inspiração nitidamente

malinowskiana e utilizado hoje em dia por autores como Edmund Leach e, especialmente, Victor Turner, inverte essa posição e, ao invés de fazer derivar os sentimentos do ritual, pretende ver neste último uma expressão direta daqueles. Finalmente, no terceiro caso, imagina-se que o comportamento ritual não passa da transposição empírica de certas ideias místicas adotadas pelo grupo. (GOLDMAN, 1985, p. 40)

Peirano, por sua vez, chama a atenção para a “historiografia canônica” dos rituais e aponta a sequência formada por Tylor e Frazer, Durkheim, Malinowski, Radcliffe-Brown, Gluckman e Turner, e Lévi-Strauss como a linha de pesquisadores de destaque em seu estudo, atribuindo a Lévi-Strauss o “passo definitivo que aproximou as coordenadas de tempo (evolutivo ou histórico) e espaço (etnográfico).” Ao mesmo tempo sustenta que Leach precede Tambiah mas por operar o rito como central na análise da ação, contrariando uma tendência criada por Lévi-Strauss. Contudo, a fim de evitar uma “definição rígida e absoluta” lançando mão do argumento de que a compreensão dos rituais precisa ser *etnográfica*, isto é, “apreendida pelo pesquisador em campo junto ao grupo que ele observa”, acaba por limitar sua generalização como conceito antropológico.

Assim, tanto Goldman como Peirano, ensaiam a distinção e a descrição de três tendências as quais este trabalho pretende explorar por meio da revisão bibliográfica.

Os precursores da teoria sobre os rituais

A escolha pelos rituais como recorte para estudo da cultura é, sem dúvida, um assunto que acompanha o próprio desenvolvimento da ciência antropológica. A literatura aponta a segunda metade do século XIX como o período em que o assunto foi trazido à tona.

Na companhia de temas como parentesco e, mais precisamente, a magia e a religião, o estudo dos rituais serviu à ampla iniciativa de formulação das leis do desenvolvimento da racionalidade humana promovida por pesquisadores que, à época, davam ênfase especial às questões do pensamento e, portanto, vinculavam o ritual diretamente as teorias evolucionistas, segundo as quais os costumes das sociedades recém descobertas e até então chamadas de “primitivas” representavam estágios anteriores da civilização vitoriana. Embora repousassem suas análises em reconstruções históricas unilaterais e, na maioria das vezes, em considerações fantasiosas, estes pesquisadores, conhecidos como “intelectualistas” (PEIRANO, 2003), deram o pontapé inicial na problematização dos rituais.

Na história destes estudos o folclorista alemão Wilhelm Mannhardt (1831-1880) é considerado pioneiro (TYBJERG, 1993), por ter sido o primeiro a apostar na coleta e análise de rituais, embora isso possa ser considerado um produto do acaso. Entre 1864 e 1871 ele realizou uma vasta coleção de canções com significado mágico religioso em países europeus. Para isso, reuniu em seus arquivos mais de 2500 questionários que havia enviado para padres, professores, associações de agricultores e faculdades na Alemanha, França e países escandinavos, além de entrevistas com prisioneiros capturados durante a Guerra franco-prussiana. Os resultados desta pesquisa foram apresentados em uma série de trabalhos, dos quais os mais relevantes são *Der Baumkultus der Germanen und ihre Nachbarstämme* (1875) e *Antike Wald - und Feldkulte* (1877).

Durante o tempo em que se dedicou a esta pesquisa, Mannhardt tinha como objetivo realizar um compilado pré-histórico dessas canções, mas acabou desistindo por razões práticas e metodológicas. Deu-se lugar, então, a um dos mais completos registros de costumes europeus relacionadas à agricultura, especialmente à colheita.

Resumidamente, Mannhardt descobriu que a maioria dos rituais relacionados ao trabalho, as relações sociais, a vida na igreja e ao cristianismo, ao erotismo, a diversão e a alegria, isto é, ao contexto da vida camponesa de sua época, eram de caráter mágico, destinado principalmente a garantir a fertilidade dos animais, do campo e dos homens.

Contudo, apesar de seus esforços, boa parte do trabalho de Manhardt nunca foi traduzido e, seja pela amplitude de sua erudição e das voltas alemãs às vezes complicadas e até herméticas de seus escritos (ROSA, 2018), seja pelo fato dele não realizar uma distinção clara entre ritos e mitos, imaginar crenças religiosas elaboradas por trás dos costumes sem esse conteúdo (SYDOWM, 1948), continua sendo ignorado. Esta afirmação só não é de todo verdadeira, se considerarmos que nos anos que se sucederam a publicação de seu trabalho, o mesmo fora acolhido com certo entusiasmo por dois importantes fundadores da antropologia social, ao menos em sua versão britânica.

Um deles foi Robertson Smith, que em suas *Lectures on the Religion of the Semites*¹ (SMITH, 1927 [1889]), demonstrou seu alinhamento metodológico com Manhardt ao estudar a religião semita do ponto de vista comparativo. Isso não havia sido feito anteriormente, porque até então (década de 1870 e 1880) as religiões semíticas eram consideradas únicas e, portanto, incomparáveis, ou seja, qualquer estudo comparativo delas era considerado fútil e sacrílego. Indo, portanto, na contramão de antecessores e contemporâneos, Smith ampliou a sistematização dos rituais apontando sua presença e relevância nos estudos de religião primitiva (ACKERMAN, 2002). Segundo esta linha, as religiões antigas “em sua maioria não tinham credo”, mas consistiam em ritos, isto é,

¹ Conjunto de onze palestras das quais nove foram lidas em Aberdeen e as duas últimas adicionadas para completar a discussão sobre o ritual de sacrifício. Uma versão posterior contou com a colaboração de Frazer, que lhe deu acesso a suas coleções não publicadas sobre “as superstições e práticas religiosas de povos primitivos em todas as partes do globo” (1894, p. ix, tradução minha).

“um corpo de práticas tradicionais fixas, com as quais todos os membros da sociedade se conformavam com naturalidade” (SMITH, 1894, p. 20, tradução minha).

Assim, as características “mais difundidas e permanentes” da religião semítica antiga que Smith buscava não podiam ser nem dogma nem mito, porque o dogma não era antigo e o mito não era permanente ou obrigatório (JONES, 1984). O ritual, por outro lado, era generalizado, permanente e obrigatório. Smith, portanto, desconsiderava o valor explicativo da mitologia, afirmando que o estudo de qualquer religião deve começar “não com mitos, mas com rituais e usos tradicionais” (SMITH, 1894, p. 18, tradução minha). Esta ideia foi a principal responsável por sua definição acerca da magia simpática, segundo a qual “se pensa que os fenômenos naturais são produzidos imitando-os em pequena escala. Em algumas formas desse encanto, o trovão é imitado, assim como a chuva; e talvez o toque da trombeta no templo deva ser explicado dessa maneira.” (SMITH, id., p. 231, tradução minha).

Smith também deu especial atenção as especulações animistas, demonstrando, através do desenvolvimento dos rituais de sacrifício e purificação, a diferença entre os sacrifícios pagãos, nos quais a vítima era um dos animais comumente usados para alimentação humana, e os sacrifícios extraordinários ou místicos, onde o significado do rito residia em um ato excepcional de comunhão com a divindade, pelo consumo de carne sagrada, normalmente proibida ao homem. Precursor da teoria sobre o totemismo, Smith introduzia, com esta discussão, a ideia de que todo animal sacrificado possui um caráter sagrado, e que nenhum tipo de animal é oferecido aos deuses sem que sua morte e consumo tenha propósito religioso e o consentimento e participação ativa de todo o clã.

Discípulo de Smith e convertido antropólogo por este (CASTRO, 2005), George Frazer² também chamou a atenção para os rituais ao emprestar de Manhardt o conjunto de teses, conceitos e métodos que viria a empregar em sua obra mais importante, *The Gouden Bough* (1925 [1890]). O livro é uma coletânea enciclopédica de rituais e a mitologias do mundo “primitivo”, cuja principal inspiração são as regras para a sucessão do sacerdócio no templo no antigo bosque romano de Nemi.

Agarrando-se à magia, resíduo que Robertson Smith rejeitara em seus trabalhos (DOUGLAS, 1976), Frazer mostrou que as crenças mágicas, possuíam uma regularidade e que podiam ilustrar a natureza dos cultos a partir dos rituais empregados nos mesmos. Para isso, elaborou uma tipologia dos ritos mágicos e em seguida dividiu-os em imitativos e contagiosos, por meio dos quais contrapôs a racionalidade lógica do mágico — confiante na eficácia dos seus ritos como contendo em si mesmos um poder miraculoso — com a perplexidade do sacerdote que apela para deuses arbitrários e imprevisíveis.

Frazer, que aceitava a idéia proposta em 1871 por Tylor de que o processo de evolução era tão ativo em nossas vidas mentais quanto nos produtos materiais de nossas práticas e instituições, acreditava que a magia representava um primeiro passo na escalada evolutiva da mente humana, cuja ritualização transformava o imponderável em lei, a natureza em cultura. Assim, confrontado pelo ciclo das estações e sua clemência incerta, deduzia que o homem original recorria aos ritos mágicos com a certeza de que ao adotar um conjunto de ações prescritas persuadiria as forças da natureza a se ajustar aos desejos humanos.

² Frazer conheceu William Robertson Smith (1846-1894), antropólogo especializado no estudo histórico das religiões do Oriente Médio, em especial do Antigo Testamento, autor de *The Religion of the Semites*. Os dois tornaram-se amigos inseparáveis até a morte precoce de Robertson Smith, que foi o grande responsável pela conversão de Frazer para a antropologia, embora nunca o tenha feito abandonar os estudos clássicos (CASTRO, 2005).

A exceção de Manhardt que, como demonstrado acima, teve sua influência limitada pela não tradução de suas obras, Smith e Frazer tiveram um papel fundamental no desenvolvimento dos estudos sobre o ritual. Suas obras contribuíram para chamar a atenção acadêmica para o seu estudo e embora parte de suas ideias tenham sido parcial ou radicalmente refutadas ao longo das décadas seguintes, em razão de seu posicionamento ético ante as populações autóctones, sua contribuição para o empreendimento antropológico, é inquestionável. Prova disso é que o trabalho iniciado por Smith foi incorporado por Durkheim, ao passo que Frazer não só é o responsável pela fundação e desenvolvimento da antropologia social na Inglaterra, como também pelo surgimento da Escola de Cambridge, tendência influente das décadas de 1920 a 1960 e que se destinava a descobrir padrões míticos e / ou rituais subjacentes às obras literárias³.

A linhagem de Durkheim

Um exame mais atento permite notar que, embora ocupe o radar dos pesquisadores na segunda metade do século XIX, não se pode afirmar que o ritual tenha ocupado o centro das preocupações que orientavam os debates teóricos da época, mesmo porque aquelas estavam todas direcionadas a reconstituição das origens, ora da magia, ora da religião. Esta configuração, contudo, sofre um desvio significativo ainda nas primeiras décadas do século XX, momento em que Arnold Van Gennep e Émile Durkheim, ao lançarem, respectivamente, *Les Rites de Passage* (1909) e *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912), tornam-se contemporâneos de um valoroso debate sobre os métodos

³ Esta abordagem é uma aplicação e adaptação do trabalho de Frazer realizado por Jane Ellen Harrison, Gilbert Murray, F. M. Cornford e A. B. Cook e que se dedicou a origem e evolução do drama grego a partir de certos rituais mágicos de fertilidade realizados por meio do culto a uma classe de divindades chamadas chamadas por Harrison de “eniautos-daimons” ou “espíritos do ano”.

de análise social ao mesmo tempo em que inauguram duas linhagens ou modelos de interpretação sociológica com base no estudo dos rituais.

O modelo formulado por Durkheim é o mais utilizado. Contudo trata-se de uma ampliação refinada da ideia propostas por Smith segundo a qual os deuses primitivos são parte e parcela da comunidade e que as suas formas exprimem um sistema coercitivo onde a solidariedade existente entre seus membros é dada pela conduta em relação a uma divisão interna entre o sagrado e o profano. Como o objetivo de elaborar uma teoria geral da religião (ARON, 2008) ele recorre ao conceito de rito para explicar essa concepção afirmando que a religião se constitui em um sistema solidário de crenças e de práticas relativas a coisas sagradas, enquanto os ritos são regras de conduta que prescrevem como as pessoas devem se comportar diante das mesmas⁴. Isto demonstra que a noção de sagrado é central em sua compreensão do rito e também da sociedade.

O sagrado para Durkheim deve sua existência às substâncias que as pessoas ingerem, aos objetos materiais (incluindo as coisas vivas) que eles veneram, à maneira como as pessoas marcam os espaços especiais e às coisas que eles fazem com seus corpos. A verdadeira “coisa” contida nas ações sagradas estaria, assim, no modo como ela desempenha sua função para uma determinada coletividade. Durkheim entende essas ações sagradas como rituais, diferenciando como ritos “positivos” a celebração ou veneração de um objeto sagrado e ritos “negativos” como sua proteção da impureza⁵. Os numerosos exemplos que ele dá destes seguem uma estrutura comum. Um grupo seletivo de pessoas (geralmente excluindo mulheres e crianças) vai para um lugar especial (às vezes secreto), para realizar um conjunto definido de ações em relação a um objeto sagrado. A experiência coletiva gerada por tais rituais é tão poderosa que dá aos

⁴ Durkheim lembra, contudo, que a ocorrência do rito no domínio religioso não se confunde com as práticas prescritas pela moral e os costumes. Segundo ele, assim como o pensamento está separado do movimento sua natureza é condicionada a existência de crenças correspondentes – o que é a razão para Durkheim afirmar que o rito só pode ser definido após se ter definido a crença.

⁵ Essa distinção é explorada por Douglas em seu livro *Pureza e perigo* (DOUGLAS, 1976).

participantes uma profunda sensação de conexão uns com os outros e uma profunda vitalidade moral que transforma o modo como eles se sentem sobre si mesmos e sobre seu mundo⁶.

Observados em sua prática, os ritos, portanto, expressam a *efervescência da solidariedade social*, o que faz deles responsáveis também pela reafirmação e fortalecimento do sentimento de pertencimento, conforme reiterado por Radcliffe-Brown em uma de suas críticas a tese de Durkheim quanto à função social dos ritos totêmicos:

[Para Durkheim] o ritual religioso é uma expressão da unidade da sociedade e sua função é “recriar” a sociedade ou a ordem social pela reafirmação e fortalecimento dos sentimentos de que depende a solidariedade social e, portanto, a própria ordem social. (RADCLIFFE-BROWN, 2013, p. 150).

Pensar a prática ritual em Durkheim, neste sentido, é considerar o peso do controle exercido pela força social, reconhecendo que a sociedade não pode deixar os indivíduos seguirem sua marcha ao sabor dos próprios interesses, uma vez que ela “intervém ativamente de modo a regular essa marcha de acordo com suas necessidades” (DURKHEIM, 1996, p. 400). Como se poderá notar mais adiante ao se comparar sua concepção com a Van Gennep, Durkheim não se atém às margens ou a posição relativa num sistema de categorias, e mesmo que se refira à passagem como *metamorfose*

⁶ Existem, é claro, vários problemas práticos com essa compreensão do ritual. A mais evidente é que não há garantia de que as pessoas realmente experimentam os rituais da mesma maneira, que isto signifique uma experiência vazia, sem graça e estereotipada. O mais importante, talvez, é que essa noção de ritual estabelece muitos limites sobre os tipos de ação que poderíamos pensar como tendo significado sagrado hoje. Se pensarmos apenas em termos dos rituais distintos e altamente estruturados que Durkheim descreveu, nossa atenção será naturalmente atraída para eventos como coroações, funerais e outras cerimônias públicas. Mas a ação pública que evoca o sagrado hoje assume uma variedade muito maior de formas.

(DURKHEIM, id., p. 22), ele está preocupado em teorizar a partir de um horizonte (poderíamos pensar também em um roteiro) de sequências duais e eixos polares que fazem do ritual um chamamento à ordem, uma transformação *totius substantiae* do indivíduo em direção ao sagrado.

Esta interpretação, que encontra seu respaldo na educação doméstica, nas clivagens sociais e na interferência religiosa, pode ser encontrada ainda nos escritos de Mauss e Radcliffe-Brown, principais herdeiros da perspectiva durkheimiana de análise dos rituais.

Assim como Durkheim, Mauss dedicou parte de sua obra ao estudo de fenômenos religiosos, como o sacrifício (MAUSS, 2005 [1899]) e o totemismo (MAUSS, id. [1903]), o que explica, tanto sua adesão à ideia de que “o estado do indivíduo é sempre condicionado pelo estado da sociedade” (MAUSS, 2003, p. 64), como sua definição dos ritos enquanto “atos tradicionais eficazes que versam sobre coisas ditas sagradas” (MAUSS, 2005 [1909], p. 269). Em sua análise há, contudo, um desvio que merece atenção.

Embora reconheça no sagrado um papel especial na compreensão dos ritos religiosos, Mauss não concentra atenção em sua polarização com o profano, muito menos na ideia de que a crença nesta dicotomia é a “força” mobilizadora e fonte da eficácia dos ritos. Na verdade, desde seu ensaio sobre o sacrifício – que talvez seja o mais durkheimiano de seus textos sobre o ritual – Mauss se preocupa em demonstrar que o poder do rito está na experiência ritual e não na expectativa de consagração que ele enseja:

[...] ao contrário do que acredita [Robertson] Smith, a vítima não chega necessariamente ao sacrifício com uma natureza religiosa, acabada e definida; é o próprio sacrifício que lhe confere. [...] O rito

põe em movimento o conjunto das coisas sagradas às quais se dirige.
(MAUSS, 2005, p. 223-4).

Para exprimir essa concepção, no entanto, Mauss amplia seu entendimento do sagrado recorrendo à noção de *mana* (expressão de origem melanésia) que em textos posteriores será sua ferramenta de explicação do fenômeno mágico, mas que também lhe serve para exprimir sua centralidade como poder imanente, uma espécie de “virtude espiritual”, da ação simbólica, cuja linguagem misteriosa, dirá Lévi-Strauss, o conhecimento científico não consegue explicar⁷.

Recorrendo as lições tomadas do artigo sobre “as formas primitivas de classificação” (2005 [1903]), escrito em parceria com Durkheim, Mauss observa que diferentemente do que ocorre na religião, na magia os ritos são capazes de produzir “algo mais” do que convenções. Por sua natureza criadora, o poder contido neles é, portanto, da mesma ordem do sagrado: uma espécie de categoria do pensamento coletivo que funda seus juízos, que impõe uma classificação das coisas, separando umas, unindo outras, estabelecendo linhas de influência ou limites de isolamento da realidade ordinária. Sua diferença, contudo, está na inerência do valor que imprime, seja como qualidade, atividade ou estado. Em outras palavras, *mana* é a potência contida nas pessoas, coisas e ideias, sejam elas sagradas ou profanas, mas que dependem de um agente dotado de competência para colocá-la em curso – o que pode ser feito pelo próprio sujeito ou por terceiros –, de um meio capaz de transmitir seu significado (códigos de fala e ação) e de uma finalidade (consciência do fim a ser atingido para que a ação produza sua eficácia).

⁷ Em seu estudo sobre a prece Mauss se refere a esse poder para classificar o tipo de eficácia contido na oração, ao passo que no Ensaio sobre a dádiva este poder (um “poder espiritual”) é responsável pelo sistema de prestações que cercam as transações econômicas e jurídicas, especialmente nos ritos matrimoniais. Ao escrever sobre “A expressão obrigatória dos sentimentos” ele identifica os elementos que asseguram sua expressão. Contudo, é em sua Teoria geral da magia que a compreensão deste fenômeno se torna mais esclarecedora.

Ela é a “força do rito” e o que permite a ele transformar seu *paciente* (MAUSS, 2003, p. 145)⁸.

Assim como Mauss, Radcliffe-Brown achou mais proveitoso estudar os ritos como expressões simbólicas, procurando descobrir seus significados, não a partir da origem de costumes ou instituições, mas por meio de leis ou princípios gerais cuja contínua ação teriam resultado nas formas de sociedades passadas e presentes (MELATTI, 1995, p. 19). Herda, assim, uma boa parte da base teórica presente em Durkheim sem que isso signifique adesão completa à sua interpretação dos ritos.

Amparado em sua definição de “estrutura (social)” como rede de relações sociais⁹ (de pessoa a pessoa) e no interesse pelo estudo dos “processos da vida social” (RADCLIFFE-BROWN, 2013, p. 12-13), ele entende os ritos como sistemas simbólicos cuja linguagem é responsável por “refrear, manter e transmitir, de uma geração a outra, sentimentos dos quais a constituição da sociedade depende” (op. cit., p. 143). Responsável por criar o termo “valor ritual”¹⁰, Radcliffe-Brown chega a essa conclusão por meio do estudo do totemismo, indicando que há relação ritual sempre que o valor atribuído a um objeto leva a sociedade a impor a seus membros certa atitude para com ele, “atitude esta que implica certo grau de respeito expresso no modo tradicional de

⁸ Não é de todo irrazoável considerar que o espírito deste pensamento é caro às ciências sociais. Basta lembrar que, por analogia, a teoria da mais-valia é também uma teoria do ritual da acumulação capitalista (ainda que Marx a tenha chamado de “Lei Geral”). Isto porque, como fonte da mais-valia, a força de trabalho é da mesma ordem de significação que o mana, o que em uma fórmula simplificada (e inspirada no cálculo marxista da taxa de mais-valia) resultaria em $s - r - s'$, onde s é o sujeito original (ou paciente do rito antes do rito), r corresponde a experiência ritual e s' o sujeito final, isto é, o sujeito acrescido dos poderes *emanados* da experiência ritual. (Para compreender melhor essa analogia sugiro a leitura e comparação das sequências contidas na decomposição do capital empregadas por Marx no Capítulo VII do Capital, com as sequências cerimoniais do kula descritas por Malinowski, e do potlatch descrito pelo próprio Mauss. Também chamaria atenção para o ensaio crítico de Montero (2017) sobre o texto “A origem dos poderes mágicos” no qual a autora discute a relação entre sistema ritual e poder mágico).

⁹ O conceito de relação social é indispensável a concepção de ritual em Radcliffe-Brown. Segundo ele, trata-se da “mais elementar forma de solidariedade social” (RADCLIFFE-BROWN, 2013, p. 178), pois consiste no interesse comum de duas pessoas em produzir certo resultado e cooperar para este fim. Quando o objeto deste interesse implica em sentimentos e comportamentos socialmente compartilhados reconhece-se nele um valor social.

¹⁰ Radcliffe-Brown usa esse termo para indicar que um símbolo recorrente em um ciclo de rituais tem grande chance de manter o mesmo significado em todos.

comportamento” (op. cit., p. 113)¹¹. Ele também lembra que o “homem primitivo” é governado pelo que chama de lei moral ou ritual e não por leis naturais como se pensava até então.

Contudo, embora o totemismo tenha grande relevância em sua interpretação do ritual, foi a experiência etnográfica nas ilhas Andaman, no Golfo de Bengala, Índia, onde se dedicou a examinar o significado e função dos ritos e mitos no comportamento social local, bem como produzir uma teoria da lógica social e simbólica, que teve mais impacto em sua interpretação do fenômeno¹².

Em sua monografia, Radcliffe-Brown trabalhou em grande parte com os rituais de “crises de vida” – entre eles o noivado¹³ – cujas sequências cerimoniais e a dinâmica dos ritos de passagem estavam ligadas, de forma orgânica, às relações sociais e à estrutura dos grupos de linhagem¹⁴. O impacto deste trabalho pode ser sentido principalmente na sua interpretação dos sistemas africanos de parentesco e casamento, estudo no qual o autor procura demonstrar que a estrutura de uma sociedade pode

¹¹ Essa concepção se desdobra no que o autor chama de “lei geral da expressão ritual dos valores sociais”, onde “todo objeto ou fato que tenha efeitos importantes no bem-estar (material ou espiritual) de uma sociedade, ou tudo que signifique ou represente quaisquer desses objetos ou fatos, tende a tornar-se objeto de comportamento ritual” (RADCLIFFE-BROWN, 2013, p. 118).

¹² Esta perspectiva é mais flagrante no capítulo V de sua monografia, na qual Radcliffe-Brown se preocupa em mostrar a correspondência entre os costumes e crenças com o sistema de sentimentos local, o que segundo ele afeta a maneira pela qual a sociedade andamanesa é constituída. Em suas próprias palavras “É uma tentativa de descobrir conexões necessárias entre os diferentes personagens de uma sociedade como eles existem no presente” (RADCLIFFE-BROWN, 1922. p. 236, tradução minha).

¹³ Em sua etnografia, Radcliffe-Brown nota que as principais expressões do sentimento andamanês são o choro e o abraço. Durante os ritos nupciais, por exemplo, o choro é a expressão do sentimento de perda por parte dos parentes dos noivos enquanto o abraço é sua principal expressão cerimonial: “A principal característica [do noivado] é que os noivos são obrigados a se abraçar publicamente. Em Andaman do Norte, o abraço é feito gradualmente, por etapas, cada estágio sendo mais íntimo do que o anterior. No início, os dois sentam-se lado a lado, depois os braços são colocados um em volta do outro e, finalmente, o noivo é levado a sentar-se no colo da noiva” (RADCLIFFE-BROWN, op. cit., p. 236, tradução minha).

¹⁴ Esta perspectiva foi incorporada por Gregory Bateson em sua descrição do cerimonial *naven*, um ritual de inversão onde as pessoas utilizavam as vestimentas do sexo oposto a fim de zombar de seus comportamentos. Entendendo que o mesmo trabalhava pela coesão social da sociedade iatmul, a conduta performada durante sua ritualização era ocasião para trocas inteiramente situacionais, fluxos de objetos e mensagens, expectativas econômicas e políticas. Bateson, que considera o ritual um aspecto da cultura inseparável de outras entidades, se ocupava de analisar atos concretos (gestos, elocuções) que funcionavam como signos e, assim como Lévi-Strauss, relações entre lugares classificatórios, e não entre indivíduos. A função do *naven* era, portanto, sistêmica pois servia para ativar e acentuar as relações de aliança (casamento) entre os grupos patrilineares, marcando uma articulação que se esgarçaria entre subgrupos ao longo de gerações.

mudar com o tempo, mas os mecanismos básicos em que se assentam os seus rituais podem permanecer constantes por um breve ou largo período, o que para Gluckman é indicativo do seu alinhamento com Van Gennep¹⁵ – ainda que ele não o mencione em seus trabalhos¹⁶. Radcliffe-Brown sugere ainda três modos de encarar o estudo do ritual: 1) considerar seus propósitos ou razões; 2) identificar seu significado; e 3) considerar os efeitos dos ritos (op. cit. pp. 129-30).

Assim como acontecera com Mauss e Radcliffe-Brown, os princípios que regem a linhagem durkheimiana de análise dos rituais foram herdados por Lévi-Strauss, cuja contribuição para o tema está precisamente na superação da centralidade que os sentimentos e o misticismo exerciam sobre sua abordagem. Advogando em favor de uma explicação de caráter intelectualista que vê na oposição entre o rito e o mito é a mesma existente entre o viver e o pensar, ele procura desembaraçar o ritual de tudo aquilo que com ele se mistura empiricamente a fim de tratá-lo “em si e por si mesmo” (LÉVI-STRAUSS, 1971: 598).

Para realizar essa tarefa, Lévi-Strauss esclarece que, desde os evolucionistas, o rito, com frequência, estava mesclado ao mito, o que obrigava a reconhecer a existência de toda uma “mitologia implícita” a ele. Para compreender os rituais seria necessário, portanto,

¹⁵ Este alinhamento deve ser visto com cuidado, uma vez que Melati (1995) lembra o quanto é notória a afinidade teórica entre Radcliffe-Brown e Durkheim. Contudo quando se trata da análise dos rituais sabe-se que tanto Durkheim quanto os próprios mentores de Radcliffe-Brown se preocupavam em desenvolver suas análises com base nas "tendências subjacentes" e "necessidades sociais" em vez de identificar o mecanismo pelo qual eles se davam. Durkheim, por exemplo, ressaltava que os ritos religiosos dependiam do gregarismo periódico dos indivíduos em sua relação com o sagrado, ao passo que para Radcliffe-Brown as relações sociais só são observadas e só poderiam ser descritas em relação à conduta recíproca das pessoas em jogo. A forma de uma estrutura social, portanto, só poderia ser analisada em razão dos padrões de conduta seguidos pelos indivíduos e grupos no trato mútuo. Nesse aspecto sua visão assemelha-se a de Van Gennep, para quem a sociedade é formada de várias sociedades e a passagem do indivíduo de uma para outra depende de sua subordinação à dinâmica permanente entre os grupos. Gluckman adverte, no entanto, que Radcliffe-Brown foi mais feliz em sua descrição dos mecanismos que Van Gennep, pois este não tinha uma teoria elaborada da sociedade em termos da qual pudesse desenvolver a relação dos ritos de passagem com as mudanças de status social.

¹⁶ Radcliffe-Brown realizou seu estudo de campo dos habitantes de Andaman entre 1906 e 1908 e começou a escrever seu livro entre 1908 e 1909, portanto antes de *Les Rites de Passage* ser publicado. A publicação do livro, contudo, foi adiada em decorrência da Primeira Guerra Mundial, mas Gluckman também lembra que ele adiou a publicação em razão do desacordo com Haddon e Rivers que lhe pediram para separar a descrição com comentários crus sobre os dados de sua análise. Contrariando seus mentores, ele apresentou uma descrição com análise teórica (GLUCKMAN, 1966, p. 13 -14).

identificar o que não é dito e o esforço para não dizê-lo através dos dois mecanismos estruturais básicos de seu funcionamento, isto é, a fragmentação e a repetição. Ambas as operações obtêm o mesmo efeito, segundo Lévi-Strauss, pois de uma certa maneira ambas buscam “restaurar a continuidade perdida do vivido no próprio plano do pensado”. A essência do rito seria, assim, compreendida como possuindo uma lógica continuísta e obsessiva, lógica esta inversa àquela praticada pelo pensamento mítico, ou seja, como um operador de “descontinuação”, de introdução de combinações binárias e afastamentos diferenciais numa realidade encarada primeiramente como contínua.

Lévi-Strauss representa, assim, o último representante de uma linhagem – se bem que menos alinhado a ela do que se poderia imaginar – preocupada em demonstrar que os ritos tem por principal função regular a conduta individual, operando seja por meio do imperativo moral-religioso, seja por meio das oposições entre sagrado-profano, rito-mito.

A linhagem de Van Gennep

Uma outra linhagem ou modelo de análise social com base nos rituais tem lugar no trabalho do alemão, radicado na França, Arnold Van Gennep, um dos primeiros autores a se libertar das amarras da religião e da psicologia individual e se dedicar ao estudo do ritual propondo uma classificação de acordo com o papel e a dinâmica da mudança que ele desempenha na sociedade. Sua originalidade está em reconhecer no ritual o método de trabalho por meio do qual se analisa sociologicamente a dinâmica social, o que lhe opunha frontalmente às especulações de caráter fisiológico e intelectualista da escola evolucionista, a qual criticava em razão da tese segundo a qual a descontinuidade e universalidade do ciclo biológico humano seriam responsáveis por ordenar, segundo

um encadeamento prescrito, cada uma das sequências de ato que caracterizam a ação humana.

Esta tomada de posição, que é antes de tudo epistêmica e metodológica, reflete ainda o alinhamento de Van Gennep com a mudança de paradigma hermenêutico enfrentada pelas ciências sociais no contexto de sua obra, assim como as tensões existentes entre ele e Durkheim que, a despeito de serem protagonistas desse movimento, divergiram teórica e ideologicamente a respeito do entendimento sobre a sociedade e a interpretação dos rituais¹⁷.

Na direção contrária de Durkheim, para quem os rituais expressam a solidariedade existente entre os membros de uma comunidade, Van Gennep postula que os mesmos são a expressão da dinâmica social, o que o leva a elaborar o conceito de rito de passagem de sua concepção sobre a sociedade. Para ele uma sociedade é dividida em sociedades, isto é, grupos aos quais o pertencimento do indivíduo é marcado por mudanças em seu estado e forma, uma mudança que implica sempre em mudança de espaço ao longo do seu desenvolvimento biológico. Tais mudanças são regidas pelas fases de separação, margem ou liminaridade e reagregação.

Segundo Roberto DaMatta, cuja apresentação à edição brasileira do livro *Os Ritos de passagem* se soma a de Gluckman (1966) como uma das melhores resenhas sobre a contribuição deste alemão para a antropologia moderna, a grande descoberta de Van Gennep é que os ritos possuem fases invariantes, que mudam de acordo com o tipo de transição que o grupo pretende realizar¹⁸. Sua perspectiva é, portanto, dinâmica e estrutural, fundada em princípios combinatórios, dos quais a necessidade de incorporar

¹⁷ Essas divergências se deram originalmente por meio de resenhas e críticas recíprocas, mas foram progressivamente se acentuando a medida que Van Gennep se afastava dos princípios estabelecidos na *L'Année Sociologique*, da qual Durkheim era fundador e editor. Segundo Zumwalt (1982), essa divergência também envolveu Mauss no debate sobre o totemismo e repercutiria no isolamento com que a obra de van Gennep seria tratada na França.

¹⁸ Este ponto de vista foi destacado por DaMatta em sua apresentação da obra de Van Gennep (VAN GENNEP, 2011, p. 15-6).

valores dados pela comparação, contraste e contradição o levam a interpretar o rito como “uma espécie de costura simbólica entre esses domínios diferenciados da sociedade” (CAVALCANTI, 1998, p. 61).

Embora promissora, esta perspectiva teórica permaneceu ignorada até a década de 1960, quando o objetivo de inserir o ritual no exame de sistemas sociais leva Max Gluckman o incorpora-lo em seus estudos dos ritos de rebelião no sul da África. Essa adesão, contudo, é precedida de uma crítica, segundo a qual Van Gennep não teria desenvolvido uma teoria adequada para estudar os rituais e com isso “não foi capaz de desenvolver implicações que ele próprio notou” (GLUCKMAN, 1966).

Em sua etnografia das cerimônias *nomkubulwana*, praticada entre os zulu, e *incwala*, entre os swazi, Guckman demonstra que os rituais de rebelião decorrentes da troca de papéis sociais entre mulheres e homens e príncipes e reis, respectivamente, configuravam-se em um “protesto institucional” que tinha por objetivo expor a ordem social e renovar a unidade dos sistemas sociais. Gluckman expande, assim, o papel do ritual como objeto de análise, enfatizando que todo sistema social é um campo de tensões, ambivalências, cooperações e lutas, por meio do qual o ritual é uma forma de expressar seu funcionamento.

Inspirado por Van Gennep, Gluckman tentou defender o uso do termo “cerimônia”, mas sua iniciativa não foi bem sucedida em razão da multiplicidade classificatória que isto gerou. Suas contribuições, no entanto, foram assimiladas por Victor Turner que, sem dúvida foi o principal expoente dessa linha investigativa. Considerado como um dos mais conceituados especialistas na análise de rituais desde a década de 1970, Turner desenvolveu sua pesquisa de campo entre os ndembu da antiga Rodésia (atual Zimbábue), onde retomou a noção de estado como algo que se estende além do status e da posição social, a fim de englobar estados de ser (mentais, sentimentais e afetivos) como criações culturais. Para isso recorreu ao conceito de liminaridade e à relação que ele estabelece entre estrutura, ritual e símbolo.

Sobre estrutura, Turner esclarece em seu *Processo ritual* que se trata de um conjunto de instituições especializadas e mútuo dependentes, cuja organização é dada pela localização de estados e posições dos atores, enquanto o ritual corresponde à “reavaliação periódica dos termos em que os homens de uma cultura particular devem interagir para que haja qualquer tipo de vida social coerente” (TURNER, 1981) como uma manifestação religiosa ligada a certo grau de sacralização – no sentido amplo do termo –, cujo comportamento está associado às transições sociais e à reelaboração e relativização do espaço e do tempo. Nessa configuração, a perspectiva turneriana da sociedade é a de uma “estrutura de posições” onde o período de margem ou “liminaridade” deve ser encarado como uma situação interestrutural cujo atributo é a transição entre condições (identidades) relativamente fixas e estáveis, conforme descritas por Van Gennep a respeito da fase de margem nos ritos de passagem, e pelo próprio Turner em seus estudos sobre os Ndembu (TURNER, 2005)¹⁹.

Por tomar os ritos de passagem como a base de sua concepção de ritual, Turner é responsável, segundo DaMatta (2000), por discernir duas de suas tendências: 1) como uma resposta adaptativa obrigatória quando os indivíduos são obrigados a mudar de posição dentro de um sistema; e 2) como uma dramatização de valores, axiomas, conflitos e contradições sociais cuja “licença ritual” se opõe às normas e prescrições legais ordinárias (DAMATTA, 2000, p. 12). Segmentado em “fases” ou “estágios”, o ritual compreende ainda uma série de unidades dramáticas, às quais Turner chama de

¹⁹ Neste estudo, cuja pesquisa de campo ocorrera entre 1950 e 1954, Turner demonstra estar mais diretamente preocupado com o mecanismo real dos rituais de iniciação a luz da liminaridade, razão pela qual analisa em detalhes o "significado" contido no *isoma*, uma forma de culto de cura que serve para reestabelecer a fertilidade de uma mulher em débito com seus antepassados femininos, no *wubwang'u*, realizado para fortalecer a mulher que espera ter ou já teve filhos gêmeos. Em ambos os rituais se observa a existência de um conjunto de objetos e qualidades simbólicas chave (as cores, por exemplo) que consistentemente se repetem em atos e cenários rituais. Cada objeto ou qualidade simbólica possui um amplo leque de significados que vão desde os referentes fisiológicos e psicológicos aos referentes sociais e abstratos. Esta também é a ocasião em que esclarece que apesar de existirem em todas as sociedades, os rituais tendem a alcançar a sua expressão máxima nas sociedades de pequena escala, onde a mudança está em estreita correlação com os ciclos naturais e ritmos biológicos, muito mais do que com as inovações tecnológicas presentes em sociedades mais complexas.

símbolos rituais²⁰. Sua expressão por meio de “episódios”, “ações” e “gestos” estilizados é acompanhada de comportamentos verbais como orações, palavras de consagração, bênçãos ou advertências. Considerados por Turner como a menor unidade do ritual, estes símbolos se constituem em códigos, isto é, numa força ativa dentro do contexto de um campo de ações sociais (1981)²¹.

Para compreender o ritual é necessário, portanto, decompor estes símbolos, uma vez que eles são responsáveis pela expressão dos significados contidos na ação²² (TURNER, 2008, p. 49). Turner recomenda que essa decomposição se dê distinguindo o símbolo em três níveis ou campos de significado: 1) o nível de interpretação nativa (significado exegético), dado pelos próprios informantes a partir de perguntas feitas pelo observador; 2) o significado operacional, dado pela observação sobre o que os agentes fazem com eles e não apenas o que dizem sobre eles; e 3) o significado posicional, dado pela sua relação com outros símbolos em uma totalidade, cujos elementos adquirem seu significado do sistema como um todo. Peirano observa que ao sugerir essa decomposição, Turner entregava aos descendentes desta linhagem interpretativa o fim das teorizações que levavam em conta a presença de seres sobrenaturais na definição de ritual (PEIRANO, 2003).

A principal crítica a perspectiva inaugurada por Van Gennep e ampliada por Turner de teorização do ritual é realizada por Bourdieu (2008) que, em lugar de ritos de passagem, defende o conceito de “ritos de instituição”. Segundo ele a ênfase temporal presente na

²⁰ A concepção de símbolos em Turner é derivada da simbolização onírica presente em Freud. Contemporâneo de Leach, ele acredita que os símbolos condensam informações unindo-as em um único campo cognitivo e afetivo além de serem responsáveis pelos processos que envolvem mudança nas relações sociais. Em *Symbolic Studies* ele aproveita também para afirmar que os símbolos são multivocais, manipuláveis e ambíguos precisamente porque estão inicialmente localizados em sistemas e são classificados ou organizados de forma regular e ordenada (TURNER, 1975).

²¹ Turner ressalta que os símbolos rituais de cada sociedade constituem um código único e cada sociedade fornece um sistema de explicação (chave ou molho de chaves) para interpretá-lo. Esses sistemas incluem: teologia, dogma, doutrina, mitologia, cosmologia, alegoria, parábolas, história ou pseudo-história e exegese (ou hermenêutica) (TURNER, 1981).

²² É esta concepção que coloca Turner do lado oposto a Lévi-Strauss. De acordo com Peirano, enquanto ele entende que os ritos são o caminho para se acessar a estrutura da sociedade, Lévi-Strauss vê na própria exegese do ritual (tão fundamental para Victor Turner) apenas parte da mitologia que informa o ritual.

ideia de passagem dissimula o papel da linha, isto é, da separação que existe entre aqueles que já passaram pelo rito, daqueles que ainda não o fizeram, instituindo, assim, uma diferença duradoura entre os que foram e os que não foram afetados pelo mesmo.

Bourdieu fala em ato de magia social para explicar que ao exporem as linhas que separam as divisões e hierarquias sociais, os ritos criam e exploram as diferenças *ex nihilo* notificando os sujeitos de sua identidade. Para Bourdieu, a fórmula “torne-se o que você é” subte a eficácia simbólica de todos os ritos de instituição, uma vez que investe sujeitos e os grupos sociais da crença em signos e símbolos distintivos cujo efeito prático é reconhecer como legítima e natural os limites arbitrários da ordem social.

Assim como Lévi-Strauss pode ser encontrado no fim da linhagem inaugurada por Durkheim, é possível afirmar que Bourdieu ocupa o último estágio das questões teóricas suscitadas por Van Gennep, principalmente no que diz respeito ao predomínio de relações estruturais no âmbito das interpretações relativas ao estudo dos rituais.

A linhagem de Malinowski

A despeito da importância que se possa dar à influência teórica e metodológica exercida por Van Gennep e Durkheim e seus herdeiros intelectuais sobre a teoria dos rituais e a própria antropologia, uma terceira linhagem de pesquisadores deve sua reflexão a forma original com que Malinowski retratou o tema. Refiro-me, mais precisamente à Edmund Leach, Stanley Tambiah, Martine Segalen e Mariza Peirano.

A visão de Malinowski sobre o ritual é debitária de sua interpretação da magia a qual ele se refere em *Magic, science and religion* (1948) como o poder psicofisiológico nascido da crença na eficiência prática e positiva de imagens, palavras e atos de comportamento às incertezas ou ameaças da natureza que produzem fortes experiências

emocionais. Mas sua contribuição mais original sobre o assunto está em *Coral Gardens* (1935), onde estão esboçadas, tanto sua teoria etnográfica da linguagem, como a linguagem ritual da magia.

Considerando a linguagem como “instrumento de” ou “estímulo à ação”, Malinowski estuda a dinâmica das palavras mágicas mostrando que seu uso é moldado pela ação ritual que, por sua vez, influencia os comportamentos, o vocabulário e as relações sociais. Esse dinamismo se expressa de dois modos. No primeiro deles Malinowski chama atenção para o poder criativo das palavras quando usos sagrados ou fórmulas mágicas põem em movimento poderes sobrenaturais e invocam sanções sociais, a exemplo do que ocorre em pronunciamentos de um líder político, nas palavras do padre durante a eucaristia ou nos votos do casamento. Em sua etnografia realizada junto aos trobriandeses essa qualidade é responsável por consolidar a autoridade moral dos jardineiros do coral.

O segundo modo reflete os efeitos pragmáticos diretos (“eficácia pragmática”) ao qual Malinowski se refere para indicar que as palavras usadas em um ritual modificam o curso dos acontecimentos quando vinculam os sujeitos à sua elocução. Como toda forma de linguagem, portanto, as palavras usadas na magia devem ser entendidas como “atos verbais”, tendo por função produzir efeitos rituais práticos.

Malinowski chega a essa conclusão acreditando que a linguagem dava ao homem um senso de poder sobre o seu ambiente. O verdadeiro fato linguístico, portanto, é a fala em seu contexto, entendido em um sentido amplo, isto é, como experiência ativa da realidade a qual o discurso pertence e como resposta cultural produzida pelo treinamento ou educação. Isso implica não apenas tomar nota das palavras, mas também das atividades corporais, expressões faciais e gestuais, das relações entre os

interlocutores presentes e do próprio ambiente no qual elas foram proferidas a fim de compreender sua finalidade.

Malinowski, contudo, não fazia distinção entre “*langue*” e “*parole*” e por isso confundia o contexto da situação com outros níveis da análise linguística. Ele também via na linguagem mágica um produto das limitações do pensamento cuja racionalidade pragmática não passava de uma simples resposta às emoções humanas. Além disso, a tradução, palavra por palavra, impediu que ele as compreendesse em seu próprio termo levando a acreditar que a linguagem mágica funcionava diferentemente da fala comum.

A visão de Malinowski fora retomada por Leach que, ao escrever sobre os rituais (LEACH, 1996 [1954])²³ e os tipos de comportamentos que poderiam ser chamados de simbólicos (LEACH, 1983 [1958]) foi elogiado por Turner em seu artigo sobre ritualização (1966), ressaltando que sua análise acertava, ao chamar atenção para os símbolos como fonte de armazenamento e transmissão de informações:

Esta é uma maneira proveitosa de abordar os dados, e há muito tempo considero que os símbolos do ritual são, por assim dizer, 'unidades de armazenamento', nas quais estão reunidas a quantidade máxima de informações. (TURNER, 1981, p. 2).

A simpatia com o texto deriva da decomposição do símbolo que Leach, de fato, havia realizado retomando ideias originalmente propostas por Malinowski (1935), mas também se aproveitando do embate com etologistas e antropólogos “ortodoxos” para ressaltar o que já havia afirmado em sua monografia sobre os kachins: “o ritual em seu contexto cultural é um modelo de símbolos” (LEACH, 1996, p. 78), logo, sua prática,

²³ Na introdução de seu livro sobre os sistemas políticos Kachin Leach define ritual como expressão dos status do indivíduo enquanto pessoa social no sistema estrutural em que ele se encontra temporariamente (LEACH, 1996, p. 74)

conforme Leach apontou em texto posterior, “ressalta a ação ordenada pela cultura através dos antepassados mitológicos – uma expressão mais analítica para tradição ou costume – a fim de transmitirmos a nós mesmos mensagens coletivas” (LEACH, 1989, p. 62). Isso significa dizer, que nenhuma ação, mesmo a mais episódica na ótica do observador, estaria isenta de simbolismo ritual, uma vez que todas elas são padronizadas de acordo com as convenções do grupo.

Contudo, se na Birmânia Leach havia se dedicado a compreender a estrutura social nativa, neste artigo especificamente ele se preocupa em demonstrar que o ritual é um sistema comunicativo cujas partes verbal e comportamental não são separáveis e que a linguagem do mesmo é altamente condensada e redundante – o que exige do pesquisador um conhecimento detalhado do contexto cultural em que o mesmo se desenvolve. Ele chega a essa conclusão explorando o modo pelo qual os rituais seriam responsáveis pela transmissão, entre nativos, de seu elaborado corpo de informações, mesmo na ausência de documentos escritos ou de educação formal. Contrariando a ideia de que o ritual estava associado exclusivamente ao comportamento mágico²⁴, conforme a tipologia existente até então²⁵, ele postula a tese de que entre esses povos o ritual é um

²⁴ Leach lembra que embora o ritual seja um conceito muito proeminente no discurso antropológico não há consenso quanto ao seu significado preciso. Ainda assim, ele ressalta a ideia de que se trata de um comportamento habitual, quase uma forma de discurso, que faz declarações sobre as relações hierárquicas entre membros específicos de uma única cultura (ver também BELL, 2009, p. 178).

²⁵ Leach nota que os antropólogos de sua geração e da geração anterior dividiam as ações sociais em duas grandes classes, a saber: ritos religiosos como atos sagrados e atos técnicos que são profanos. Como consequência reconheciam três tipos de comportamentos derivados: (1) racional-técnico, direcionado para fins específicos e cujos resultados são observáveis de uma maneira estritamente mecânica, como cortar uma árvore; (2) comunicativo, comportamento que faz parte de um sistema de sinalização e que visa comunicar informação a partir de códigos culturalmente definidos, como o aperto de mãos; e (3) mágico, potente em si mesmo e direcionado para evocar a potência de poderes ocultos, a exemplo (indivíduo fazendo juramento). Nesta tipologia apenas o comportamento mágico era tido como ritual, enquanto os comportamentos racional-técnico e comunicativo era tratado como “etiqueta-cerimonial”. Doze anos antes, porém, em seu artigo sobre o “*Cabelo mágico*” (LEACH, 1983), onde ele critica a psicanálise por considerar que o simbólico estaria oculto no comportamento, Leach já havia assinalado que os comportamentos poderiam ser divididos em privados, quando, em razão de seu poder psicológico, são capazes de despertar emoções alterando estado do indivíduo, e públicos, quando ele é um meio de comunicação onde ator e observador compartilham de uma mesma linguagem ou cultura. Finalmente em *Cultura e comunicação* ele classifica os comportamentos em 1) atividades biológicas naturais do corpo, 2) ações técnicas, uma vez que alteram o estado físico do mundo exterior e 3) ações expressivas (sinais, signos e símbolos), que simplesmente dizem algo sobre o estado do mundo tal como existe, ou pretendem

complexo de palavras e ações cujas sequências devem ser analisadas e interpretadas de modo análogo a da gramática em relação ao texto em prosa²⁶. Segundo Leach, diferentemente do que ocorre nas sociedades modernas, a linguagem primitiva condensa informação em poucos objetos estabelecendo identidades e classes apenas para aqueles que lhes são significativos. A finalidade disso seria favorecer sua incorporação nas histórias e rituais que são familiares para a geração viva que assim poderão transmiti-las para as gerações seguintes.

Lançando as bases para a interpretação do ritual como um aspecto do comportamento relacionado ao seu valor simbólico e não à sua utilidade prática²⁷, *Ritualization in man* é, neste sentido, um texto seminal na teoria do ritual, pois é através dele que Leach questiona a visão do ritual como uma categoria de comportamento e permite que posteriormente, sobretudo em *Cultura e comunicação* (1989 [1976]), ele explore o simbolismo e a relacionalidade do ritual acentuando sua prática como forma de expressar a identidade cultural particular ou valores do ator como pessoa em um sistema de relações “próprias” e socialmente aprovadas, de modo que ele próprio tenha uma dimensão simbólica ou ritual. O ritual, sob esta ótica, além de “fazer coisas” também transforma os indivíduos em pessoas²⁸.

Esta concepção também é compartilhada por Tambiah que à luz da teoria dos atos de fala de Austin (1962) e de sua reanálise de “Coral Gardens” critica a visão de Malinowski, mostrando que o erro em sua interpretação da magia trobriandesa resultava de sua insistência em ignorar o uso de metáforas e metonímias por parte dos

alterá-lo por meios metafísicos, ressaltando que passamos a maior parte do nosso tempo interpretando os resultados das ações deste último tipo (LEACH, 1989, p. 13).

²⁶ Para Leach a expressão verbal é tão ritual quanto os próprios rituais. Nela as palavras se sucedem temporalmente em cadeias sintagmáticas de elementos portadores de mensagens sincrônicas as quais, tal como qualquer comportamento, estão sujeitas à tradução.

²⁷ Segundo Dammata em sua introdução a obra de Leach (1983) este posicionamento corresponde a afinidade do autor com a noção de “valor ritual” em Radcliffe Brown em contrapartida a concepção utilitarista presente no pensamento de Malinowski.

²⁸ Leach recorre a Malinowski para afirmar que o princípio da reciprocidade impregna toda a conduta social, logo manifesta uma comunicação (LEACH, 1989).

interlocutores o que fez ele acreditar que sua linguagem se reduzia a “expressão espontânea de emoção com nenhum conteúdo intelectual” (TAMBIAH, 2018, p. 61). Tambiah sugere que seus rituais fossem na verdade tratados como um sistema que combina palavra e ato, linguagem e ação, cuja compreensão se dá tomando nota tanto de sua “estrutura interna” ou a “semântica do ritual” – isto é, a técnica de transferência, a construção dos encantamentos, a lógica da escolha das substâncias usadas e o modo de sincronização dos dispositivos linguísticos com aqueles da ação não verbal em uma sequência estruturada –, como de sua “estrutura externa” ou “pragmática”, na qual os indivíduos ou grupos participam em busca de seus objetivos institucionais²⁹.

A teoria do ritual em Tambiah, no entanto, é mais conhecida por sua abordagem performativa, segundo a qual a linguagem empregada “faz coisas”, a multiplicidade de meios em que ele é repetido e encenado implica diversas modalidades sensoriais por meio das quais ele é vivido e os valores que representam são capazes de transferir prestígio, legitimidade, autoridade, poder e outras formas de capital simbólico para os sujeitos. Segundo Peirano esta abordagem permitiu que Tambiah transformasse o ritual de um assunto empírico clássico em uma ferramenta analítica que não só ajuda a compreender o velho enigma da eficácia dos atos sociais, mas oferece a possibilidade de obter insights sobre teorias etnográficas reais (como uma "teoria da democracia do sul da Ásia", ou uma "teoria tailandesa do Estado") (PEIRANO, 2013).

O emprego da performance, contudo, se destina a dar conta da eficácia da ação ritual. Para isso Tambiah reconhece nos rituais sistemas de comunicação simbólica construídos culturalmente por meio de sequências e arranjos de palavras e de atos ordenados segundo padrões de formalidade (convencionalidade), estereotipagem (rigidez), condensação (fusão) e redundância (repetição), tais como fórmulas mágicas, regras de

²⁹ Esta perspectiva foi chamada por Malinowski de “contexto da situação” e se aplica a investigação sobre a relação do ritual com outras atividades, em que contexto e situação ele é praticado e que consequências ele pode trazer para os vários diferentes segmentos do grupo

etiqueta e jogos de futebol. Contudo, ainda que seja rigidamente prescrito o ritual está sempre ligado às reivindicações de status e aos interesses dos participantes e, logo, sempre aberto aos significados contextuais.

Em sua reflexão Tambiah reconhece que esta flexibilidade é responsável pela confusão na identificação do ritual, que para ele se distingue dos eventos cotidianos pela intencionalidade, isto é, por “uma ordem ou procedimento que os estrutura, um senso de encenação coletiva ou comunal que é intencional (dedicado à conquista de um objetivo em particular)[...]" (TAMBIAH, 2018, p. 137) e por ter suas regras processuais e as sequências dos eventos definidas de antemão. Ele também se posiciona ao lado da semiótica como escola de pensamento para afirmar que os rituais são uma elaboração cultural do simbólico sendo responsáveis por incorporar e encenar as cosmologias da sociedade bem como perpetuar princípios e concepções orientadores que refletem sua crença no sagrado. Enquanto comportamento estereotipado, ritualizado e convencionalizado, o ritual é construído, portanto, para expressar e comunicar, e é publicamente interpretado como expressando e comunicando certas atitudes compatíveis com uma expectativa institucionalizada contínua.

Nesta mesma linha interpretativa, Peirano (2000)³⁰ e Segalen (2002) classificam os ritos como dramas sociais fixos, formalizados, expressivos e rotinizados, cuja dimensão simbólica se constitui de tipo especiais (emblemáticos) de eventos, mais formalizados e estereotipados, mais estáveis e, portanto, mais suscetíveis à análise da ação social, cuja codificação em termos nativos, seja por meio da linguagem ou comportamentos específicos, constitui-se como bem comum de um grupo. Possuem, assim, “uma certa ordem que os estrutura, um sentido de acontecimento cujo propósito é coletivo, uma eficácia *sui generis*, e uma percepção de que são diferentes” (PEIRANO, 2002, p. 8) e

³⁰ Em sua definição encontramos o que a autora designa como “definição operativa” de ritual. Para a autora, nenhuma definição deve ser dada *a priori*, de forma rígida: “ela [a definição] precisa ser etnográfica, isto é, aprendida pelo pesquisador em campo junto ao grupo que ele observa”.

devem ser considerados "como um conjunto de condutas individuais e coletivas relativamente codificadas, com suporte corporal (verbal, gestual e de postura), caráter repetitivo e forte carga simbólica para atores e testemunhas" (SEGALEN, 2002, p. 32).

O rito, sob esta linhagem reflexiva, é, portanto, um fenômeno plástico, polissêmico, capaz de acomodar-se à mudança social nos termos de uma “economia da prática”, isto é, sistemas de ação (coletivos) regulados, codificados e significativos, desenvolvidos através do seu acionamento repetido por comunidades específicas e associados às suas condições de existência. O seu caráter performativo, gerado pelo envolvimento de diferentes agentes no seu progressivo aperfeiçoamento (possível pela incorporação de uma parte das suas normas e procedimentos), confere-lhes uma “lógica interna” que escapa parcialmente à consciência dos atores e que vai moldando, segundo sistemas de disposições, o significado das ações sociais.

Ainda que tardia (e por mais episódico que isso possa parecer), a perspectiva aberta com esta visão dos rituais é a que mais tem impulsionado o desenvolvimento de trabalhos que só muito recentemente restituíram os rituais ao horizonte de interesse antropológico. O fato desta “linhagem interpretativa” estar aberta aos interesses dos participantes e se preocupar com “teorias etnográficas reais” e os significados contextuais, conforme demonstrando por Peirano e Tambiah, levanta a suspeita de que este impulso resulte da eficiência que esta interpretação proporciona ao lidar com a complexidade dos símbolos que formam o sistema cultural em sociedades complexas, onde a agenda individualista permite que as pessoas recorram aos ritos para expressar sua identidade. Da mesma forma, permite que as ações sociais sejam distinguidas em razão do simbolismo que expressam, o que coloca em dúvida tanto a fórmula de transição entre status sugerida por Van Gennep, uma vez que em face dos “alvos” cerimoniais – como o casamento, o luto, a gravidez, etc. – terem deixado de ser a única

via obrigatória ou a mais adequada para se alcançar um determinado fim simbólico, os ritos podem ter sua eficácia dirigida a outros fins, quanto a ideia durkheimiana de que os indivíduos se deixam atrair pelo poder das instituições de consagrar sua existência social.

Considerações Finais

Este trabalho, que não pretende ser mais que um ensaio ainda em construção, se preocupou em apresentar ao leitor o que considera ser uma genealogia conceitual do ritual. Para isso recorreu a fórmula das “linhagens” sugerida por Peirano (1995) a fim de demonstrar que para se debruçar sobre este campo é necessário rastrear sua diversidade. Apesar disso, a análise apresentada não pretende dar conta de toda a produção acadêmica existente, pois ficaram de fora, por exemplo, referências ou considerações mais aprofundadas sobre os trabalhos fundamentais como os de Gregory Bateson, Jack Goody, Richard Schechner, Claude Rivière e, especificamente no caso brasileiro, Thales de Azevedo e Gilberto Velho, com produções relevantes sobre o tema. Por razões de espaço e finalidade, o trabalho se preocupou muito mais em lançar as bases para uma discussão a ser desenvolvida em publicações posteriores.

O mais importante é destacar que as pesquisas sobre rituais no âmbito antropológico não podem ignorar a existência de uma diversidade analítica que acaba por influir sobre o recorte e a interpretação do objeto estudado. Postulada a partir da tríade aqui sugerida, isso significa que ao tratarmos desse fenômeno social estamos lidando com uma escolha teórica que eventualmente pode excluir outra.

Meu trabalho, portanto, é saber quais os limites e fronteiras que orientam essa escolha, bem como saber, o mais satisfatoriamente possível, se estamos ou não diante de um verdadeiro conceito antropológico.

Referências Bibliográficas

- ALENCAR, B. **“Noivado e ritos pré-nupciais: um estudo sobre significados, experiências e codificações de uma unidade cultural”**. Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia, Universidade Federal do Pará, Belém, 2019.
- ARON, R. **As etapas do pensamento sociológico**. São Paulo: Martins Fontes, 2008
- AUSTIN, J. L. **How to do things with words**. Oxford: Clarendon, 1962
- SEGALEN, M. **Ritos e rituais contemporâneos**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002.
- BELL, C. **Ritual theory, ritual practice**. Oxford: University Press, 2009.
- BENVENISTE, É. **Le vocabulaire des institutions indo-européennes**. Vol I - Économie, parenté, société. Paris: Éditions de Minuit, 1969.
- BOURDIEU, P. “Os ritos de instituição”. In. **A economia das trocas linguísticas: o que falar quer dizer**. São Paulo: Edusp, 2008, pp. 97-106.
- CASTRO, C. **Evolucionismo cultural: textos de Morgan, Tylor e Frazer**. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.
- CAVALCANTI, M. L. "Cultura e ritual: trajetórias e passagens." In. ROCHA, E. **Cultura e Imaginário**. Rio de Janeiro: Mauad, 1998, p. 59-68.
- DAMATTA, R. Individualidade e liminaridade: considerações sobre os ritos de passagem e a modernidade. **Mana**, v. 6, n. 1, p. 7-29, 2000.
- DARITY, W. A. (ed.). **International Encyclopedia of the Social Sciences**. Detroit: Macmillan, 2008.
- DOUGLAS, M. **Pureza e perigo**. São Paulo: Perspectiva, 1976.
- DURKHEIM, E. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Martins, 1996.

FRAZER, J. G. **The Gouden Bough: a study in magic and religion**. New York: Macmillan, 1925.

GLUCKMAN, M. "Les Rites de Passage". In. FORDE, C. D.; FORTES, M. F.; TURNER, Victor (orgs.). **Essays on the ritual of social relations**. Manchester: University Press, 1966, p. 1-52.

GOLDAMAN, M. A construção ritual da pessoa: a possessão no Candomblé. Religião e Sociedade, v. 12, n. 1, p. 40-43, 1985.

GOLDMAN, M. A construção ritual da pessoa: a possessão no Candomblé. **Religião e Sociedade**, v. 12, n. 1, p. 22-54, ago., 1985.

JONES, R. A. Robertson Smith and James Frazer on religion: two traditions in british social anthropology. In. STOCKING JR, G. W. (ed.). **Functionalism historicized: essays on british social anthropology**. Madison: University Press, 1984, p. 31-58.

LEACH, E. R. Ritualization in man: Ritualization in man in relation to conceptual and social development. **Philosophical Transactions of the Royal Society of London**. Series B, v. 251, p. 403-408.

LEACH, E. R. **Sistemas políticos da alta Birmânia**. São Paulo: EDUSP, 1996.

LEACH, E. R. "Cabelo mágico". In. _____ **Edmund Ronald Leach: antropologia**. São Paulo: Ática, 1983, p. 139-169.

LÉVI-STRAUSS, C. **L 'Homme Nu: Mitologiques IV**. Paris: Plon, 1971.

MALINOWSKI, B. **Coral gardens and their magic: a study of the methods of tilling the soil and of agricultural rites in the trobriand islands**. Vol. 2. London: George Allen & Unwin, 1935.

MALINOWSKI, B. **Magic, Science and Religion and Other Essays**. Glencoe: The Free Press, 1948.

- MANNHARDT, W. **Antike Wald - und Feldkulte aus nordeuropäischer Überlieferung**. Berlin: Borntraeger, 1877.
- MANNHARDT, W. **Der Baumkultus der Germanen und ihrer Nachbarstämme; mythologische Untersuchungen**. Berlin: Borntraeger, 1875.
- MAUSS, M. **Ensaio de Sociologia**. São Paulo: Perspectiva, 2005.
- MAUSS, M. **Ensaio de Sociologia**. São Paulo: Perspectiva, 2005.
- MAUSS, M. **Marcel Mauss: sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003.
- MELATTI, J. (Org.). **Radcliffe-Brown**. São Paulo: Editora Ática, 1995.
- MELLATI, J. C. “Introdução”. In. ____ (org.). Radcliffe-Brown. São Paulo: Ática, 1995.
- MONTERO, P. Ensaio crítico sobre o Estudo de “A origem dos poderes mágicos...” de Marcel Mauss. In. MAUSS, M. **A origem dos poderes mágicos nas sociedades australianas: estudo analítico e crítico de documentos etnográficos**. São Paulo: EdUSP, 2017.
- PEIRANO, M. “Os antropólogos e suas linhagens”. In. _____. **A favor da etnografia**. Rio de Janeiro: Zahar, 1995, p. 13-30.
- PEIRANO, M. **Os rituais ontem e hoje**. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.
- RADCLIFFE-BROWN, A. R. **Estrutura e função na sociedade primitiva**. Petrópolis: Vozes, 2013.
- RADCLIFFE-BROWN, A. R. **The Andaman Islanders: a study in social anthropology**. Cambridge: Cambridge University Press, 1922.
- RAPPAPORT, R. **Ritual and Religion in the Making of Humanity**. Cambridge: University Press, 1999.
- ROSA, F. D. Avant Le Rameau d'Or: biographie de Wilhelm Mannhardt, précurseur oublié de James Frazer. In. LAURIÈRE, C.; ROSA, F. D (eds.). **Bérose: Encyclopédie internationale des histoires de l'anthropologie**. IIAC-LAHIC, 2018, pp. 1-31.

SMITH, W. R. **Lectures on the Religion of the Semites: First series**. New York: Macmillan, 1927 (1889).

SMITH, William Robertson. **Lectures on the religion of the Semites - The fundamental institutions**. London: Adam and Charles Black, 1894.

SYDOW, C. W. **Selected Papers an Folklore**. Copenhagen: Munksgaard, 1948.

TAMBIAH, S. **Cultura, pensamento e ação social: uma perspectiva antropológica**. Petrópolis: Vozes, 2018.

TURNER, V. **Drama, campos e metáforas**. Niterói: EdUFF, 2008.

TURNER, V. **Floresta de símbolos: aspectos do ritual ndembu**. Niterói: EdUFF, 2005.

TURNER, V. Symbolic studies. **Annual review of anthropology**, v. 4, n. 1, p. 145-161, 1975.

TURNER, V. **The drums of affliction: a study of religious processes among the Ndembu of Zambia**. Nova York: Cornell University Press, 1981.

TYBJERG, T. "Wilhelm Mannhardt: A Pioneer in the Study of Rituals." **Scripta Instituti Donneriani Aboensis**, v. 15, p. 27-38, 1993.

VAN GENNEP, A. **Os ritos de passagem**. Petrópolis: Vozes, 2011.

ZUMWALT, R. Arnold van Gennep: The Hermit of Bourg-la-Reine. **American Anthropologist**, v. 84, n. 2, p. 299-313, 1982.

Los rituales y sus linajes³¹

Breno Rodrigo de Oliveira Alencar

Introducción

Según Benveniste, rito -del latín *ritus*, "orden prescrito"- está asociado a formas griegas como *artus* (prescripción), *ararisko* (armonizar, adaptar), *arthmos* (enlace, unión). A su vez, la raíz *ar-* procede del indoeuropeo védico (*rta*, *arta*) y hace referencia al orden del cosmos, al orden de las relaciones entre dioses y hombres y al orden de los hombres entre sí (BENVENISTE, 1969, p. 100).

Aunque no lo explica, la etimología de rito -y de su variante léxica, ritual- ayuda a comprender el atractivo del tema en los inicios de la antropología, cuando los primeros estudios sistemáticos de poblaciones no occidentales lo combinaron con especulaciones y teorías en el campo de la magia y la religión, temas que, junto al parentesco, poblaron la literatura académica entre finales del siglo XIX y las primeras décadas del XX. Así, desde Wilhelm Manhardt hasta Claude Lévi-Strauss, encontramos con una sucesión de esfuerzos teóricos y metodológicos por catalogar, describir e interpretar los ritos a la luz de su importancia como categoría para analizar los distintos rasgos culturales de una población.

Inspirado en las formulaciones de Mariza Peirano sobre el ritual, este ensayo examina la historiografía canónica (PEIRANO, 2003) y la "transmisión de la tradición" (PEIRANO, 1995) implicada en el desarrollo de este concepto. Tomando prestada otra de las formulaciones de la autora, mi objetivo es explorar sus "linajes" teóricos, es decir, la existencia de un árbol genealógico del ritual basado en tres perspectivas de análisis: la

³¹ Traducción del original Os rituais e suas linhagens. Traducción realizada en el Laboratorio de Traducción del Núcleo de Investigación en Educación y Cibercultura (NUPEC), Instituto Federal del Pará – Campus Belém, por Breno Rodrigo de Oliveira Alencar, coordinador del Núcleo. Contacto: nupec@ifpa.edu.br

conductista o normativa, forjada desde el ámbito religioso por la escuela intelectualista, en particular por Smith y Frazer, y posteriormente incorporada por Durkheim a los fundamentos de la Escuela Sociológica francesa, así como reproducida por Mauss y Radcliffe-Brown en sus investigaciones; la escuela relacional o estructuralista, iniciada por van Gennep y perfeccionada por Gluckman y Turner, a la que pertenecen investigadores como Damatta; y la escuela comunicacional o simbólica, que tiene su origen en los trabajos de Malinowski pero encuentra su mejor expresión en las aportaciones de Leach y Tambiah, así como en los trabajos de Peirano.

Mi interés por este tema surgió de la necesidad de profundizar en mis estudios sobre los elementos rituales presentes en el compromiso de la clase media a lo largo de los años 2015 a 2019 con motivo de mi doctorado en antropología social (ALENCAR, 2019). Durante la redacción de la tesis, me percaté de que si bien el término se utilizaba originalmente para hablar de nociones como mito, magia y sacrificio, recientemente se ha asociado a la representación estandarizada, repetitiva y simbólica de una creencia o valor cultural. Es el caso de la *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales* (2008), pero también de Rappaport (1999) quien, bajo la influencia teórica de Robert Levy, Eric Wolf, Mervyn Meggitt y Keith Hart, utiliza el término "ritual" para denotar la realización de secuencias más o menos invariables de actos y enunciados formales que no están totalmente codificados por los intérpretes.

Este cambio en su significado conceptual es totalmente comprensible dada la diversidad de prácticas que caracterizan a los rituales en sociedades tradicionales y complejas. Sin embargo, la falta de un enfoque que permita generalizarlo acaba sometiéndolo a una "dramática pérdida de confianza" como herramienta para comprender fenómenos sociales más amplios, tal y como sugiere Bell (2009).

En busca de esta generalización, aprovecho las iniciativas de Goldman (1985) y Peirano (2003) que, en diferentes ocasiones, utilizaron análisis genealógicos para ayudarnos a comprender este problema. Goldman lo hizo en un trabajo que no estaba específicamente dedicado al tema de los rituales, pero fue el responsable de tomar la iniciativa de identificar la existencia de tendencias o modelos en su interpretación como fenómeno cultural:

Desde Durkheim, la noción de ritual ha sido objeto de importantes controversias teóricas dentro de la antropología. Las concepciones sobre su naturaleza, estructura y función varían enormemente entre corrientes teóricas e incluso entre autores. Algunos creen que se trata de un momento en el que, a través de la creación y manifestación de sentimientos comunes, se crea y recrea incesantemente la solidaridad social y, por tanto, la propia sociedad. Otros, en cambio, preferirían verlo como un instante en el que la angustia y el sufrimiento inevitablemente experimentados por el hombre en sus relaciones con los demás hombres y con el mundo en que vive, encontrarían un cauce de expresión y luego, liberados, permitirían que la vida social continuase, temporalmente libre de esas amenazas perturbadoras. Por último, hay quienes creen que el rito no es más que la encarnación vivida de un modelo místico, proporcionado principalmente por los mitos y la cosmología adoptados por el grupo.

Estos tres modelos, es fácil comprobarlo, son congruentes con los tipos de análisis utilizados en los estudios sobre cultos afrobrasileños, tal como se resume en la segunda parte de este trabajo. No es difícil ver que el primer esquema, de origen durkheimiano y estructural-funcionalista, pretende derivar el ritual de la "estructura

social" vista como el sistema concreto de interrelaciones personales, acabando por atribuirle una función psicológica de refuerzo de los sentimientos comunes. El segundo modelo, claramente inspirado en Malinowsk y utilizado en la actualidad por autores como Edmund Leach y, sobre todo, Victor Turner, invierte esta posición y, en lugar de derivar los sentimientos del ritual, quiere ver en éste una expresión directa de aquéllos. Finalmente, en el tercer caso, se piensa que el comportamiento ritual no es más que la transposición empírica de ciertas ideas místicas adoptadas por el grupo. (GOLDMAN, 1985, p. 40)

Peirano, por su parte, llama la atención sobre la "historiografía canónica" de los ritos y señala la secuencia formada por Tylor y Frazer, Durkheim, Malinowski, Radcliffe-Brown, Gluckman y Turner, y Lévi-Strauss como la línea de investigadores destacados en su estudio, atribuyendo a Lévi-Strauss el "paso definitivo que unió las coordenadas de tiempo (evolutivo o histórico) y espacio (etnográfico)". Al mismo tiempo, sostiene que Leach precede a Tambiah, pero al hacer del rito el centro del análisis de la acción, yendo en contra de una tendencia creada por Lévi-Strauss. Sin embargo, para evitar una "definición rígida y absoluta", utiliza el argumento de que la comprensión de los ritos necesita ser *etnográfica*, es decir, "aprehendida por el investigador en el campo junto con el grupo que observa", lo que acaba limitando su generalización como concepto antropológico.

Así, tanto Goldman como Peirano intentan distinguir y describir tres tendencias, que este trabajo pretende explorar mediante una revisión bibliográfica.

Los precursores de la teoría ritual

La elección de los rituales para estudiar la cultura es sin duda un tema que va de la mano del desarrollo de la ciencia antropológica. La bibliografía señala la segunda mitad del siglo XIX como el periodo en el que el tema pasó a un primer plano. Junto a temas como el parentesco y, más concretamente, la magia y la religión, el estudio de los rituales sirvió a la amplia iniciativa de formular las leyes del desarrollo de la racionalidad humana promovida por los investigadores que, en aquella época, hacían especial hincapié en las cuestiones del pensamiento y, por tanto, vinculaban directamente el ritual a las teorías evolucionistas, según las cuales las costumbres de las sociedades recién descubiertas, hasta entonces denominadas "primitivas", representaban estadios anteriores de la civilización victoriana. Aunque basaban sus análisis en reconstrucciones históricas parciales y, las más de las veces, en consideraciones fantasiosas, estos investigadores, conocidos como "intelectualistas" (PEIRANO, 2003), dieron el pistoletazo de salida a la problematización de los rituales.

En la historia de estos estudios, el folclorista alemán Wilhelm Mannhardt (1831-1880) es considerado un pionero (TYBJERG, 1993), ya que fue el primero que se propuso recopilar y analizar rituales, aunque esto podría considerarse producto de la casualidad. Entre 1864 y 1871 llevó a cabo una vasta recopilación de cantos con significado mágico religioso en países europeos. Para ello, reunió en sus archivos más de 2.500 cuestionarios que había enviado a sacerdotes, maestros, asociaciones de campesinos y colegios de Alemania, Francia y los países escandinavos, así como entrevistas con prisioneros capturados durante la guerra franco-prusiana. Los resultados de esta investigación se presentaron en una serie de obras, las más relevantes de las cuales son *Der Baumkultus der Germanen und ihre Nachbarstämme* (1875) y *Antike Wald- und Feldkulte* (1877).

Durante el tiempo que dedicó a esta investigación, el objetivo de Mannhardt era recopilar una colección prehistórica de estas canciones, pero desistió por razones prácticas y metodológicas. Esto dio paso a uno de los registros más completos de las costumbres europeas relacionadas con la agricultura, especialmente con la cosecha. En resumen, Mannhardt descubrió que la mayoría de los rituales relacionados con el trabajo, las relaciones sociales, la vida eclesiástica y el cristianismo, el erotismo, la diversión y la alegría -es decir, el contexto de la vida campesina de su época- eran de naturaleza mágica, destinados principalmente a garantizar la fertilidad de los animales, el campo y los hombres.

Sin embargo, a pesar de sus esfuerzos, gran parte de la obra de Mannhardt nunca ha sido traducida y, bien por la amplitud de su erudición y los vericuetos alemanes a veces complicados e incluso herméticos de sus escritos (ROSA, 2018), bien porque no distingue claramente entre ritos y mitos, imaginando elaboradas creencias religiosas detrás de costumbres sin tal contenido (SYDOWM, 1948), sigue siendo ignorada. Esta afirmación sólo no es del todo cierta si tenemos en cuenta que en los años siguientes a la publicación de su obra, ésta fue acogida con cierto entusiasmo por dos importantes fundadores de la antropología social, al menos en su versión británica.

Uno de ellos fue Robertson Smith, que en sus *Lectures on the Religion of the Semites*³² (SMITH, 1927 [1889]), demostró su alineación metodológica con Mannhardt al estudiar la religión semítica desde un punto de vista comparativo. Esto no se había hecho antes, porque hasta entonces (décadas de 1870 y 1880) las religiones semíticas se consideraban únicas y, por tanto, incomparables, lo que significaba que cualquier estudio comparativo de las mismas se consideraba inútil y sacrilego. En contra de sus

³² Un conjunto de once conferencias, nueve de las cuales fueron leídas en Aberdeen y las dos últimas añadidas para completar la discusión sobre el ritual del sacrificio. Una versión posterior contó con la colaboración de Frazer, que le dio acceso a sus colecciones inéditas sobre "las supersticiones y prácticas religiosas de los pueblos primitivos de todas las partes del globo" (1894, p. ix).

predecesores y contemporáneos, Smith amplió la sistematización de los rituales, señalando su presencia y relevancia en los estudios de la religión primitiva (ACKERMAN, 2002). Según esta línea de pensamiento, las religiones antiguas "en su mayor parte no tenían credo", sino que consistían en ritos, es decir, "un conjunto de prácticas tradicionales fijas con las que todos los miembros de la sociedad se conformaban de forma natural" (SMITH, 1894, p. 20).

Así pues, las características "más generalizadas y permanentes" de la antigua religión semítica que buscaba Smith no podían ser ni el dogma ni el mito, porque el dogma no era antiguo y el mito no era permanente ni obligatorio (JONES, 1984). El ritual, en cambio, era generalizado, permanente y obligatorio. Por eso, Smith descartó el valor explicativo de la mitología, afirmando que el estudio de cualquier religión debería comenzar "no con los mitos, sino con los rituales y los usos tradicionales" (SMITH, 1894, p. 18). Esta idea fue la principal responsable de su definición de magia simpatética, según la cual "se cree que los fenómenos naturales se producen imitándolos a pequeña escala. En algunas formas de este encantamiento, se imita el trueno, así como la lluvia; y tal vez el toque de la trompeta en el templo deba explicarse de esta manera". (SMITH, id., p. 231).

Smith también prestó especial atención a las especulaciones animistas, demostrando, a través del desarrollo de los rituales de sacrificio y purificación, la diferencia entre los sacrificios paganos, en los que la víctima era uno de los animales comúnmente utilizados para la alimentación humana, y los sacrificios extraordinarios o místicos, en los que el significado del rito residía en un acto excepcional de comunión con la divinidad, a través del consumo de carne sagrada, normalmente prohibida al hombre. Precursora de la teoría del totemismo, la discusión de Smith introdujo la idea de que todo animal sacrificado tiene un carácter sagrado, y que ningún tipo de animal es

ofrecido a los dioses sin que su muerte y consumo tengan una finalidad religiosa y el consentimiento y participación activa de todo el clan.

Discípulo de Smith y convertido en antropólogo por este último (CASTRO, 2005), George Frazer³³ también llamó la atención sobre los rituales al tomar prestado de Manhardt el conjunto de tesis, conceptos y métodos que utilizaría en su obra más importante, *The Gouden Bough* (1925 [1890]). El libro es una recopilación enciclopédica de rituales y mitologías del mundo "primitivo", cuya principal inspiración son las reglas para la sucesión del sacerdocio en el templo de la antigua arboleda romana de Nemi.

Aferrado a la magia, residuo que Robertson Smith había rechazado en sus obras (DOUGLAS, 1976), Frazer demostró que las creencias mágicas tenían una regularidad y que podían ilustrar la naturaleza de los cultos a partir de los rituales empleados en ellos. Para ello, elaboró una tipología de ritos mágicos y luego los dividió en imitativos y contagiosos, a través de los cuales contrastó la racionalidad lógica del mago -confiado en la eficacia de sus ritos por contener un poder milagroso en sí mismos- con la perplejidad del sacerdote que apela a dioses arbitrarios e impredecibles.

Frazer, que aceptaba la idea propuesta en 1871 por Tylor de que el proceso de evolución era tan activo en nuestra vida mental como en los productos materiales de nuestras prácticas e instituciones, creía que la magia representaba un primer peldaño en la escala evolutiva de la mente humana, cuya ritualización transformaba lo imponderable en ley, la naturaleza en cultura. Así, enfrentado al ciclo de las estaciones y a su incierta clemencia, dedujo que el hombre original recurría a ritos mágicos con la certeza de que,

³³ Frazer conoció a William Robertson Smith (1846-1894), antropólogo especializado en el estudio histórico de las religiones de Oriente Próximo, especialmente del Antiguo Testamento, y autor de *La religión de los semitas*. Ambos se hicieron amigos inseparables hasta la temprana muerte de Robertson Smith, que fue en gran parte responsable de la conversión de Frazer a la antropología, aunque nunca abandonó los estudios clásicos (CASTRO, 2005).

adoptando un conjunto de acciones prescritas, persuadiría a las fuerzas de la naturaleza para que se ajustaran a los deseos humanos.

Con la excepción de Manhardt, cuya influencia se vio limitada por el hecho de que sus obras no se tradujeron, Smith y Frazer desempeñaron un papel fundamental en el desarrollo de los estudios sobre el ritual. Sus trabajos contribuyeron a atraer la atención académica hacia su estudio y, aunque algunas de sus ideas fueron parcial o radicalmente refutadas en las décadas siguientes, debido a su postura ética frente a las poblaciones indígenas, su contribución a la empresa antropológica es incuestionable. Prueba de ello es que los trabajos iniciados por Smith fueron incorporados por Durkheim, mientras que Frazer no sólo es responsable de la fundación y desarrollo de la antropología social en Inglaterra, sino también de la aparición de la Escuela de Cambridge, una influyente corriente que desde los años veinte hasta los sesenta pretendía descubrir patrones míticos y/o rituales subyacentes en las obras literarias .³⁴

El linaje de Durkheim

Una mirada más atenta muestra que, aunque el ritual estaba en el radar de los investigadores de la segunda mitad del siglo XIX, no puede decirse que estuviera en el centro de las preocupaciones que guiaban los debates teóricos de la época, aunque todos ellos estuvieran dirigidos a reconstruir los orígenes de la magia y la religión. Esta configuración, sin embargo, experimentó un cambio significativo en las primeras décadas del siglo XX, cuando Arnold Van Gennep y Émile Durkheim, al lanzar, respectivamente, *Les Rites de Passage* (1909) y *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912), se convirtieron en coetáneos de un valioso debate sobre los métodos

³⁴ Este planteamiento es una aplicación y adaptación del trabajo de Frazer realizado por Jane Ellen Harrison, Gilbert Murray, F. M. Cornford y A. B. Cook, dedicado al origen y evolución del drama griego a partir de ciertos rituales mágicos de fertilidad realizados mediante el culto a una clase de deidades denominadas por Harrison "eniautos-daimons" o "espíritus del año".

de análisis social, al tiempo que inauguraban dos linajes o modelos de interpretación sociológica basados en el estudio de los rituales.

El modelo formulado por Durkheim es el más utilizado. Sin embargo, se trata de una extensión refinada de la idea propuesta por Smith, según la cual los dioses primitivos son parte integrante de la comunidad y sus formas expresan un sistema coercitivo en el que la solidaridad existente entre sus miembros viene dada por su comportamiento en relación con una división interna entre lo sagrado y lo profano. Con el objetivo de elaborar una teoría general de la religión (ARON, 2008), utiliza el concepto de rito para explicar este concepto, afirmando que la religión es un sistema solidario de creencias y prácticas relativas a las cosas sagradas, mientras que los ritos son reglas de conducta que prescriben cómo deben comportarse las personas ante las mismas³⁵. Esto demuestra que la noción de lo sagrado es fundamental para su comprensión del rito y también de la sociedad.

Para Durkheim, lo sagrado debe su existencia a las sustancias que la gente ingiere, a los objetos materiales (incluidos los seres vivos) que venera, a la forma en que la gente delimita espacios especiales y a las cosas que hace con su cuerpo. La verdadera "cosa" contenida en las acciones sagradas residiría, pues, en la forma en que cumple su función para una colectividad determinada. Durkheim entiende estas acciones sagradas como rituales, diferenciando los ritos "positivos" como la celebración o veneración de un objeto sagrado y los ritos "negativos" como su protección frente a la impureza³⁶. Los numerosos ejemplos que da de ellos siguen una estructura común. Un grupo selecto de personas (normalmente excluyendo a mujeres y niños) acude a un lugar especial (a veces secreto) para realizar un conjunto definido de acciones en relación con un objeto

³⁵ Durkheim señala, sin embargo, que la aparición del rito en el ámbito religioso no debe confundirse con las prácticas prescritas por la moral y las costumbres. Según él, al igual que el pensamiento está separado del movimiento, su naturaleza está condicionada por la existencia de las creencias correspondientes, razón por la cual Durkheim afirma que el rito sólo puede definirse una vez que se ha definido la creencia.

³⁶ Douglas analiza esta distinción en su libro *Pureza y peligro* (DOUGLAS, 1976).

sagrado. La experiencia colectiva que generan estos rituales es tan poderosa que proporciona a los participantes una profunda sensación de conexión entre ellos y una profunda vitalidad moral que transforma la forma en que se sienten consigo mismos y con su mundo.³⁷

Observados en la práctica, los ritos expresan, pues, la *efervescencia de la solidaridad social*, lo que también los hace responsables de reafirmar y reforzar el sentimiento de pertenencia, como reitera Radcliffe-Brown en una de sus críticas a la tesis de Durkheim sobre la función social de los ritos totémicos:

[Para Durkheim] el ritual religioso es una expresión de la unidad de la sociedad y su función es "recrear" la sociedad o el orden social reafirmando y fortaleciendo los sentimientos de los que depende la solidaridad social y, por tanto, el propio orden social (RADCLIFFE-BROWN, 2013, p. 150).

Pensar la práctica ritual en Durkheim, en este sentido, es considerar el peso del control ejercido por la fuerza social, reconociendo que la sociedad no puede dejar que los individuos sigan su curso al capricho de sus propios intereses, ya que "interviene activamente para regular este curso según sus necesidades" (DURKHEIM, 1996, p. 400). Como se verá más adelante al comparar su concepción con la de Van Gennep, Durkheim no se ciñe a los márgenes o a la posición relativa en un sistema de categorías, y aunque se refiere al pasaje como *metamorfosis* (DURKHEIM, id., p. 22), le preocupa

³⁷ Existen, por supuesto, varios problemas prácticos con esta forma de entender el ritual. El más obvio es que no hay garantía de que la gente experimente realmente los rituales de la misma manera, lo que significa una experiencia vacía, aburrida y estereotipada. Quizá lo más importante sea que esta noción de ritual establece muchos límites a los tipos de acciones que podríamos considerar que tienen un significado sagrado en la actualidad. Si pensamos únicamente en términos de los rituales distintivos y altamente estructurados que Durkheim describió, nuestra atención se dirigirá naturalmente a acontecimientos como coronaciones, funerales y otras ceremonias públicas. Pero la acción pública que evoca lo sagrado adopta hoy una variedad mucho más amplia de formas.

teorizar desde un horizonte (también podríamos pensar en una hoja de ruta) de secuencias duales y ejes polares que hacen del ritual una llamada al orden, una transformación *totius substantiae* del individuo hacia lo sagrado.

Esta interpretación, que encuentra su apoyo en la educación doméstica, las divisiones sociales y la injerencia religiosa, también puede encontrarse en los escritos de Mauss y Radcliffe-Brown, principales herederos de la perspectiva durkheimiana de análisis de los rituales.

Al igual que Durkheim, Mauss dedicó parte de su obra al estudio de fenómenos religiosos, como el sacrificio (MAUSS, 2005 [1899]) y el totemismo (MAUSS, id. [1903]), lo que explica tanto su adhesión a la idea de que "el estado del individuo está siempre condicionado por el estado de la sociedad" (MAUSS, 2003, p. 64), como su definición de los ritos como "actos tradicionales efectivos que tratan de las llamadas cosas sagradas" (MAUSS, 2005 [1909], p. 269). Sin embargo, hay una desviación en su análisis que merece atención.

Aunque reconoce que lo sagrado tiene un papel especial en la comprensión de los ritos religiosos, Mauss no centra su atención en su polarización con lo profano, ni mucho menos en la idea de que la creencia en esta dicotomía sea la "fuerza" movilizadora y la fuente de la eficacia de los ritos. De hecho, desde su ensayo sobre el sacrificio -que quizá sea el más durkheimiano de sus textos sobre el ritual-, Mauss se preocupa por demostrar que el poder del rito reside en la experiencia ritual y no en la expectativa de consagración que suscita:

[...] contrariamente a lo que cree [Robertson] Smith, la víctima no llega necesariamente al sacrificio con una naturaleza religiosa, acabada y definida; es el propio sacrificio el que se la confiere. [...] El

rito pone en movimiento todas las cosas sagradas a las que se dirige
(MAUSS, 2005, p. 223-4).

Sin embargo, para expresar este concepto, Mauss amplió su comprensión de lo sagrado utilizando la noción de *mana* (expresión de origen melanesio), que en textos posteriores será su herramienta para explicar los fenómenos mágicos, pero que también le sirve para expresar su centralidad como poder inmanente, una especie de "virtud espiritual" de la acción simbólica, cuyo misterioso lenguaje, como dirá Lévi-Strauss, el conocimiento científico no puede explicar.³⁸

Utilizando las enseñanzas del artículo sobre las "formas primitivas de clasificación" (2005 [1903]), escrito en colaboración con Durkheim, Mauss observa que, a diferencia de lo que ocurre en la religión, en la magia los ritos son capaces de producir "algo más" que convenciones. Por su naturaleza creadora, el poder que contienen es, por tanto, del mismo orden que lo sagrado: una especie de categoría del pensamiento colectivo que fundamenta sus juicios, que impone una clasificación de las cosas, separando unas, uniendo otras, estableciendo líneas de influencia o límites de aislamiento de la realidad ordinaria. Su diferencia, sin embargo, radica en el valor inherente que imbuye, ya sea como cualidad, actividad o estado. En otras palabras, *el maná* es el poder contenido en las personas, las cosas y las ideas, sagradas o profanas, pero que depende de un agente dotado de la competencia para ponerlo en marcha -lo que puede hacer el propio sujeto o terceros-, de un medio capaz de transmitir su significado (códigos de habla y acción) y de una finalidad (conciencia del fin que se persigue para que la acción produzca su

³⁸ En su estudio sobre la oración, Mauss se refiere a este poder para clasificar el tipo de eficacia contenida en la oración, mientras que en el Ensayo sobre el don este poder (un "poder espiritual") es responsable del sistema de plazos que rodea las transacciones económicas y jurídicas, especialmente en los ritos matrimoniales. Cuando escribe sobre "La expresión obligatoria de los sentimientos" identifica los elementos que aseguran su expresión. Sin embargo, es en su Teoría General de la Magia donde la comprensión de este fenómeno se vuelve más esclarecedora.

eficacia). Es la "fuerza del rito" y lo que le permite transformar a su *paciente* (MAUSS, 2003, p. 145) .³⁹

Al igual que Mauss, Radcliffe-Brown consideró más útil estudiar los ritos como expresiones simbólicas, tratando de descubrir sus significados, no a partir del origen de las costumbres o instituciones, sino a través de leyes o principios generales cuya acción continua habría dado lugar a las formas de las sociedades pasadas y presentes (MELATTI, 1995, p. 19). Hereda así buena parte de la base teórica de Durkheim, sin que ello signifique una adhesión completa a su interpretación de los ritos.

A partir de su definición de "(estructura) social" como red de relaciones sociales⁴⁰ (persona a persona) y de su interés en estudiar los "procesos de la vida social" (RADCLIFFE-BROWN, 2013, p. 12-13), entiende los ritos como sistemas simbólicos cuyo lenguaje es responsable de "contener, mantener y transmitir, de generación en generación, sentimientos de los que depende la constitución de la sociedad" (op. cit., p. 143). Responsable de la creación del término "valor ritual"⁴¹, Radcliffe-Brown llega a esta conclusión a través de su estudio del totemismo, indicando que existe una relación ritual siempre que el valor atribuido a un objeto lleva a la sociedad a imponer una determinada actitud a sus miembros, "una actitud que implica un cierto grado de respeto

³⁹ No es descabellado considerar que el espíritu de este pensamiento es caro a las ciencias sociales. Basta recordar que, por analogía, la teoría de la plusvalía es también una teoría del ritual de la acumulación capitalista (aunque Marx la llamara "Ley General"). Esto se debe a que, como fuente de plusvalía, la fuerza de trabajo es del mismo orden de significación que el maná, lo que en una fórmula simplificada (e inspirada en el cálculo marxista de la tasa de plusvalía) daría como resultado $s - r - s'$, donde s es el sujeto original (o paciente del rito antes del rito), r corresponde a la experiencia ritual y s' al sujeto final, es decir, el sujeto más los poderes emanados de la experiencia ritual. (Para comprender mejor esta analogía, sugiero leer y comparar las secuencias contenidas en la descomposición del capital utilizada por Marx en el capítulo VII de El Capital, con las secuencias ceremoniales del kula descritas por Malinowski, y el potlatch descrito por el propio Mauss. También llamaría la atención sobre el ensayo crítico de Montero (2017) sobre el texto "El origen de los poderes mágicos" en el que el autor discute la relación entre los sistemas rituales y el poder mágico).

⁴⁰ El concepto de relación social es indispensable para la concepción que Radcliffe-Brown tiene del ritual. Según él, se trata de la "forma más elemental de solidaridad social" (RADCLIFFE-BROWN, 2013, p. 178), ya que consiste en el interés común de dos personas por producir un determinado resultado y cooperar para ello. Cuando el objeto de este interés implica sentimientos y comportamientos socialmente compartidos, se le reconoce un valor social.

⁴¹ Radcliffe-Brown utiliza este término para indicar que un símbolo recurrente en un ciclo de rituales tiene muchas posibilidades de conservar el mismo significado en todos ellos.

expresado en el modo tradicional de comportamiento" (op. cit., p. 113)⁴² . También señala que el "hombre primitivo" se rige por lo que él denomina ley moral o ritual y no por leyes naturales como se pensaba anteriormente.

Sin embargo, aunque el totemismo tiene gran relevancia en su interpretación del ritual, fue su experiencia etnográfica en las islas Andamán, en el golfo de Bengala (India), donde se dedicó a examinar el significado y la función de los ritos y los mitos en el comportamiento social local, así como a elaborar una teoría de la lógica social y simbólica, lo que más influyó en su interpretación del fenómeno .⁴³

En su monografía, Radcliffe-Brown trabajó en gran medida con los rituales de "crisis vitales" -entre ellos los esponsales⁴⁴ -, cuyas secuencias ceremoniales y la dinámica de los ritos de paso estaban vinculadas de forma orgánica a las relaciones sociales y a la estructura de los grupos de linaje⁴⁵ . El impacto de este trabajo se deja sentir sobre todo en su interpretación de los sistemas de parentesco y matrimonio africanos, un estudio en el que el autor trata de demostrar que la estructura de una sociedad puede cambiar con el

⁴² Esta concepción se despliega en lo que el autor denomina la "ley general de la expresión ritual de los valores sociales", donde "todo objeto o hecho que tenga efectos importantes sobre el bienestar (material o espiritual) de una sociedad, o todo lo que signifique o represente alguno de estos objetos o hechos, tiende a convertirse en objeto de un comportamiento ritual" (RADCLIFFE-BROWN, 2013, p. 118).

⁴³ Esta perspectiva es más evidente en el capítulo V de su monografía, en el que Radcliffe-Brown se ocupa de mostrar la correspondencia entre las costumbres y creencias y el sistema local de sentimientos, que, según él, afecta a la forma en que está constituida la sociedad andamanesa. En sus propias palabras: "Es un intento de descubrir las conexiones necesarias entre los diferentes caracteres de una sociedad tal como existen en la actualidad" (RADCLIFFE-BROWN, 1922. p. 236, traducción mía).

⁴⁴ En su etnografía, Radcliffe-Brown señala que las principales expresiones del sentimiento andamanés son el llanto y el abrazo. Durante los ritos nupciales, por ejemplo, el llanto es la expresión del sentimiento de pérdida por parte de los familiares de los novios, mientras que el abrazo es su principal expresión ceremonial: "La característica principal [del compromiso] es que los novios están obligados a abrazarse públicamente. En Andamán del Norte, el abrazo se hace gradualmente, por etapas, siendo cada etapa más íntima que la anterior. Al principio, los dos se sientan uno al lado del otro, luego se rodean con los brazos y, por último, se hace que el novio se siente en el regazo de la novia" (RADCLIFFE-BROWN, op. cit., p. 236).

⁴⁵ Esta perspectiva fue incorporada por Gregory Bateson en su descripción del ceremonial *naven*, un ritual de inversión en el que las personas vestían las ropas del sexo opuesto para burlarse de su comportamiento. Entendiendo que funcionaba para la cohesión social de la sociedad yatmul, la conducta realizada durante su ritualización era la ocasión de intercambios totalmente situacionales, flujos de objetos y mensajes, expectativas económicas y políticas. Bateson, que considera el ritual como un aspecto de la cultura inseparable de otras entidades, se preocupaba por analizar actos concretos (gestos, elocuciones) que funcionaban como signos y, al igual que Lévi-Strauss, relaciones entre lugares clasificatorios, más que entre individuos. La función del *naven* era por tanto sistémica, ya que servía para activar y acentuar las relaciones de alianza (matrimonio) entre grupos patrilineales, marcando una articulación que se deshilaría entre subgrupos a lo largo de las generaciones.

tiempo, pero los mecanismos básicos en los que se basan sus rituales pueden permanecer constantes durante un periodo corto o largo, lo que para Gluckman es indicativo de su alineamiento con Van Gennep⁴⁶ -aunque no lo mencione en sus trabajos⁴⁷. Radcliffe-Brown también sugiere tres formas de abordar el estudio del ritual: 1) considerar sus propósitos o razones; 2) identificar su significado; y 3) considerar los efectos de los ritos (op. cit. pp. 129-30).

Al igual que Mauss y Radcliffe-Brown, los principios que rigen la línea durkheimiana de análisis de los rituales fueron heredados por Lévi-Strauss, cuya aportación al tema radica precisamente en superar la centralidad que los sentimientos y el misticismo ejercían sobre su enfoque. Abogando por una explicación intelectualista que ve en la oposición entre rito y mito lo mismo que entre vivir y pensar, intenta despojar al ritual de todo lo que se mezcla empíricamente con él para tratarlo "en y por sí mismo" (LÉVI-STRAUSS, 1971: 598).

Para llevar a cabo esta tarea, Lévi-Strauss explica que, desde los evolucionistas, los ritos se han mezclado a menudo con los mitos, lo que suponía reconocer la existencia de toda una "mitología implícita" en ellos. Para comprender los ritos habría que identificar, por

⁴⁶ Esta alineación debe considerarse con cautela, ya que Melati (1995) nos recuerda la notoria afinidad teórica entre Radcliffe-Brown y Durkheim. Sin embargo, cuando se trata de analizar rituales, es sabido que tanto Durkheim como los propios mentores de Radcliffe-Brown se preocuparon por desarrollar sus análisis sobre la base de las "tendencias subyacentes" y las "necesidades sociales" en lugar de identificar el mecanismo por el que tenían lugar. Durkheim, por ejemplo, subrayaba que los ritos religiosos dependían del gregarismo periódico de los individuos en su relación con lo sagrado, mientras que para Radcliffe-Brown las relaciones sociales sólo se observan y sólo podían describirse en relación con la conducta recíproca de las personas en juego. La forma de una estructura social, por tanto, sólo podía analizarse en función de las pautas de conducta seguidas por los individuos y los grupos en su trato mutuo. En este sentido, su punto de vista es similar al de Van Gennep, para quien la sociedad se compone de varias sociedades y el paso del individuo de una a otra depende de su subordinación a la dinámica permanente entre los grupos. Gluckman advierte, sin embargo, que Radcliffe-Brown fue más feliz en su descripción de los mecanismos que Van Gennep, porque este último no tenía una teoría elaborada de la sociedad en términos de la cual pudiera desarrollar la relación entre los ritos de paso y los cambios de estatus social.

⁴⁷ Radcliffe-Brown realizó su estudio de campo de los habitantes de Andamán entre 1906 y 1908 y comenzó a escribir su libro entre 1908 y 1909, por tanto antes de que se publicara *Les Rites de Passage*. La publicación del libro, sin embargo, se retrasó como consecuencia de la Primera Guerra Mundial, pero Gluckman también recuerda que pospuso la publicación por un desacuerdo con Haddon y Rivers, que le pidieron que separara la descripción con comentarios crudos sobre los datos de su análisis. Contrariamente a sus mentores, presentó una descripción con análisis teórico (GLUCKMAN, 1966, p. 13 -14).

tanto, lo que no se dice y el esfuerzo por no decirlo a través de los dos mecanismos estructurales básicos de su funcionamiento, es decir, la fragmentación y la repetición. Ambas operaciones tienen el mismo efecto, según Lévi-Strauss, porque en cierto modo ambas buscan "restaurar la continuidad perdida de lo vivido en el plano mismo del pensamiento". La esencia del rito se entendería así como poseedora de una lógica continuista y obsesiva, una lógica que es la inversa de la practicada por el pensamiento mítico, es decir, como un operador de "discontinuidad", de introducción de combinaciones binarias y de salidas diferenciales en una realidad que primero fue vista como continua.

Lévi-Strauss representa así el último representante de un linaje -aunque menos alineado con él de lo que cabría imaginar- preocupado por demostrar que la función principal de los ritos es regular el comportamiento individual, operando bien a través del imperativo moral-religioso, bien a través de las oposiciones entre sagrado-profano, rito-mito.

Linaje de Van Gennep

Otro linaje o modelo de análisis social basado en los rituales procede de la obra de Arnold Van Gennep, alemán afincado en Francia, que fue uno de los primeros autores en liberarse de las ataduras de la religión y la psicología individual y dedicarse al estudio del ritual, proponiendo una clasificación según el papel y la dinámica de cambio que desempeña en la sociedad. Su originalidad reside en reconocer en el ritual el método de trabajo a través del cual se analizan sociológicamente las dinámicas sociales, lo que se oponía frontalmente a las especulaciones fisiológicas e intelectualistas de la escuela evolucionista, a la que criticaba por la tesis de que la discontinuidad y la universalidad del ciclo biológico humano eran las responsables de ordenar, según una

secuencia prescrita, cada una de las secuencias de actos que caracterizan la acción humana.

Esta postura, ante todo epistémica y metodológica, refleja también la alineación de Van Gennep con el cambio de paradigma hermenéutico al que se enfrentan las ciencias sociales en el contexto de su obra, así como las tensiones entre él y Durkheim que, a pesar de ser protagonistas de este movimiento, diferían teórica e ideológicamente en cuanto a su comprensión de la sociedad y la interpretación de los rituales .⁴⁸

En dirección opuesta a Durkheim, para quien los rituales expresan la solidaridad existente entre los miembros de una comunidad, Van Gennep postula que son la expresión de la dinámica social, lo que le lleva a desarrollar el concepto de rito de paso en su concepción de la sociedad. Para él, una sociedad se divide en sociedades, es decir, grupos a los que la pertenencia del individuo está marcada por cambios de estado y de forma, cambio que implica siempre un cambio de espacio a lo largo de su desarrollo biológico. Estos cambios se rigen por las fases de separación, margen o liminalidad y reagrupación.

Según Roberto DaMatta, cuya introducción a la edición brasileña de *Rites of Passage* se une a la de Gluckman (1966) como una de las mejores reseñas de la contribución de Van Gennep a la antropología moderna, el gran descubrimiento de Van Gennep es que los ritos tienen fases invariables, que cambian según el tipo de transición que el grupo quiera realizar⁴⁹ . Su perspectiva es, por tanto, dinámica y estructural, basada en principios combinatorios, de los que la necesidad de incorporar valores dados por la comparación, el contraste y la contradicción le llevan a interpretar el rito como "una

⁴⁸ Estos desacuerdos adoptaron al principio la forma de revisiones y críticas recíprocas, pero se fueron acentuando progresivamente a medida que van Gennep se alejaba de los principios establecidos en *L'Année Sociologique*, del que Durkheim era fundador y editor. Según Zumwalt (1982), esta divergencia también implicó a Mauss en el debate sobre el totemismo y repercutió en el aislamiento con que se trató la obra de van Gennep en Francia.

⁴⁹ Este punto de vista fue subrayado por DaMatta en su presentación de la obra de Van Gennep (VAN GENNEP, 2011, p. 15-6).

especie de costura simbólica entre estos diferentes dominios de la sociedad" (CAVALCANTI, 1998, p. 61).

Aunque prometedora, esta perspectiva teórica permaneció ignorada hasta la década de 1960, cuando el objetivo de insertar el ritual en el examen de los sistemas sociales llevó a Max Gluckman a incorporarlo en sus estudios sobre los ritos de rebelión en el sur de África. Esta incorporación, sin embargo, fue precedida por la crítica de que Van Gennep no había desarrollado una teoría adecuada para estudiar los rituales y, por lo tanto, "era incapaz de desarrollar implicaciones que él mismo había advertido" (GLUCKMAN, 1966).

En su etnografía de las ceremonias *nomkubulwana*, practicada entre los zulúes, e *incwala*, entre los suazis, Gluckman demuestra que los rituales de rebelión resultantes del intercambio de papeles sociales entre mujeres y hombres y príncipes y reyes, respectivamente, se configuraban como una "protesta institucional" destinada a desenmascarar el orden social y renovar la unidad de los sistemas sociales. Gluckman amplía así el papel del ritual como objeto de análisis, subrayando que todo sistema social es un campo de tensiones, ambivalencias, cooperaciones y luchas, a través del cual el ritual es una forma de expresar su funcionamiento.

Inspirado por Van Gennep, Gluckman intentó defender el uso del término "ceremonia", pero su iniciativa no tuvo éxito debido a la multiplicidad de clasificaciones que esto generó. Sus aportaciones, sin embargo, fueron retomadas por Victor Turner, sin duda el principal exponente de esta línea de investigación. Considerado uno de los especialistas más respetados en el análisis de los rituales desde la década de 1970, Turner llevó a cabo sus investigaciones de campo entre los ndembu de la antigua Rodesia (actual Zimbabue), donde retomó la noción de estatus como algo que se extiende más allá de la condición social y la posición, para abarcar los estados del ser (mental, sentimental y

afectivo) como creaciones culturales. Para ello utilizó el concepto de liminalidad y la relación que establece entre estructura, ritual y símbolo.

En cuanto a la estructura, Turner aclara en su *Ritual Process* que se trata de un conjunto de instituciones especializadas y mutuamente dependientes, cuya organización está dada por la localización de estados y posiciones de los actores, mientras que el ritual corresponde a la "reevaluación periódica de los términos en que los hombres de una cultura particular deben interactuar si ha de haber algún tipo de vida social coherente" (TURNER, 1981) como una manifestación religiosa vinculada a cierto grado de sacralización -en el sentido amplio del término- cuyo comportamiento está asociado a las transiciones sociales y a la reelaboración y relativización del espacio y del tiempo. En esta configuración, la perspectiva turneriana de la sociedad es la de una "estructura de posiciones" donde el período de margen o "liminalidad" debe ser visto como una situación interestructural cuyo atributo es la transición entre condiciones (identidades) relativamente fijas y estables, tal como fue descrito por Van Gennep con respecto a la fase de margen en los ritos de pasaje, y por el propio Turner en sus estudios sobre los Ndembu (TURNER, 2005) .⁵⁰

Al tomar los ritos de paso como base de su concepción del ritual, Turner es responsable, según DaMatta (2000), de discernir dos de sus tendencias: 1) como respuesta adaptativa obligatoria cuando los individuos se ven obligados a cambiar su posición dentro de un sistema; y 2) como dramatización de valores, axiomas, conflictos y contradicciones

⁵⁰ En este estudio, cuya investigación de campo tuvo lugar entre 1950 y 1954, Turner muestra que le preocupa más directamente el mecanismo real de los rituales de iniciación a la luz de la liminalidad, por lo que analiza detalladamente el "significado" contenido en el *isoma*, una forma de culto curativo que sirve para restablecer la fertilidad de una mujer en deuda con sus antepasados femeninos, y en el *wubwang'u*, realizado para fortalecer a una mujer que espera o ya ha tenido hijos gemelos. En ambos rituales hay un conjunto de objetos y cualidades simbólicas clave (colores, por ejemplo) que se repiten sistemáticamente en los actos y escenas rituales. Cada objeto o cualidad simbólica tiene un amplio abanico de significados, desde fisiológicos y psicológicos hasta sociales y abstractos. También en esta ocasión aclara que, aunque existen en todas las sociedades, los rituales tienden a alcanzar su máxima expresión en las sociedades de pequeña escala, donde el cambio está estrechamente correlacionado con los ciclos naturales y los ritmos biológicos, mucho más que con las innovaciones tecnológicas presentes en las sociedades más complejas.

sociales cuya "licencia ritual" se opone a las normas y prescripciones legales ordinarias (DAMATTA, 2000, p. 12). Segmentado en "fases" o "etapas", el ritual también comprende una serie de unidades dramáticas, que Turner denomina símbolos rituales⁵¹. Su expresión a través de "episodios", "acciones" y "gestos" estilizados va acompañada de comportamientos verbales como oraciones, palabras de consagración, bendiciones o advertencias. Considerados por Turner como la unidad más pequeña del ritual, estos símbolos constituyen códigos, es decir, una fuerza activa en el contexto de un campo de acciones sociales (1981).⁵²

Para comprender el ritual es necesario, por tanto, descomponer estos símbolos, ya que son los responsables de expresar los significados contenidos en la acción⁵³ (TURNER, 2008, p. 49). Turner recomienda que esa descomposición se realice distinguiendo el símbolo en tres niveles o campos de significado: 1) el nivel de interpretación nativa (significado exegético), dado por los propios informantes a partir de preguntas formuladas por el observador; 2) el significado operacional, dado al observar lo que los agentes hacen con ellos y no sólo lo que dicen sobre ellos; y 3) el significado posicional, dado por su relación con otros símbolos en una totalidad, cuyos elementos adquieren su significado a partir del sistema como un todo. Peirano observa que, al sugerir esa ruptura, Turner entregaba a los descendientes de ese linaje interpretativo el fin de la teorización que tenía en cuenta la presencia de seres sobrenaturales en la definición del ritual (PEIRANO, 2003).

⁵¹ La concepción que Turner tiene de los símbolos deriva de la simbolización onírica de Freud. Contemporáneo de Leach, considera que los símbolos condensan la información y la unen en un único campo cognitivo y afectivo, además de ser responsables de procesos que implican cambios en las relaciones sociales. En *Symbolic Studies* también aprovecha para afirmar que los símbolos son multivocales, manipulables y ambiguos precisamente porque inicialmente se localizan en sistemas y se clasifican u organizan de forma regular y ordenada (TURNER, 1975).

⁵² Turner subraya que los símbolos rituales de cada sociedad constituyen un código único y cada sociedad proporciona un sistema de explicación (clave o manojo de claves) para interpretarlo. Estos sistemas incluyen: teología, dogma, doctrina, mitología, cosmología, alegoría, parábolas, historia o pseudohistoria y exégesis (o hermenéutica) (TURNER, 1981).

⁵³ Es esta concepción la que sitúa a Turner en las antípodas de Lévi-Strauss. Según Peirano, mientras él cree que los ritos son la vía de acceso a la estructura de la sociedad, Lévi-Strauss sólo ve en la propia exégesis del ritual (tan fundamental para Victor Turner) una parte de la mitología que informa el ritual.

La principal crítica a la perspectiva inaugurada por Van Gennep y ampliada por Turner en lo que se refiere a la teorización del ritual la realiza Bourdieu (2008), quien, en lugar de ritos de paso, defiende el concepto de "ritos de institución". Según Bourdieu, el énfasis temporal en la idea de pasaje oculta el papel de la línea, es decir, la separación que existe entre los que ya han pasado por el rito y los que no, estableciendo así una diferencia duradera entre los que sí y los que no se han visto afectados por él.

Bourdieu habla de un acto de magia social para explicar que, al exponer las líneas que separan las divisiones y jerarquías sociales, los ritos crean y explotan las diferencias *ex nihilo* al notificar a los sujetos su identidad. Para Bourdieu, la fórmula "conviértete en lo que eres" subyace a la eficacia simbólica de todos los ritos de institución, ya que inviste a los sujetos y a los grupos sociales con la creencia en signos y símbolos distintivos cuyo efecto práctico es reconocer los límites arbitrarios del orden social como legítimos y naturales.

Al igual que Lévi-Strauss puede encontrarse al final del linaje inaugurado por Durkheim, es posible afirmar que Bourdieu ocupa la última etapa de las cuestiones teóricas planteadas por Van Gennep, especialmente en lo que respecta al predominio de las relaciones estructurales en las interpretaciones relativas al estudio de los rituales.

El linaje de Malinowski

A pesar de la importancia que puede atribuirse a la influencia teórica y metodológica ejercida por Van Gennep y Durkheim y sus herederos intelectuales sobre la teoría de los rituales y la propia antropología, un tercer linaje de investigadores debe su reflexión a la forma original en que Malinowski retrató el tema. Me refiero más concretamente a Edmund Leach, Stanley Tambiah, Martine Segalen y Mariza Peirano.

La visión que Malinowski tiene del ritual procede de su interpretación de la magia, a la que se refiere en *Magia, ciencia y religión* (1948) como el poder psicofisiológico nacido de la creencia en la eficacia práctica y positiva de imágenes, palabras y actos de comportamiento ante las incertidumbres o amenazas de la naturaleza que producen fuertes experiencias emocionales. Pero su aportación más original sobre el tema se encuentra en *Jardines de coral* (1935), donde esboza tanto su teoría etnográfica del lenguaje como el lenguaje ritual de la magia.

Considerando el lenguaje como "instrumento de" o "estímulo para la acción", Malinowski estudia la dinámica de las palabras mágicas, mostrando que su uso está moldeado por la acción ritual que, a su vez, influye en el comportamiento, el vocabulario y las relaciones sociales. Este dinamismo se expresa de dos maneras. En la primera de ellas, Malinowski llama la atención sobre el poder creativo de las palabras cuando los usos sagrados o las fórmulas mágicas ponen en marcha poderes sobrenaturales e invocan sanciones sociales, como ocurre en los pronunciamientos de un dirigente político, en las palabras de un sacerdote durante la Eucaristía o en los votos matrimoniales. En su etnografía de los trobriandeses, esta cualidad es la responsable de consolidar la autoridad moral de los jardineros del coro.

El segundo modo refleja los efectos pragmáticos directos ("eficacia pragmática") a los que se refiere Malinowski para indicar que las palabras utilizadas en un ritual modifican el curso de los acontecimientos cuando vinculan a los sujetos a su elocución. Como todas las formas de lenguaje, por tanto, las palabras empleadas en magia deben entenderse como "actos verbales", cuya función es producir efectos rituales prácticos.

Malinowski llegó a esta conclusión creyendo que el lenguaje daba al hombre una sensación de poder sobre su entorno. El verdadero hecho lingüístico, por tanto, es el habla en su contexto, entendido en sentido amplio, es decir, como experiencia activa de

la realidad a la que pertenece el discurso y como respuesta cultural producida por la formación o la educación. Esto implica no sólo tomar nota de las palabras, sino también de las actividades corporales, las expresiones faciales y los gestos, las relaciones entre los interlocutores presentes y el propio entorno en el que se pronunciaron para comprender su finalidad.

Sin embargo, Malinowski no distinguía entre "langue" y "parole", por lo que confundía el contexto de la situación con otros niveles de análisis lingüístico. También veía el lenguaje mágico como un producto de las limitaciones del pensamiento cuya racionalidad pragmática no era más que una simple respuesta a las emociones humanas. Además, la traducción palabra por palabra le impedía comprenderlas en sus propios términos, lo que le llevaba a creer que el lenguaje mágico funcionaba de forma diferente al habla ordinaria.

La visión de Malinowski fue retomada por Leach quien, al escribir sobre los rituales (LEACH, 1996 [1954])⁵⁴ y los tipos de comportamiento que podrían denominarse simbólicos (LEACH, 1983 [1958]), fue elogiado por Turner en su artículo sobre la ritualización (1966), señalando que su análisis era correcto al llamar la atención sobre los símbolos como fuente de almacenamiento y transmisión de información:

Esta es una forma fructífera de acercarse a los datos, y hace tiempo que considero que los símbolos del ritual son, por así decirlo, "unidades de almacenamiento" en las que se reúne la máxima cantidad de información (TURNER, 1981, p. 2).

⁵⁴ En la introducción a su libro sobre sistemas políticos, Kachin Leach define el ritual como una expresión del estatus del individuo como persona social en el sistema estructural en el que se encuentra temporalmente (LEACH, 1996, p. 74).

La simpatía con el texto deriva de la descomposición del símbolo que Leach había realizado de hecho, retomando ideas propuestas originalmente por Malinowski (1935), pero aprovechando también el choque con etólogos y antropólogos "ortodoxos" para subrayar lo que ya había afirmado en su monografía sobre los kachins: "el ritual en su contexto cultural es un modelo de símbolos" (LEACH, 1996, p. 78). 78), por lo que su práctica, como señaló Leach en un texto posterior, "hace hincapié en la acción ordenada por la cultura a través de los antepasados mitológicos -una expresión más analítica para la tradición o la costumbre- con el fin de transmitirnos mensajes colectivos" (LEACH, 1989, p. 62). Esto significa que ninguna acción, ni siquiera la más episódica desde el punto de vista del observador, está exenta de simbolismo ritual, ya que todas están normalizadas según las convenciones del grupo.

Sin embargo, si en Birmania Leach se había dedicado a comprender la estructura social nativa, en este artículo concretamente se ocupa de demostrar que el ritual es un sistema comunicativo cuyas partes verbal y conductual no son separables y que su lenguaje es altamente condensado y redundante, lo que exige del investigador un conocimiento detallado del contexto cultural en el que se desarrolla. Llega a esta conclusión explorando el modo en que los rituales se encargan de transmitir su elaborado corpus de información entre los nativos, incluso en ausencia de documentos escritos o educación formal. En contra de la idea de que el ritual estaba asociado exclusivamente a comportamientos mágicos⁵⁵, según la tipología existente hasta entonces⁵⁶, postula la

⁵⁵ Leach señala que, aunque el ritual es un concepto muy destacado en el discurso antropológico, no existe consenso sobre su significado preciso. No obstante, subraya la idea de que se trata de un comportamiento habitual, casi una forma de discurso, que hace declaraciones sobre las relaciones jerárquicas entre miembros concretos de una misma cultura (véase también BELL, 2009, p. 178).

⁵⁶ Leach señala que los antropólogos de su generación y de la anterior dividieron las acciones sociales en dos grandes clases, a saber: los ritos religiosos como actos sagrados y los actos técnicos que son profanos. Como resultado, reconocieron tres tipos de comportamientos derivados: (1) racionales-técnicos, dirigidos a fines específicos y cuyos resultados son observables de forma estrictamente mecánica, como talar un árbol; (2) comunicativos, comportamientos que forman parte de un sistema de señalización y cuyo objetivo es comunicar información utilizando códigos definidos culturalmente, como estrechar la mano; y (3) mágicos, poderosos en sí mismos y dirigidos a evocar la potencia de poderes ocultos, por ejemplo (un individuo que presta juramento). En esta tipología, sólo el comportamiento mágico se consideraba ritual, mientras que el comportamiento racional-técnico y comunicativo se trataba como "etiqueta ceremonial".

tesis de que, entre estos pueblos, el ritual es un complejo de palabras y acciones cuyas secuencias deben analizarse e interpretarse de forma similar a la gramática en relación con el texto en prosa⁵⁷. Según Leach, a diferencia de lo que ocurre en las sociedades modernas, el lenguaje primitivo condensa la información en unos pocos objetos, estableciendo identidades y clases sólo para aquellos que les resultan significativos. El propósito de ello sería favorecer su incorporación a relatos y rituales que resulten familiares a la generación viva, que así podrá transmitirlos a las siguientes.

Sentando las bases para la interpretación del ritual como un aspecto del comportamiento relacionado con su valor simbólico y no con su utilidad práctica⁵⁸, *Ritualization in man* es, en este sentido, un texto seminal en la teoría del ritual, ya que es a través de él que Leach cuestiona la visión del ritual como una categoría de comportamiento y le permite explorarla más adelante, especialmente en *Culture and Communication* (1989 [1976]), explora el simbolismo y la relacionalidad del ritual, haciendo hincapié en su práctica como una forma de expresar la identidad cultural particular o los valores del actor como persona en un sistema de relaciones "adecuadas" y socialmente aprobadas, de modo que él mismo tiene una dimensión simbólica o ritual. El ritual, desde este punto de vista, no sólo "hace cosas", sino que también transforma a los individuos en personas.⁵⁹

Doce años antes, sin embargo, en su artículo sobre "*Cabellos mágicos*" (LEACH, 1983), donde critica al psicoanálisis por considerar que lo simbólico se oculta en el comportamiento, Leach ya había señalado que el comportamiento podía dividirse en privado, cuando, por su poder psicológico, es capaz de suscitar emociones y alterar el estado del individuo, y público, cuando es un medio de comunicación en el que actor y observador comparten el mismo lenguaje o cultura. Por último, en *Cultura y Comunicación* clasifica los comportamientos en 1) actividades biológicas naturales del cuerpo, 2) acciones técnicas, ya que alteran el estado físico del mundo exterior y 3) acciones expresivas (signos, señales y símbolos), que simplemente dicen algo sobre el estado del mundo tal como existe, o pretenden alterarlo por medios metafísicos, señalando que pasamos la mayor parte de nuestro tiempo interpretando los resultados de acciones de este último tipo (LEACH, 1989, p.13).

⁵⁷ Para Leach, la expresión verbal es tan ritual como los propios rituales. En ella, las palabras se suceden temporalmente en cadenas sintagmáticas de elementos portadores de mensajes sincrónicos que, como cualquier comportamiento, están sujetos a traducción.

⁵⁸ Según Damata en su introducción a la obra de Leach (1983), esta postura corresponde a la afinidad del autor con la noción de "valor ritual" de Radcliffe Brown, en contraposición a la concepción utilitarista presente en el pensamiento de Malinowski.

⁵⁹ Leach se basa en Malinowski para afirmar que el principio de reciprocidad impregna todo comportamiento social y, por tanto, manifiesta la comunicación (LEACH, 1989).

Esta concepción también es compartida por Tambiah, quien, a la luz de la teoría de los actos de habla de Austin (1962) y de su reanálisis de "Jardines de Coral", critica la visión de Malinowski, mostrando que el error en su interpretación de la magia trobriandesa resultó de su insistencia en ignorar el uso de metáforas y metonimias por parte de los interlocutores, lo que le llevó a creer que su lenguaje se reducía a una "expresión espontánea de emoción sin contenido intelectual" (TAMBIAH, 2018, p. 61). Tambiah sugiere que sus rituales deben tratarse, de hecho, como un sistema que combina palabra y obra, lenguaje y acción, que se comprende tomando nota tanto de su "estructura interna" o "semántica del ritual" -es decir, la técnica de la transferencia, la construcción de conjuros, la lógica de la elección de las sustancias utilizadas y la forma en que los dispositivos lingüísticos se sincronizan con los de la acción no verbal en una secuencia estructurada- como de su "estructura externa" o "pragmática", en la que participan los individuos o grupos en pos de sus objetivos institucionales .⁶⁰

La teoría del ritual de Tambiah, sin embargo, es más conocida por su enfoque performativo, según el cual el lenguaje empleado "hace cosas", la multiplicidad de medios en que se repite y escenifica implica diversas modalidades sensoriales a través de las cuales se experimenta y los valores que representan son capaces de transferir prestigio, legitimidad, autoridad, poder y otras formas de capital simbólico a los sujetos. Según Peirano, este enfoque permitió a Tambiah transformar el ritual, de un tema empírico clásico, en una herramienta analítica que no sólo ayuda a comprender el antiguo enigma de la eficacia de los actos sociales, sino que ofrece la posibilidad de profundizar en verdaderas teorías etnográficas (como una "teoría surasiática de la democracia", o una "teoría tailandesa del Estado") (PEIRANO, 2013).

⁶⁰ Esta perspectiva fue denominada por Malinowski "contexto de la situación" y se aplica a la investigación sobre la relación del ritual con otras actividades, en qué contexto y situación se practica y qué consecuencias puede tener para los distintos segmentos del grupo

Sin embargo, el uso de la representación pretende dar cuenta de la eficacia de la acción ritual. Para ello, Tambiah reconoce en los rituales sistemas de comunicación simbólica contruidos culturalmente mediante secuencias y disposiciones de palabras y actos ordenados según patrones de formalidad (convencionalidad), estereotipia (rigidez), condensación (fusión) y redundancia (repetición), como las fórmulas mágicas, las reglas de etiqueta y los partidos de fútbol. Sin embargo, aunque esté rígidamente prescrito, el ritual siempre está vinculado a las reivindicaciones de estatus y a los intereses de los participantes, por lo que siempre está abierto a significados contextuales.

En su reflexión, Tambiah reconoce que esta flexibilidad es responsable de la confusión en la identificación del ritual, que para él se distingue de los acontecimientos cotidianos por la intencionalidad, es decir, por "un orden o procedimiento que los estructura, un sentido de puesta en escena colectiva o comunitaria que es intencional (dedicada a la consecución de un objetivo particular) [...]" (TAMBIAH, 2018, p. 137) y por tener sus reglas procedimentales y secuencias de eventos definidas de antemano. También se pone del lado de la semiótica como corriente de pensamiento para afirmar que los rituales son una elaboración cultural de lo simbólico y se encargan de incorporar y escenificar las cosmologías de la sociedad, así como de perpetuar principios rectores y concepciones que reflejan su creencia en lo sagrado. Como comportamiento estereotipado, ritualizado y convencionalizado, el ritual se construye, por tanto, para expresar y comunicar, y se interpreta públicamente como expresión y comunicación de determinadas actitudes compatibles con una expectativa institucionalizada en curso.

En la misma línea interpretativa, Peirano (2000)⁶¹ y Segalen (2002) clasifican los ritos como dramas sociales fijos, formalizados, expresivos y rutinizados, cuya dimensión simbólica está constituida por tipos de acontecimientos especiales (emblemáticos), más

⁶¹ En su definición encontramos lo que la autora denomina una "definición operativa" de ritual. Para la autora, ninguna definición debe darse *a priori*, de forma rígida: "es necesario que [la definición] sea etnográfica, es decir, aprendida por el investigador sobre el terreno con el grupo que observa".

formalizados y estereotipados, más estables y, por tanto, más susceptibles al análisis de la acción social, cuya codificación en términos nativos, ya sea a través del lenguaje o de comportamientos específicos, se constituye como el bien común de un grupo. Tienen así "un cierto orden que los estructura, un sentido de acontecimiento cuya finalidad es colectiva, una eficacia *sui generis* y una percepción de que son diferentes" (PEIRANO, 2002, p. 8) y deben considerarse "como un conjunto de comportamientos individuales y colectivos relativamente codificados, con soporte corporal (verbal, gestual y postural), carácter repetitivo y fuerte carga simbólica para actores y testigos" (SEGALEN, 2002, p. 32).

El rito, bajo este linaje reflexivo, es por tanto un fenómeno plástico, polisémico, capaz de acomodarse al cambio social en términos de una "economía de la práctica", es decir, de sistemas de acción (colectiva) regulados, codificados y significativos, desarrollados a través de su activación reiterada por comunidades específicas y asociados a sus condiciones de existencia. Su naturaleza performativa, generada por la implicación de distintos agentes en su progresivo perfeccionamiento (posibilitado por la incorporación de algunas de sus normas y procedimientos), les confiere una "lógica interna" que escapa parcialmente a la conciencia de los actores y que moldea el significado de las acciones sociales según sistemas de disposiciones.

Aunque tardía (y por episódica que parezca), la perspectiva abierta por esta visión de los rituales es la que más ha impulsado el desarrollo de trabajos que sólo muy recientemente han devuelto los rituales al horizonte del interés antropológico. El hecho de que este "linaje interpretativo" esté abierto a los intereses de los participantes y preocupado por las "verdaderas teorías etnográficas" y los significados contextuales, como demuestran Peirano y Tambiah, hace sospechar que este impulso resulta de la eficacia que esta interpretación proporciona para abordar la complejidad de los símbolos

que forman el sistema cultural en sociedades complejas, donde la agenda individualista permite a las personas recurrir a los ritos para expresar su identidad. Asimismo, permite distinguir las acciones sociales en función del simbolismo que expresan, lo que pone en tela de juicio tanto la fórmula de transición de estatus sugerida por Van Gennep, ya que en vista de que los "objetivos" ceremoniales -como el matrimonio, el luto, el embarazo, etc. - han dejado de ser la única vía obligatoria o la más adecuada para alcanzar un determinado fin simbólico, los ritos pueden orientar su eficacia hacia otros fines, como la idea durkheimiana de que los individuos se sienten atraídos por el poder de las instituciones para consagrar su existencia social.

Consideraciones finales

Este trabajo, que no pretende ser más que un ensayo aún en construcción, se ha esforzado por presentar al lector lo que considera una genealogía conceptual del ritual. Para ello, ha utilizado la fórmula de los "linajes" sugerida por Peirano (1995) para demostrar que, para analizar este campo, es necesario rastrear su diversidad.

A pesar de eso, el análisis aquí presentado no pretende abarcar toda la producción académica existente, pues dejó fuera, por ejemplo, referencias o consideraciones más profundas de trabajos fundamentales como los de Gregory Bateson, Jack Goody, Richard Schechner, Claude Rivière y, específicamente en el caso brasileño, Thales de Azevedo y Gilberto Velho, que produjeron trabajos relevantes sobre el tema. Por razones de espacio y finalidad, la obra se ocupó mucho más de sentar las bases de una discusión que se desarrollaría en publicaciones posteriores.

Lo más importante es destacar que la investigación antropológica de los rituales no puede ignorar la existencia de una diversidad analítica que acaba influyendo en la selección e interpretación del objeto estudiado. Postulado a partir de la tríada aquí

sugerida, esto significa que al abordar este fenómeno social estamos ante una elección teórica que eventualmente puede excluir a otra.

Mi trabajo, por tanto, es averiguar qué límites y fronteras guían esta elección, así como averiguar, de la forma más satisfactoria posible, si estamos o no ante un verdadero concepto antropológico.

Referencias bibliográficas

ALENCAR, B. **“Noivado e ritos pré-nupciais: um estudo sobre significados, experiências e codificações de uma unidade cultural”**. Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia, Universidade Federal do Pará, Belém, 2019.

ARON, R. **As etapas do pensamento sociológico**. São Paulo: Martins Fontes, 2008

AUSTIN, J. L. **How to do things with words**. Oxford: Clarendon, 1962

SEGALEN, M. **Ritos e rituais contemporâneos**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002.

BELL, C. **Ritual theory, ritual practice**. Oxford: University Press, 2009.

BENVENISTE, É. **Le vocabulaire des institutions indo-européennes**. Vol I - Économie, parenté, société. Paris: Éditions de Minuit, 1969.

BOURDIEU, P. “Os ritos de instituição”. In. **A economia das trocas linguísticas: o que falar quer dizer**. São Paulo: Edusp, 2008, pp. 97-106.

CASTRO, C. **Evolucionismo cultural: textos de Morgan, Tylor e Frazer**. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

CAVALCANTI, M. L. "Cultura e ritual: trajetórias e passagens." In. ROCHA, E. **Cultura e Imaginário**. Rio de Janeiro: Mauad, 1998, p. 59-68.

DAMATTA, R. Individualidade e liminaridade: considerações sobre os ritos de passagem e a modernidade. **Mana**, v. 6, n. 1, p. 7-29, 2000.

DARITY, W. A. (ed.). *International Encyclopedia of the Social Sciences*. Detroit: Macmillan, 2008.

DOUGLAS, M. **Pureza e perigo**. São Paulo: Perspectiva, 1976.

DURKHEIM, E. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Martins, 1996.

FRAZER, J. G. **The Gouden Bough: a study in magic and religion**. New York: Macmillan, 1925.

GLUCKMAN, M. "Les Rites de Passage". In. FORDE, C. D.; FORTES, M. F.; TURNER, Victor (orgs.). **Essays on the ritual of social relations**. Manchester: University Press, 1966, p. 1-52.

GOLDAMAN, M. A construção ritual da pessoa: a possessão no Candomblé. Religião e Sociedade, v. 12, n. 1, p. 40-43, 1985.

GOLDMAN, M. A construção ritual da pessoa: a possessão no Candomblé. **Religião e Sociedade**, v. 12, n. 1, p. 22-54, ago., 1985.

JONES, R. A. Robertson Smith and James Frazer on religion: two traditions in british social anthropology. In. STOCKING JR, G. W. (ed.). **Functionalism historicized: essays on british social anthropology**. Madison: University Press, 1984, p. 31-58.

LEACH, E. R. Ritualization in man: Ritualization in man in relation to conceptual and social development. **Philosophical Transactions of the Royal Society of London**. Series B, v. 251, p. 403–408.

LEACH, E. R. **Sistemas políticos da alta Birmânia**. São Paulo: EDUSP, 1996.

LEACH, E. R. "Cabelo mágico". In. _____ **Edmund Ronald Leach: antropologia**. São Paulo: Ática, 1983, p. 139-169.

LÉVI-STRAUSS, C. **L 'Homme Nu: Mitologiques IV**. Paris: Plon, 1971.

- MALINOWSKI, B. **Coral gardens and their magic: a study of the methods of tilling the soil and of agricultural rites in the trobriand islands**. Vol. 2. London: George Allen & Unwin, 1935.
- MALINOWSKI, B. **Magic, Science and Religion and Other Essays**. Glencoe: The Free Press, 1948.
- MANNHARDT, W. **Antike Wald - und Feldkulte aus nordeuropäischer Überlieferung**. Berlin: Borntraeger, 1877.
- MANNHARDT, W. **Der Baumkultus der Germanen und ihrer Nachbarstämme; mythologische Untersuchungen**. Berlin: Borntraeger, 1875.
- MAUSS, M. **Ensaio de Sociologia**. São Paulo: Perspectiva, 2005.
- MAUSS, M. **Ensaio de Sociologia**. São Paulo: Perspectiva, 2005.
- MAUSS, M. **Marcel Mauss: sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003.
- MELATTI, J. (Org.). **Radcliffe-Brown**. São Paulo: Editora Ática, 1995.
- MELLATI, J. C. “Introdução”. In. ____ (org.). Radcliffe-Brown. São Paulo: Ática, 1995.
- MONTERO, P. Ensaio crítico sobre o Estudo de “A origem dos poderes mágicos...” de Marcel Mauss. In. MAUSS, M. **A origem dos poderes mágicos nas sociedades australianas: estudo analítico e crítico de documentos etnográficos**. São Paulo: EdUSP, 2017.
- PEIRANO, M. “Os antropólogos e suas linhagens”. In. _____. **A favor da etnografia**. Rio de Janeiro: Zahar, 1995, p. 13-30.
- PEIRANO, M. **Os rituais ontem e hoje**. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.
- RADCLIFFE-BROWN, A. R. **Estrutura e função na sociedade primitiva**. Petrópolis: Vozes, 2013.
- RADCLIFFE-BROWN, A. R. **The Andaman Islanders: a study in social anthropology**. Cambridge: Cambridge University Press, 1922.

- RAPPAPORT, R. *Ritual and Religion in the Making of Humanity*. Cambridge: University Press, 1999.
- ROSA, F. D. *Avant Le Rameau d'Or: biographie de Wilhelm Mannhardt, précurseur oublié de James Frazer*. In. LAURIÈRE, C.; ROSA, F. D (eds.). **Bérose: Encyclopédie internationale des histoires de l'anthropologie**. IIAC-LAHIC, 2018, pp. 1-31.
- SMITH, W. R. **Lectures on the Religion of the Semites: First series**. New York: Macmillan, 1927 (1889).
- SMITH, William Robertson. **Lectures on the religion of the Semites - The fundamental institutions**. London: Adam and Charles Black, 1894.
- SYDOW, C. W. **Selected Papers an Folklore**. Copenhagen: Munksgaard, 1948.
- TAMBIAH, S. **Cultura, pensamento e ação social: uma perspectiva antropológica**. Petrópolis: Vozes, 2018.
- TURNER, V. **Drama, campos e metáforas**. Niterói: EdUFF, 2008.
- TURNER, V. **Floresta de símbolos: aspectos do ritual ndembu**. Niterói: EdUFF, 2005.
- TURNER, V. Symbolic studies. **Annual review of anthropology**, v. 4, n. 1, p. 145-161, 1975.
- TURNER, V. **The drums of affliction: a study of religious processes among the Ndembu of Zambia**. Nova York: Cornell University Press, 1981.
- TYBJERG, T. "Wilhelm Mannhardt: A Pioneer in the Study of Rituals." **Scripta Instituti Donneriani Aboensis**, v. 15, p. 27-38, 1993.
- VAN GENNEP, A. **Os ritos de passagem**. Petrópolis: Vozes, 2011.
- ZUMWALT, R. Arnold van Gennep: The Hermit of Bourg-la-Reine. **American Anthropologist**, v. 84, n. 2, p. 299-313, 1982.

Do ritual à festa. Poder, ritual e festividades nos Andes do Sul do Peru⁶²

Fredy Machicao Castañón⁶³

Introdução

Os rituais e festivais são criações culturais que estão conosco desde o início de nossa humanidade, os rituais têm uma função moral de comportamento, sua função é integrar, são regras de conduta que nos dizem como nós, humanos, devemos nos comportar e têm uma forte carga simbólica, e estão inscritas em todas as manifestações sociais. Quanto à festa, é um espaço altamente simbólico, no qual as interações representam muitas relações sociais e interesses socioculturais, mas também tem uma variedade de significados que representam relações econômicas, políticas, religiosas, de poder e status, por exemplo. A antropologia define a cultura como uma entidade em constante movimento. Nossos objetivos são: investigar a relação entre o poder econômico e a conversão de rituais em festivais; compreender a ligação entre política, ritual e festa; analisar a relação entre cultura, ritual e festa. Na tradição antropológica, há uma grande quantidade de pesquisas sobre o tema de rituais e festas, resumiremos alguns antecedentes e orientações teóricas sobre o ritual e para onde estamos indo: a) A perspectiva marxista e os rituais como mediadores ideológicos; b) Mediações cognitivas dos rituais; c) A análise do ritual a partir da teoria estruturalista de Levi-Strauss; d) Cognitivismo; e) Ritual em perspectivas funcionalistas; f) Funcionalismo estrutural e as mediações sociais dos rituais. Com relação ao problema: por que está ocorrendo a transformação das práticas rituais em festivais e sua relação com o poder no sul do

⁶² Traduzido do original “Del ritual a la fiesta. Poder, rito y fiestas en los Andes del sur peruano”. Esta tradução foi realizada no Laboratório de Tradução do Núcleo de Pesquisa em Educação e Cibercultura. O presente texto foi traduzido por Maria Eduarda da Silva Pena, discente do curso técnico integrado em Desenvolvimento de Sistemas, no Instituto Federal do Pará, Campus Belém. Contato: mariasilvapena987@gmail.com

⁶³ Departamento Acadêmico de Antropologia, Faculdade de Antropologia, Universidade Nacional do Centro do Perú, Huancayo-Perú.

Peru? ; Por que o significado das variações de rito para festival tem a ver com poder econômico, religioso, político e social?; Por que os ritos se tornam festivais populares?; Os ritos são rigorosos em sua observância, mas mudam mais cedo ou mais tarde; Por que?; Por que os ritos se tornam festivais nos Andes peruanos e por que eles se vinculam ao poder? Há três razões para essa justificativa: a primeira não poderia deixar de surgir de uma preocupação com a transição das sociedades tradicionais (folclóricas) para as urbanas; a segunda abordagem principal sobre os rituais indígenas, a instrumentalista, deriva do estudo dos “sistemas de cobrança”, tema amplamente discutido e debatido nos termos do estrutural-funcionalismo difundido no México pela Escola de Chicago; A terceira começa⁶⁴ quando se reconhece a existência de significados pré-existent e ocultos nas ações rituais.

Materiais e Métodos

“Propõe-se uma abordagem etnográfica que priorize a construção de dados sobre processos, práticas sociais e interações entre grupos e pessoas, levando em conta o contexto global do cotidiano e os significados que os sujeitos atribuem às suas práticas (Achilli, 2005; Rockwell, 2009). O método etnográfico é reconhecido pela antropologia, e possui forte carga qualitativa, mas não deixa de lado as informações quantitativas, consistindo na descrição de fatos sociais, observação participativa, entrevistas orientadas e reflexividade. Referência empírica: foram estudadas a zona sul e parte do centro do peruano (Puno, Cusco, Ayacucho, Huancavelica, Junín), especificamente com as populações envolvidas em rituais e festas. Estratégias e Técnicas de Pesquisa: observação participativa, entrevista dirigida, levantamento de fontes secundárias, análise de etnografias. Instâncias e indicadores para registro e análise de dados: os rituais realizados pelas populações; as festas das diferentes cidades; as práticas e modalidades

⁶⁴ N.T. Esta expressão é utilizada por povos babilônios.

de interação entre cada uma das organizações; os conteúdos de etnografias e documentos produzidos por organizações não governamentais e estatais; práticas diárias de pessoas envolvidas em rituais e festivais. Cronograma: detalhamos em uma tabela que abrange o período planejado, a sequência ou ordem cronológica das atividades que nos propomos realizar ao longo do processo de investigação e a relação entre as diferentes atividades e momentos da investigação.

Resultados

Os festivais, cerimônias e rituais são eventos celebrados pelas pessoas desde a antiguidade. Eles são feitos por vários motivos e em ocasiões diferentes. É uma prática essencialmente coletiva que é constantemente renovada e revivida pela tradição, oferecendo novos significados ao coletivo social. Os atos comemorativos são múltiplos, geralmente coloridos, alegres e ricos em simbolismo, possuindo várias representações, à paródia, à brincadeira, ao uso recorrente do disfarce, ao mascaramento para sair de si mesmo, inverter a ordem imposta e entrar no universo do sagrado, rompendo com o cotidiano. A festividade e o ritual retornam regularmente, marcando um ritmo social e cultural que coloca em ação a negociação contínua das identidades. A seguir, apresentaremos etnografias nas quais a estrutura e a função do festival podem ser mostradas.

O ritual é a resposta às incertezas com as quais o homem convive. Ele busca respostas, confronta medos, deseja status, poder e reconhecimento. A festa é o espaço onde as pessoas vão em busca de reconhecimento, diversão, para sair do anonimato, para buscar alianças. Na cultura, tudo o que criamos tem antecedentes, hoje nas culturas encontramos inovações, o que aparentemente é uma novidade, mas, para o observador atento, descobriremos que seus antecedentes remontam a milhares de anos e séculos. A

cultura material é onde o progresso, a mudança, a continuidade e a permanência podem ser observados, mas também a cultura imaterial é onde a mudança e a permanência podem ser encontradas. É nesse sentido que nossa pesquisa está comprometida em considerar a mudança de rito para o festival. Nenhuma pesquisa foi feita nesse sentido na região andina do Peru. Os festivais, rituais e cerimônias foram estudados do ponto de vista do folclore, da identidade e do pertencimento étnico. O que fizemos foi investigar os motivos da mudança de um ritual para um festival, quais são os critérios para essa migração. Para isso, resumiremos os exemplos que usamos e, em seguida, apontaremos nossas conclusões.

São quatro exemplos de etnografias coletadas (Juliaca: Machuaychas e Chiñipilcos; Mito: La Huaconada; Ayacucho: Dansack de Tijeras; Cusco: El señor de Qoylloriti), no campo da pesquisa, no qual os seguintes critérios foram considerados: Local, data do calendário, grupo étnico/idioma, locais públicos/privados, características ambientais, cidades vizinhas, formas de chegar à cidade, tipo de festival, duração, atores principais, parentesco, grupo de poder, Apu, participação de gênero, culinária, vestimenta, música/instrumentos, origem, contexto histórico (lendas fundadoras, mitos, contos), lugares sagrados/profanos, cerimônias, ritos, cenários, toponímia, adoração, presença de sacerdotes andinos, fogos de artifício. Juliaca: Nos tempos pré-incas, nas terras altas de Puna, especificamente no que hoje é conhecido como a cidade de Juliaca, havia uma população e, como tal, eles tinham suas próprias tradições e festividades, esse grupo pertence aos quíchuas, Kullacas. Eles tinham seu Apu, que é uma pequena montanha localizada no centro da cidade de Juliaca atualmente. Lá eram realizados rituais para o bom advento do gado e da semeadura. Dois grupos participavam desse ritual, os machuaychas e os chiñipilcos, em o que os moradores chamavam de “el carnaval chico” (o pequeno carnaval) em 20 de janeiro de cada ano. Até meados do século passado, era

possível ver e participar desse ritual, que era muito antigo, antes do amanhecer, o yatiri ou paco local realizava a cerimônia de pagamento ao Apu, os participantes davam presentes, bebiam, dançavam e tocavam música para animar o Apu. Como parte do ritual, no final, os dois grupos se envolviam em uma luta ritual e, no final da briga, eles se abraçavam e continuavam com música, dança e bebida, tudo isso durando algumas horas. Em meados do século passado, a Ordem Franciscana tomou posse da pequena montanha na qual construiu seu convento, privando os habitantes locais de seu Apu protetor. Como diz o ditado, “no hay mal que por bien no venga”, (Há males que vem para o bem). Muito perto da cidade de Juliaca há duas colinas, a Calvario e a Huayna Roque, na primeira os chiñipilcos se estabeleceram e na segunda os machuaychas. Desde aquela época, rituais e cerimônias são realizados para os novos apus. A cidade de Juliaca vem crescendo em população, a migração é muito acentuada e a atividade comercial é o ponto central da vida cotidiana, com relação à atividade de hoje, o festival dura dois dias, há um programa por parte dos grupos, as atividades são realizadas em parte na cidade e em parte nas duas colinas, a missa cristã foi adicionada, o ritual se tornou uma pequena parte do festival, eles dançam, há novos membros nos grupos, eles se inscrevem para contribuir com algo para o ano seguinte, no dia seguinte, a reunião continua em suas instalações institucionais e, em seguida, eles saem para as ruas para dançar até a noite.



Membros da grande família dos chiñipilcos (F.Machicao).

Mito: La Huaconada. Localiza-se no vale de Mantero, no departamento de Junín. Mito é um pequeno vilarejo na margem direita do rio Mantaro, pertencente à província de Concepción. Informações sobre a origem do Huacon podem ser encontradas em vários documentos administrativos, crônicas de conventos e arquivos eclesiásticos. Como menciona Barraza Lescano (2009), “A origem da dança remonta aos tempos pré-hispânicos e está ligada a cerimônias nas quais eram manipuladas máscaras feitas de restos humanos (tipo huayo). O que está claro é que o ritual era dedicado ao culto dos ancestrais fundadores, cuja presença e ajuda eram essenciais para obter chuva e boas colheitas, bem como para legitimar a autoridade de seus descendentes (os governantes locais) e manter o controle social”. Dados arqueológicos e antropológicos indicam a presença do deus Com, que é aquele que faz a terra tremer, o deus dos tremores. Esse ritual de apaziguamento dos movimentos telúricos pelos sacerdotes andinos e o uso de máscaras foi transmitido de geração em geração, quando os espanhóis chegaram e a mobilização da população se estabeleceu no Vale do Mantaro. Esse ritual, com o passar do tempo, tornou-se um festival que inclui dança e trajes, como o conhecemos hoje,

com duração de três a quatro dias, e é apresentado como parte do patrimônio cultural da região e atração para turistas.



O huacon

(<https://www.ccincagarcilaso.gob.pe/peru-patrimonio-del-mundo/la-huaconada-danza-ritual-de-mito/>)

Cusco: O Senhor de Qoylloriti. Qoyllur Riti é uma voz no idioma quíchua que significa “estrela da neve”. Do ponto de vista geográfico, o local de Sinacara, onde ocorre o festival Qoyllur Riti, está sob a jurisdição da comunidade Mawayani, no Distrito de Ocongate, Província de Quispicanchis, Departamento de Cuzco, no sul do Peru. Como Ceruti (2007), “O santuário do Senhor de Qoyllur Riti está localizado na área de Sinacara, aos pés do Colquepuncu; coberto de neve, no coração da cordilheira de Vilcanota, que pertence ao sistema orográfico da Cordilheira Oriental dos Andes. A montanha mais notável da região, o Nevado Ausangate, com 6.384 metros acima do nível do mar, ergue-se a poucos quilômetros do santuário, dominando as alturas da Hoyada de Sinacara e a rota de procissão para a comunidade vizinha de Tayancani”. O festival geralmente ocorre em meados de junho. A data exata varia de ano para ano, de

acordo com o calendário eclesiástico, pois a celebração principal ocorre na terça-feira, que é o 58º dia após o domingo de Páscoa. Os dias centrais do festival são três, embora as atividades rituais durem cerca de uma semana. A festa começa no fim de semana que antecede a celebração cristã mais difundida de Corpus Christi, estendendo-se ininterruptamente até a quarta-feira, véspera de uma importante procissão em homenagem ao corpo de Cristo que ocorre na cidade de Cuzco. O rito começou muito antes da chegada dos espanhóis, os antigos peruanos daquela área tinham o costume de ir fazer o pagamento ao Apu Ausangate, uma tradição costumeira até os dias atuais de pedir ao Apu prosperidade na pecuária, na agricultura e na saúde pessoal e familiar. Quando os espanhóis chegaram, a Igreja Católica começou com a extirpação das idolatrias e a imposição de sua ideologia religiosa pela força, que consistia em destruir, superar e forçar a crença na religião cristã. Diz a lenda que um menino pastor de um lugar próximo ao Apu Ausangate estava pastando e encontrou um menino branco de sua idade, Isso continua por várias semanas, até que o pai do menino andino fica preocupado com o fato de o menino estar tão entusiasmado em ir pastorear o gado, segue-o furtivamente e percebe que ele estava brincando alegremente com o menino branco. O pai, muito assustado, vai e conta ao padre local, os dois vão até a área de pastagem do menino andino e veem as duas crianças brincando. Quando são descobertos, o menino andino morre e o menino branco desaparece. A partir do trabalho do sacerdote diante de seus superiores, eles construirão um pequeno altar para a veneração do menino Jesus. O costume de fazer o pagamento ritual ao Apu se tornará a peregrinação ao senhor ou Taytacha Qoyllur Riti, o ritual consiste em trazer velas e flores e, com o passar do tempo, ele se tornará o conhecido festival de Taytacha Qoyllur Riti.



Senhor de Qoyllur Rit'i (Fotografia de Armando Vega)

Ayacucho: Dansack de Tijeras. Nas comunidades andinas de Ayacucho, Apurímac e Huancavelica, a dança da tesoura é muito apreciada. A dança da tesoura é uma expressão do ritual andina tradicional “de conteúdo essencialmente quíchua e forma principalmente hispânica. A harpa, o violino, a tesoura e os trajes vieram da Espanha. O compromisso sagrado com os Wamanis, chamados colonialmente de “demônios”, é profundamente quíchua” (Núñez, 1990, prólogo). É praticado em festivais de santos padroeiros e cerimônias católicas que ocorrem entre abril e novembro, um período do ano que coincide com os rituais andinos associados à estação seca do calendário agrícola. Na memória dos dançarinos contemporâneos, a ligação entre a dançarina de tesoura e o movimento Taki Onkoy está muito presente; de fato, para muitos, a dança é a personificação da resistência à presença espanhola. Há quem discorde da ideia de que a origem da dança da tesoura esteja relacionada ao Taki Onkoy, argumentando que a origem da dança pode ser o caráter pré-hispânico do “Tusuq” (traduzido como “aquele que dança”) que era considerado sacerdote, professor, sábio e tinha esse papel de intermediário entre os wamanis e os humanos (Arce, 2006, p. 27). De qualquer forma, a

influência da cultura espanhola é algo com que dançarinos, músicos e acadêmicos concordam: a harpa, o violino, a tesoura e o espírito de resistência revelam o encontro dos Andes com a Espanha. A maior parte da pesquisa aponta que a origem dos danzaq é anterior aos espanhóis, que eram personagens que acompanhavam os sacerdotes andinos, que faziam parte do ritual e também mencionaram que era costume dançar nos rituais. A existência ou não de uma relação com o movimento Taki Onqoy é uma questão que persistirá no diálogo diário dos pesquisadores sobre o assunto. Mas está claro que o ritual Danzaq se tornará gradualmente uma dança adotada pelas pessoas dos departamentos do sul e do centro do Peru. A dança da tesoura é uma dança religiosa mágica que representa os espíritos da Pachamama, apus ou divindades ancestrais. O conceito vem do antropólogo e escritor José María Arguedas, que foi um grande estudioso do folclore peruano; ele disseminou essa dança e transformou os danzaq em personagens literários (A agonia de Rasu Ñiti). Muitos dos danzaq podem ser encontrados em festivais de santos padroeiros, desfiles, paradas, Wallpa wajay (quando são três horas da manhã) e canto do galo, festivais agrícolas e religiosos, nos quais eles mostram suas habilidades ao público. O ritual de pagar aos Apus por sua proteção ao longo do tempo e as exigências dos espanhóis para que abandonassem esses costumes permitiram que os habitantes mantivessem a dança em sua memória e hoje ela é representada como um festival nos vilarejos andinos.



Dançarinos de Tijeras (Foto: AGÊNCIA ANDINA/INTERNET)

Discussões

O ritual é a resposta às incertezas com as quais o homem convive. Ele busca respostas, confronta medos, deseja status, poder e reconhecimento. A festa é o espaço onde as pessoas vão em busca de reconhecimento, diversão, para sair do anonimato, para buscar alianças. Na cultura, tudo o que criamos tem antecedentes, hoje, nas culturas, encontramos inovações que aparentemente são uma novidade, mas, aos olhos do bom observador, descobriremos que seus antecedentes remontam a milhares de anos e séculos. A cultura material é onde o progresso, a mudança, a continuidade e a permanência podem ser observados, mas também a cultura imaterial é onde a mudança e a permanência podem ser encontradas. É nesse sentido que nossa pesquisa está comprometida com a mudança de rito para festival. Nenhuma pesquisa foi feita nesse sentido na região andina do Peru. Os festivais, rituais e cerimônias foram estudados do ponto de vista do folclore, da identidade e do pertencimento étnico. O que tentamos fazer foi descobrir por que um ritual se transformou em um festival e quais são os

critérios para essa migração. Para isso, faremos um resumo dos exemplos que usamos e, em seguida, apontaremos nossas descobertas.

Os resultados que podemos elaborar se enquadram em quatro temas recorrentes e relacioná-los às etnografias delineadas: a econômica, religiosa, política e social.

Vamos começar com o tema *economia*. Ao analisar etnografias, pesquisas, artigos sobre o assunto e observações de festivais e rituais nos vilarejos do sul dos Andes peruanos, descobrimos que a atividade econômica é um elemento que está relacionado a outros elementos sociais dos moradores. Embora a estrutura e a função dos rituais permaneçam as mesmas, é na área de pagamento financeiro que as diferenças serão notadas. Uma mesada de uma pessoa que trabalha em uma pequena atividade informal, como um vendedor de sorvete, potes de plástico, etc., não se compara aos gastos de um minerador ou contrabandista informal da Rincona, que gastará uma boa quantia de dinheiro para pagar o Apu. Por outro lado, nos feriados mencionados acima, nenhum deles escapa da presença avassaladora de comerciantes de todos os serviços, transporte, alimentação, bebidas, venda de cobertores, roupas, brinquedos, velas e velas, flores, frutas, telefones celulares, doces, etc. Por exemplo, na festa do Senhor de Qoyllur Riti, a venda de produtos das tradicionais Alasitas Aymara foi incorporada ao comércio durante anos, e todos os produtos são vendidos em miniatura para pagamento ou como lembranças para manter em sua casa como forma de prosperidade. Os espaços rituais não reúnem o número de pessoas que hoje participam dessas festividades, pelo contrário, os rituais buscam ou reúnem espaços privados e ocultos, longe da multidão. Nos outros festivais mencionados, a atividade econômica está presente na forma de venda de bens e objetos, mas o aspecto econômico também é uma maneira de os participantes mostrarem que têm dinheiro, que são pessoas com status econômico elevado e que podem gastar dinheiro sem medida, conforme o espaço festivo permitir, e que esses gastos serão bem

vistos pelos Apu. Quando as pessoas participam de rituais e festas, elas entendem que essa participação exige um gasto econômico, que as vantagens solicitadas aos Apus são catalogadas por elas pelo dinheiro gasto para obtê-las. As bênçãos são precificadas pelo dinheiro gasto ou adquirido na festa. Com relação à política, que é uma esfera da cultura que, como todas as esferas da cultura, está entrelaçada e as pessoas devem buscar os momentos e espaços apropriados para se beneficiar dela. Política, na antropologia, é a forma de chegar ao poder para tomar decisões para o bem-estar dos outros e buscar reconhecimento social. Nas comunidades menores, as decisões são tomadas diariamente, os delegados, representantes e líderes estão procurando espaços para negociar posições e benefícios. Nas festas investigadas, as pessoas que querem se candidatar a cargos políticos veem a festa e os ritos como espaços para encontrar eleitores. Mencionei o compadre Palenque em La Paz, Bolívia, e os irmãos Cáceres em Juliaca, Peru. Eles usaram rituais, cerimônias e festivais como locais ou espaços para encontrar apoio para sua candidatura. Em Juliaca, no dia 20 de janeiro, a festa dos machus e chñis, os candidatos ou aqueles que gostariam de participar das eleições devem se prestar a ser examinados pelo povo, gastar dinheiro, mostrar-se muito condescendentes e fazer algumas promessas. Participar de rituais e festas é buscar relacionamentos, expandir sua rede social e entender as regras do jogo. Os rituais sugeridos para aqueles que desejam participar de disputas políticas, de pequena ou grande magnitude, devem ser em contextos especiais solicitados pelo paqo ou yatiri, mantendo as regras e formas. Assim, perceberemos que os rituais de antigamente cedem, ou melhor, mudam de significado, pois aqueles que foram criados há centenas de anos, devem-se criar outros, mais propícios e apropriados, os antigos devem se tornar festivais, pois já possuem os elementos necessários para isso. A dinâmica da sociedade atual, apesar da existência de vilarejos distantes da urbanidade, faz parte dessa dinâmica

e são eles que a transferem para as áreas rurais para reproduzi-la ou, ao contrário, é necessário continuar com os rituais e as festividades nas áreas rurais, vilarejos e comunidades, para os quais os retornados serão aqueles que trarão a novidade da cidade e a incorporaram à comunidade, imprimindo-lhe a dinâmica da cidade e aguardando o surgimento de novos comportamentos sociais. O acesso ao poder, à política, é algo buscado por muitas pessoas, a academia, os fóruns, os congressos, as oficinas não são para os migrantes do campo para a cidade, é preciso buscar outros espaços que a cultura nos dá, e esses são os festivais e os rituais, pois são bem conhecidos pela população rural, seus símbolos e códigos são mais propícios para lê-los e entendê-los.

Outro aspecto ligado ao processo de mudança do ritual para a festa é a *religião*. A incerteza que as pessoas carregam em sua luta diária com a vida não é suficiente, devemos confiar não apenas no trabalho diário, seja legal ou informal, mas também em santos, apus, virgens, orações, preces e constringências. Nos exemplos usados nesta pesquisa, percebemos que a religião está presente, lado a lado com a política, a economia, a ideologia, as festas, e a devassidão pessoal e grupal. As pessoas vão à festa por fé ou vão encontrá-la. Quanto mais as pessoas se envolverem nos rituais e nas cerimônias para os cristos ou apus, melhor será a realização das petições ou bênçãos. Rituais contados pelos antigos, lendas ou contos, hoje em dia é necessário participar deles, pois são os meios pelos quais você pode conseguir o que está procurando, boa saúde, dinheiro, lealdade, trabalho, prosperidade, etc, o trabalho diário não é suficiente, você precisa de um pouco ou muita ajuda dos santos e apus, e deve participar de rituais e cerimônias para ser bem visto por eles, os doadores de bênçãos. Nos quatro exemplos usados, o aspecto religioso desempenha seu papel, devemos procurar patrocinadores, compadres, irmãos, amigos com a bênção deles, devemos ser recíprocos, devemos ajudar os despossuídos, porque, assim como os ajudamos, eles também nos retribuirão.

É preciso participar dos rituais, pois são eles que selam nossas ações, a festa será para nos encontrarmos. Manuel Marzal mencionou que a festa andina se tornou uma festa sincrética, um pouco andina, rural, tradicional e um pouco urbana, urbana e moderna, mas, apesar disso, a festa e os rituais se movem em todas as direções em que as pessoas se movem. Devemos buscar um selo em nossas ações diárias e a religião nos ajuda a fazer isso, e eles, a igreja, contribuíram muito para a permanência do festival, os moradores acrescentaram rituais de acordo com suas crenças. As mobilidades são elementos naturais da cultura.

E, com relação ao *social*, a festividade e o ritual são assumidos de várias maneiras. Tanto em cidades pequenas quanto nas cidades, os rituais e festivais estão presentes e são usados para trabalho, aniversários, casamento, morte, doença, casa nova, nascimento, quinze anos, batismo, compra de um carro novo, juramento de irmãos, formatura, ingresso na universidade, telhado da casa, padrinho, compadrazgo, amizade e muitas outras coisas nas quais as pessoas encontram benefícios para suas necessidades diárias e futuras. Essa última pandemia mudou nossas vidas, ratificamos certos rituais ou os renovamos. Os relacionamentos entre as pessoas ocorrem em uma variedade de situações e espaços e em diferentes momentos do dia, estamos buscando resolver problemas cotidianos, a pressão é forte e temos que lidar com eles. Uma saída para isso são os rituais, pois eles geram comportamentos e regras para acessarmos o que estamos buscando. Byung Chul Han em seu livro “La desaparición de los rituales: presión para producir” (O desaparecimento dos rituais: pressão para produzir), explica que, em uma sociedade capitalista, você não precisa mais pensar no que vai fazer, o mercado lhe diz que você deve agir automaticamente, você não precisa mais de rituais ou regras para agir ou pensar, a única regra é ir ao mercado e se encher de compras e objetos que você não usará em nossos dias. Na cultura, tudo se move, muda, se transforma e há

continuidade, novas teorias, perspectivas ou abordagens nos levam a pensar ou entender de forma fracionada ou parcial, a cultura precisa ser entendida em sua totalidade, pois os seres humanos funcionam fazendo uso da totalidade cultural. Sua aplicação é prática para os indivíduos, pois as pessoas são animais sociais, precisamos nos conectar com os outros, e as formas e maneiras são dadas a nós pela cultura, por meio de rituais e festivais.

Agradecimentos

O autor agradece aos antropólogos, historiadores e etno-historiadores das universidades de Puno, Arequipa, Cusco, Ayacucho, Lima e Huancayo.

Referências bibliográficas

ACHILI, E. Pesquisa em antropologia social: os desafios da transmissão de uma profissão. Rosario: Laborde, 2005.

ACOSTA, José de. [1590] História Natural e Moral das Índias José Alcina Franch (ed.). 2002.

ARCE S, Manuel. Dança das Tesouras e Violino de Lucanas. Lima: Fundo Editorial PUCP (Instituto de Etnomusicología) , 2006.

AUGE, Marc. **Rumo a uma antropologia dos mundos contemporâneos**. Editora Gedisa. Espanha, 1995.

BARRAZA L. Sergio. Notas históricas-arqueológicas sobre a dança Huacón. **Anthropologica/Ano XXVII**, Nº 27, pp. 93-121, dezembro.

BENEDICT, Ruth. **Homem e cultura**. Buenos Aires: Editora Sudán.

SHAPIRO, Harry (Org.). “O desenvolvimento da cultura”. In.: **Homem, cultura e sociedade**. México: Fundo de Cultura Económica, 1993.

BERTONIO, Ludovico. Vocabulário do idioma aimará, 1612. Cochabamba: Centro de Estudos da Realidade Econômica e Social/Instituto Francês de Estudos Andinos/Museu Nacional de Etnografia e Folclore, 1984.

CANCLINI, García Néstor. Néstor. Nação e cultura. IADAP, 1982a. Quito. Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade, 1989b. México: Grijalbo.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Espanha: Editora Gedisa, 1990.

GODELIER, Maurice. O ideal e o material. Espanha: Taurus, 1990.

CANEPA K. Gisela. Máscara, Transformação e Identidade nos Andes, Festa da Virgem de Carmen Paucartambo-Cuzco. Peru: Fundo Editorial da Pontifícia Universidade Católica do Peru, 1998.

CERNA, Mauricio. Anotações sobre o personagem mítico e ritual chamado Huaccon.. **Anthropía. Revista de Antropología e otras cosas**, Lima: Pontifícia Universidade Católica do Peru, Nº 4, pp. 20-25, 2006.

CERUTI, M. Constanza. Qoyllur Riti: etnografia de uma peregrinação ritual de raízes incas pelas altas montanhas do sul do Peru Scripta Ethnologica. Conselho Nacional de Pesquisa Científica e Técnica Buenos Aires, Argentina, vol. XXIX, pp. 9-35, 2007.

DURÁN, Cinthia. "A dança das tesouras Continuidade dinâmica e a reivindicação da identidade indígena andina/Dança das Tesouras Continuidade dinâmica e recuperação da identidade indígena andina". Independent Study Project (ISP) Collection. 2734, 2017.

DUVIOLS, Pierre. Huari e Ilacuaz: agricultores e pastores: um dualismo pré-hispânico de oposição e complementaridade. **Revista del Museo Nacional**. Vol. 39, pp. 153-191, 1973.

GONZÁLEZ, H. Diego. Vocabulário do idioma geral do Peru chamado Quíchua ou Inca., 1608. Lima: Universidade Nacional Maior de São Marcos, 1989

GUAMAN P. A. Felipe. Nova Coroação e Boa Governança, 1615. 3 volume, Edição de Franklin Pease G.Y. Nº 43. Lima: Fundo de Cultura Econômica.. Madrid: Dastin, S.L. Coleção Crônicas da América, 1993

NUÑEZ, R. Lucy. Los Danzaq. Peru: Museu Nacional da Cultura Peruana, 1990.

ORTIZ, R. Alejandro. De Adeneva a Inkari: uma visão indígena do Peru. Lima:Quadro de Papel: INIDE, 1973.

RAMÓN, P. Tevez.Um Rio Invisível: Ensaio sobre política, conflitos, memória e mobilização indígena no Peru e nos Andes. Lima: Rios Profundos Editores, 2016.

ROCKWHEEL, E. A Experiência etnográfica: história e cultura nos processos educacionais. Buenos Aires: Paidós, 2009.

Del ritual a la fiesta. Poder, rito y fiestas en los Andes del sur peruano

Fredy Machicao Castañón⁶⁵

Introducción

Los rituales y las fiestas son creaciones culturales que nos acompañan desde los albores de nuestra humanidad, el rito tiene una función moral de comportamiento, su función es la de integrar, son reglas de conductas que nos dicen como debemos de comportarnos los humanos y tiene una fuerte carga simbólica, y se inscriben en todas las manifestaciones sociales. En cuanto a la fiesta es un espacio altamente simbólico, donde las interacciones representan muchas relaciones sociales e intereses socioculturales, pero también tienen un variado significado que representan relaciones económicas, políticas, religiosas, poder, estatus, por ejemplo. La antropología define a la cultura como un ente en movimiento constante. Nuestros objetivos son: indagar sobre la relación que existe entre poder económico y la conversión de los ritos en fiestas; conocer la vinculación de lo político con el ritual y la fiesta; analizar la relación que existe entre lo cultural, el ritual y la fiesta. En la tradición antropológica existe un sin número de investigaciones sobre el tema del ritual y la fiesta, resumiremos algunos antecedentes y orientaciones teóricas sobre el ritual y por el cual nos hemos encaminado: a. La perspectiva marxista y los rituales como mediadores ideológicos; b. Las mediaciones cognitivas de los ritos; c. El análisis del ritual desde la teoría estructuralista de Levi- Strauss; d. El cognitivismo; e. El ritual en las perspectivas funcionalistas; f. El estructural funcionalismo y las mediaciones sociales de los ritos.

⁶⁵ Departamento Académico de Antropología, Facultad de Antropología, Universidad Nacional del Centro del Perú, Huancayo-Perú.

Con respecto al problema: ¿por qué se da la transformación de las prácticas rituales a fiestas y su relación con el poder en el Sur Peruano?; ¿Por qué el sentido de las variaciones del rito a fiesta tienen que ver con el poder económico, religioso, político y social?; ¿Por qué los ritos se convierten en fiestas populares?; Los ritos son estrictos en su cumplimiento, pero cambian tarde o temprano ¿por qué?; ¿Por qué los ritos se convierten en fiestas en los Andes peruanos y estas se vinculan con el poder? Al respecto de la justificación diremos tres razones: la primera no podía sino surgir de la preocupación por el tránsito de las sociedades tradicionales (folk) a las urbanas; el segundo gran enfoque sobre los rituales indígenas, el instrumentalista, se deriva del estudio de los "sistemas de cargos", tema ampliamente discutido y debatido en los términos del estructural-funcionalismo difundido en México por la Escuela de Chicago; la tercera da inicio una vez que se reconoce la existencia de significados preexistentes y ocultos en las acciones rituales.

Materiales y Métodos

“Se propone un enfoque etnográfico que prioriza la construcción de datos sobre procesos, prácticas sociales e interacciones entre grupos y personas, atendiendo al contexto global de la vida cotidiana y a los sentidos que los sujetos les otorgan a sus prácticas (Achilli, 2005; Rockwell, 2009). El método etnográfico es reconocido por la antropología, tiene una fuerte carga cualitativa, no por ello de deja la información cuantitativa de lado, consiste en la descripción de los hechos sociales, la observación participante, entrevista dirigida y la reflexividad. Referente empírico: se estudió el espacio del sur y parte del centro peruano (Puno, Cusco, Ayacucho, Huancavelica, Junín), específicamente con las poblaciones involucradas en los rituales y las fiestas. Estrategias y Técnicas de Investigación: observación participante, entrevista dirigida, relevamiento de fuentes secundarias, análisis de etnografías. Instancias e indicadores

para el registro y análisis de datos: los rituales realizados por las poblaciones; las fiestas de los diferentes pueblos; las prácticas y modalidades de interacción entre cada una de las organizaciones; los contenidos de las etnografías y los documentos producidos por organismos no gubernamentales y estatales; prácticas cotidianas de personas involucradas en los rituales y fiestas. Cronograma: detallamos en un cuadro que abarco el período de tiempo previsto, la secuencia u ordenamiento cronológico de las actividades que nos hemos propuesto realizar durante todo el proceso de investigación y la relación entre las diferentes actividades y momentos de la investigación.

Resultados

Las fiestas, ceremonias y los rituales son eventos que han privilegiado los pueblos desde épocas milenarias. Se realizan por muchos motivos y en diferentes ocasiones. Se trata de una práctica esencialmente colectiva avivada por la tradición y renovada de manera permanente, ofreciendo nuevos sentidos al colectivo social. Los actos celebratorios son múltiples, generalmente vistosos, alegres y ricos en simbología, muy prestos a las representaciones, a la parodia, al juego, al uso recurrente del disfraz, el enmascaramiento para salir de sí, invertir el orden impuesto y entrar en el universo de lo sagrado rompiendo con lo cotidiano. La fiesta y el ritual vuelve regularmente marcando un ritmo social y cultural que pone en trabajo la continua negociación de las identidades. A continuación, presentaremos etnografías en las cuales se puede mostrar la estructura y función de la fiesta.

El ritual es la respuesta a las incertidumbres que vive el hombre. Busca respuestas, afrontar temores, desea estatus, poder, reconocimiento. La fiesta es el espacio donde las personas van en busca de reconocimiento, diversión, salir del anonimato, buscar alianzas. En la cultura todo lo que hemos creado tiene antecedentes, hoy en las culturas encontramos innovaciones, que aparentemente es una novedad, pero al ojo del buen

observador vamos a encontrar que sus antecedentes se remontan a miles de años y siglos. La cultura material en ella se puede observar los avances, cambios, continuidades y permanencia, pero también en la cultura inmaterial se encuentran los cambios y permanencias. Es en este sentido en la que está comprometida nuestra investigación al plantearnos el cambio de rito a fiesta. No se ha hecho investigaciones en esa dirección en el área Andina del Perú. La fiesta, ritual y las ceremonias han sido trabajadas desde una óptica relacionada al folclore, identidad y pertenencia étnica. Lo que hemos hecho nosotros es indagar el por qué, del paso de un ritual a una fiesta, cuáles son los criterios de esta migración. Para ello vamos a señalar de manera muy resumida los ejemplos utilizados para luego señalar nuestros hallazgos.

Son cuatro ejemplos de etnografías recogidas (Juliaca: Machuaychas y Chiñipilcos; Mito: La Huaconada; Ayacucho: Dansack de Tijeras; Cusco: El señor de Qoylloriti), en el ámbito de investigación, en las cuales se ha considerado los siguientes criterios: Lugar, fecha de calendario, grupo étnico/idioma, lugares públicos/privados, características medioambientales, pueblos colindantes, formas de llegar al pueblo, tipo de fiesta, duración, actores principales, parentesco, grupo de poder, Apu, participación de género, culinaria, vestimenta, música/instrumentos, Origen, antecedentes históricos (leyendas fundacionales, mitos, cuentos), lugares sagrados/profanos, ceremonias, ritos, escenarios, toponimia, adoración, presencia de curas andinos, juegos pirotécnicos.

Juliaca: En épocas preincas, en el altiplano puneño, específicamente en lo que hoy se conoce como la ciudad de Juliaca, existió una población, como tal tenían sus propias tradiciones y festividades, este grupo pertenece a los quechuas, Kullacas. Tenían su Apu, que es un pequeño monte que está situado en el centro de la ciudad de Juliaca actualmente. En ella se realizaban sus rituales para el buen advenimiento de la ganadería y las siembras. Dos grupos participaban de este ritual, los machuaychas y chiñipilcos en

lo que llamaban los pobladores “el carnaval chico” el 20 de enero de cada año. Hasta mediados del siglo pasado se podía ver y participar de este ritual, en cual muy temprano, antes de la salida del sol, el yatiri o paco del lugar, realizaba la ceremonia del pago al Apu, se hacían los presentes de parte de los participantes, se bebía, bailaba y se tocaba música para alegrar al Apu. Parte del ritual, al finalizar se enfrascaban en una pelea ritual los dos grupos y al culminar la gresca se abrazaban y continuaban con música, baile y bebida, todo esto duraba unas pocas horas. A mediados del siglo pasado, la Orden Franciscana se apoderó del pequeño monte y en el cual construyó su convento despojándoles de su Apu protector a los pobladores del lugar. Como reza el dicho, no hay mal que por bien no venga, muy cerca de la ciudad de Juliaca existen dos cerros, el Calvario y el Huayna Roque, en el primero se instalaron los chiñipilcos y en el segundo los machuaychas. Desde esa época se realizan los rituales, ceremonias para el los nuevos apus. La ciudad de Juliaca ha estado creciendo en población, la migración es muy pronunciada, la actividad comercial es el punto neurálgico del quehacer cotidiano, con referencia a la actividad hoy la fiesta dura dos días, hay una programación de parte de los grupos, las actividades se realizan parte en la ciudad, parte en los dos cerros, se ha agregado la misa cristiana, el ritual ha venido a ser una pequeña parte de la fiesta, toman bailan, hay nuevos integrantes en los grupos, se inscriben para aportar algo para el siguiente año, al día siguiente en su local institucional prosigue la reunión, posteriormente salen a las calles a bailar hasta llegada las horas de la tarde.



Familia extensa integrantes de los chiñipilcos (F.Machicao).

Mito: La Huaconada. Está situada en el valle del Mantero, en el departamento de Junín. Mito es un pequeño pueblo en la margen derecha del río Mantaro, pertenece a la provincia de Concepción. En varios documentos administrativos, crónicas conventuales, archivos eclesiásticos, se ha podido recoger información sobre el origen del Huacon. Como menciona Barraza Lescano (2009), “El origen de la danza se remontaría a tiempos prehispánicos, y se encontraría vinculado a ceremonias en las que se manipulaban máscaras elaboradas a partir de restos humanos (tipo huayo). Lo que sí resulta claro es que el ritual estuvo dedicado al culto de los ancestros fundadores, cuya presencia y ayuda eran fundamentales para obtener lluvias y buenas cosechas, así como para legitimar la autoridad de sus descendientes (los gobernantes locales) y mantener el control social”. Los datos arqueológicos y antropológicos indican la presencia del dios Com, que es el que hace temblar la tierra, dios de los temblores. Este ritual de apaciguar los movimientos telúricos por sacerdotes andinos y utilizando máscaras se fue

transmitiendo de generación en generación, a la llegada de los españoles y la movilización de la población se instaló en el valle del Mantaro. Este ritual con el paso del tiempo se fue convirtiendo en fiesta incluida la danza y la vestimenta, como hoy lo conocemos, dura de tres a cuatro días y es presentada como parte del patrimonio cultural de la zona y atrae a turistas.



El huacon

(<https://www.ccincagarcilaso.gob.pe/peru-patrimonio-del-mundo/la-huaconada-danza-ritual-de-mito/>)

Cusco: El señor de Qoylloriti. Qoyllur Riti es una voz en lengua quechua que significa “estrella de la nieve”. Desde un punto de vista geográfico, el paraje de Sinacara en el que se desarrolla la festividad de Qoyllur Riti queda comprendido dentro de la jurisdicción de la Comunidad de Mawayani, en el Distrito de Ocongate, Provincia de Quispicanchis, Departamento de Cuzco, en el Sur de Perú. Como señala Ceruti (2007), “El santuario del Señor de Qoyllur Riti está ubicado en el paraje Sinacara, al pie del nevado Colquepuncu, en el seno de la Cordillera de Vilcanota, que pertenece al sistema orográfico de la Cordillera Oriental de los Andes. La montaña más destacada de la

región, el Nevado Ausangate, de 6.384 metros sobre el nivel del mar, se yergue a pocos kilómetros del santuario, dominando las alturas de la Hoyada de Sinacara y la ruta procesional hacia la vecina comunidad de Tayancani”. La fiesta tiene lugar habitualmente a mediados del mes de junio. La fecha precisa varía año a año en razón del calendario eclesiástico, puesto que el festejo principal se desarrolla el martes que resulte el quincuagésimo octavo día que sigue al Domingo de Pascua. Los días centrales de la festividad son tres, aunque las actividades rituales se prolongan por espacio de alrededor de una semana. La festividad se inicia durante el fin de semana que precede a la más difundida celebración cristiana del Corpus Christi, extendiéndose ininterrumpidamente hasta el día Miércoles, víspera de una importante procesión que en honor al cuerpo de Cristo se lleva a cabo en la ciudad de Cuzco. El rito empieza mucho antes de la llegada de los españoles, los antiguos peruanos de esa zona tenían la costumbre de ir a hacer pago a el Apu Ausangate, una tradición costumbrista hasta nuestros días para solicitarle al Apu prosperidad en la ganadería, agricultura, salud personal y familiar. A la llegada de los españoles, la iglesia católica, empieza con su extirpación de idolatrías e imponiendo a la fuerza su ideología religiosa, ello consistía en destruir, sobreponerse y obligar la creencia en la religión cristiana. La leyenda consta que un niño pastor de un lugar cerca al Apu Ausangate estaba pasteando y se encuentra con un niño blanco de su edad, y se ponen a jugar, esto se prolonga por varias semanas hasta que el padre del niño andino se preocupa del por qué el niño esta tan entusiasmado en ir a pastear al ganado, lo sigue de manera muy sigilosa y constata que jugaba muy alegremente con el niño blanco. El padre muy asustado va y le cuenta al cura del lugar, los dos van a la zona de pastoreo del niño andino y ven a los dos niños jugando, al ser descubiertos el niño andino muere y el niño blanco desaparece. A partir de la labor del cura frente a sus superiores construirán un pequeño altar para veneración del niño Jesús.

La costumbre de ir hacer el ritual de pago al Apu, se convertirá en la peregrinación al señor o Taytacha Qoyllur Riti, el ritual es llevarle velas y flores y con el pasar del tiempo se convertirá en la conocida fiesta del Taytacha Qoyllur Riti.



Señor de Qoyllur Rit'i (Fotografía de Armando Vega)

Ayacucho: Dansack de Tijeras. En las comunidades andinas de Ayacucho, Apurímac y Huancavelica la danza de las tijeras es bien apreciada. La danza de las tijeras es una expresión ritual tradicional andina “de contenido esencialmente quechua y forma principalmente hispánicas. El arpa, el violín, las tijeras y el vestuario vinieron de España. El compromiso sagrado con los Wamanis, colonialmente llamados “diablos”, es profundamente quechua” (Núñez, 1990, prólogo). Se practica en fiestas patronales y ceremonias católicas que se realizan entre los meses de abril y noviembre, periodo del año que coincide con los rituales andinos asociados a la época seca del calendario agrícola. En la memoria de los danzantes contemporáneos está muy presente el vínculo entre el danzante de tijeras y el movimiento del Taki Onkoy, de hecho, para muchos, el danzante es la personificación de la resistencia ante la presencia española. Hay quienes

discrepan con la idea de que el origen de la danza de tijeras está relacionado al Taki Onkoy, argumentando que el origen del danzaq puede ser el personaje prehispánico del “Tusuq” (se traduce como “el que baila”) que era considerado sacerdote, maestro, sabio, y tenía este papel de intermediario entre wamanis y humanos (Arce, 2006, 27). De todas maneras, la influencia de la cultura española es algo en los que danzantes, músicos y académicos coinciden: el arpa, el violín, las tijeras, y el espíritu de resistencia revelan el encuentro de los andes con España. La mayoría de las investigaciones van a estar señalando que el origen de los danzaq es antes de los españoles, que eran personajes que acompañaban a los sacerdotes andinos, que eran parte del ritual, además mencionarán que era costumbre que en los rituales se baile. Al respecto de que si hay o no hay relación con el movimiento del Taki Onqoy es un tema que persistirá en el diálogo cotidiano de los investigadores sobre el tema. Pero queda claro que el ritual del Danzaq se convertirá poco a poco en una danza asumida por los pobladores de los departamentos del sur y del centro peruano. La danza de las tijeras es un baile mágico religioso que representa a los espíritus de la Pachamama, apus o deidades ancestrales. El concepto deviene del antropólogo y escritor José María Arguedas, el cual fue un gran estudioso del folclore peruano; él difundió esta danza y convirtió a los danzaq en personajes literarios (La agonía de Rasu Ñiti). Muchos de los danzaq se encuentran en fiestas patronales, pasacalles, desfiles, Wallpa wajay (cuando son las tres de la mañana) y canta el gallo, fiestas agrícolas y religiosas, en las cuales muestran sus destrezas ante el público. El ritual de pagar a los Apus para su protección con el transcurrir del tiempo y la exigencia de los españoles para abandonar esas costumbres permitieron que los pobladores guardarán en la memoria la danza y hoy es representado como una fiesta en los pueblos andinos.



Danzantes de Tijeras (Foto: AGENCIA ANDINA/INTERNET)

Discusiones

El ritual es la respuesta a las incertidumbres que vive el hombre. Busca respuestas, afrontar temores, desea estatus, poder, reconocimiento. La fiesta es el espacio donde las personas van en busca de reconocimiento, diversión, salir del anonimato, buscar alianzas. En la cultura todo lo que hemos creado tiene antecedentes, hoy en las culturas encontramos innovaciones, que aparentemente es una novedad, pero al ojo del buen observador vamos a encontrar que sus antecedentes se remontan a miles de años y siglos. La cultura material en ella se puede observar los avances, cambios, continuidades y permanencia, pero también en la cultura inmaterial se encuentran los cambios y permanencias. Es en este sentido en la que está comprometido nuestra investigación al plantearnos el cambio de rito a fiesta. No se ha hecho investigaciones en esa dirección en el área Andina del Perú. La fiesta, ritual y las ceremonias han sido trabajadas desde una óptica relacionada al folclore, identidad y pertenencia étnica. Lo

que hemos tratado de hacer es indagar el por qué, del paso de un ritual a una fiesta, cuáles son los criterios de esta migración. Para ello vamos a señalar de manera muy resumida los ejemplos utilizados para luego señalar nuestros hallazgos.

Los resultados que podemos redactar están dentro de cuatro recurrentes y relacionados temas con las etnografías señaladas, la económica, religiosidad, política y lo social.

Empecemos con el tema de la *economía*. Al analizar las etnografías, investigaciones, artículos sobre el tema y las observaciones de las fiestas y rituales en los pueblos del sur andino peruano, hemos constatado que la actividad económica es un elemento que se relaciona con los demás elementos sociales de los pobladores. Si bien los rituales, en su estructura y función se mantienen, es en la parte del pago económico donde se va a notar las diferencias. Una mesada de una persona que trabaja en una actividad informal pequeña, como un vendedor de helados, vasijas de plástico, etc., no se comparará con el gasto que hace un informal minero de la Rincona o un contrabandista que gastarán de manera onerosa una buena cantidad de plata para el pago al Apu. Por otro lado, en las fiestas mencionadas, ninguna de ellas se escapa de la abrumadora presencia de los comerciantes de todo servicio, transporte, comida, bebidas, venta de frazadas, ropa, juguetes, velas y cirios, flores, frutas, celulares, golosinas, etc. Por ejemplo, en la fiesta del señor de Qoyllur Riti, hace años se ha incorporado en el comercio la venta de productos de las Alasitas de tradición aimara, se hace la venta de todo producto en miniaturas para el pago o para el recuerdo y guardarlo en su hogar como forma de prosperidad. Los espacios rituales no convocan la cantidad de gentes que hoy participan de estas fiestas, por el contrario, los rituales buscan o convocan espacios privados, ocultos, alejados de la multitud. En las otras fiestas mencionadas la actividad económica se hace presente en la forma de venta de artículos y objetos, pero también el aspecto económico es una manera de demostrar de parte de los participantes que tienen dinero,

que son personas con un estatus económico alto y que pueden gastar dinero sin medida, ya que el espacio festivo así lo permite y que ése gasto será bien visto por el Apu. Las personas al participar de los rituales y las fiestas, entienden que esta participación requiere de un gasto económico, que las ventajas solicitadas a los Apus son catalogadas, por ellos, por el gasto de dinero que haces para ellos. Las bendiciones son tasadas por el dinero que se gasta o se adquiere en la fiesta.

Con respecto a la *política*, que es una esfera de la cultura que esta, como todas al interior de la cultura, entrelazadas y las personas deben de buscar los momentos y los espacios adecuados para obtener su beneficio. La política, desde la antropología, es las formas de llegar al poder para poder tomar decisiones para el bienestar de los demás y buscar reconocimiento social. En las comunidades más pequeñas se toman decisiones a diario, los delegados, representantes, líderes están buscando espacios para negociar posiciones y beneficiarse. En las fiestas investigadas las personas que quieren postular a un cargo político ven en la fiesta y los ritos espacios para encontrar votantes. Mencionaré al compadre Palenque en La Paz, Bolivia y a los hermanos Cáceres en Juliaca, Perú. Ellos utilizaron los rituales, ceremonias y fiestas como lugares o espacios para encontrar el apoyo para su candidatura. En Juliaca, en la fiesta del 20 de enero, de los machus y chiñis, los candidatos o los que quisieran participar en las elecciones deben de prestarse a ser auscultados por las gentes, hacer gastos en dinero, mostrarse muy condescendiente y hacer algunas promesas. Participar de rituales y fiestas es buscar relaciones, ampliar su red social y comprender las reglas de juego. Los rituales sugeridos para los que desean participar en contiendas políticas, de pequeña o grande magnitud, deben de ser en contextos especiales que solicita el paqo o el yatiri, manteniendo las reglas y las formas. Así nos daremos cuenta que los rituales de antaño seden el paso, o mejor dicho cambian de sentido, para los que fueron creados cientos

años atrás, hay que crear otros, más propicios y adecuados, los viejos deben de pasar a ser fiestas, porque ya tienen los elementos necesarios para convertirse en ello. La dinámica de la sociedad actual, a pesar de la existencia de poblados alejados de la urbanidad, son partícipes de ésa dinámica y son ellos los que lo trasladan a las zonas rurales para reproducirlo, o por lo contrario, se requiere continuar con los rituales y fiestas en las zonas rurales, poblados y comunidades, para ello los retornantes serán los indicados para traer la novedad de la ciudad e incrustarlo en la comunidad, imprimirle la dinámica citadina y esperar el surgimiento de nuevos comportamientos sociales. El acceso al poder, desde la política, es algo buscado por muchas personas, la academia, los fórums, congresos, talleres no son para los migrantes del campo a la ciudad, hay que buscar otros espacios que te da la cultura, y esas son la fiesta y el ritual, ya que son muy conocidas por las gentes rurales, sus símbolos y códigos son más propicios para leerlos y entenderlos.

Otro de los aspectos vinculado al proceso de cambio del ritual a la fiesta, es la *religión*. La incertidumbre que carga las personas en el diario combate con la vida no lo es suficiente, debemos de echar mano no solo al trabajo cotidiano, sea legal o informal, sino también a los santos, apus, vírgenes, rezos, oraciones y constricciones. En los ejemplos utilizados en esta investigación, nos damos cuenta que la religión está presente, se codea con la política, economía, ideología, fiesta, desenfreno personal y grupal. La gente va a la fiesta por fe o irá para encontrarla. Cuanto más se involucre en los rituales y ceremonias para los cristos o apus, mejor será para alcanzar las peticiones o bendiciones. Rituales que contaban los viejos, las leyendas o cuentos, hoy son necesarios participar en ellos, ya que son los medios por el cual se podrá alcanzar lo buscado, buena salud, dinero, lealtad, trabajo, prosperidad, etc., no es suficiente el trabajo diario, se requiere de un poco o de mucha ayuda de los santos y apus, y hay que

participar de los rituales, ceremonias para ser bien visto por ellos, los dadores de bendiciones. En los cuatro ejemplos utilizados, el aspecto religioso juega su papel, hay que buscar padrinos, compadres, hermanos, amigos con la bendición de ellos, debemos de ser recíprocos, hay que ayudar a los desposeídos, porque, así como se les ayuda a nosotros también nos devolverán. Se debe participar de los rituales porque son ellos los que sellan nuestras acciones, la fiesta será para encontrarnos a nosotros mismos. Manuel Marzal mencionaba que la fiesta andina se volvió una fiesta sincrética, un poco de andino, rural, tradicional y un poco de urbano, ciudadano y moderno, pero a pesar de ello la fiesta y los rituales se mueven en todas las direcciones en el que se mueven las personas. Se debe buscar un sello de nuestras acciones cotidianas y la religión presta su ayuda para hacerlo, además ellos, la iglesia, han contribuido mucho en la permanencia de la fiesta, los pobladores le han agregado los rituales de acuerdo a sus creencias. Las movilidades son elementos naturales de la cultura.

Y, con respecto a lo *social*, la fiesta y el ritual son asumidos de muchas maneras. Tanto en los poblados pequeños como en las ciudades los rituales y las fiestas están presente y son utilizados para el trabajo, cumpleaños, matrimonio, muerte, enfermedad, nueva casa, nacimiento, quince años, bautizo, compra de nuevo carro, hermanos de juramento, graduación, ingreso a la universidad, techado de casa, padrinzago, compadrazgo, amistad y muchas cosas más en las que las personas encontramos beneficios para nuestras necesidades cotidianas y futuras. Esta última pandemia nos ha cambiado la vida, hemos ratificado ciertos rituales o los hemos renovado. Las relaciones entre las personas se dan en una variedad de situaciones y espacios y a diferentes horas del día, estamos buscando resolver problemas cotidianos, la presión es fuerte y hay que lidiar con ellas, un escape para ello son los rituales ya que nos generan comportamiento y reglas para acceder a lo que se busca.

Byung Chul Han en su libro “La desaparición de los rituales: presión para producir”, explica que en una sociedad capitalista ya no se requiere pensar en lo que vas a hacer, el mercado te dice que debes actuar de manera automática, ya no requieres de rituales ni reglas para actuar o pensar, la única regla es ir al mercado y llenarse de comprar y objetos que no lo utilizaremos en nuestros días. En la cultura todo se mueve, cambia, se transforma y hay continuación, las nuevas teorías, perspectivas o enfoques nos llevan a pensar o a entender de manera fraccionada o parcial, la cultura requiere ser entendida en su totalidad ya que el humano funciona haciendo uso de la totalidad cultural. Su aplicación es práctica para los individuos, las personas somos animales sociables, requerimos de enlazarnos con los demás, las formas y las maneras nos los da la cultura, mediante los rituales y las fiestas.

Agradecimientos

El autor reconoce a los antropólogos, historiadores y etnohistoriadores de las universidades de Puno, Arequipa, Cusco, Ayacucho, Lima, Huancayo.

Referencias bibliográficas

Achilli, E. (2005). Investigar en antropología social: los desafíos de transmitir un oficio. Rosario, Editor Laborde.

Acosta, José de. 2002 [1590] Historia Natural y Moral de las Indias. José Alcina Franch (ed.).

Arce Sotelo, Manuel. 2006. Danza de las Tijeras y Violín de Lucanas. Lima: Fondo Editorial PUCP (Instituto de Etnomusicología).

Auge, Marc. 1995. Hacia una antropología de los mundos contemporáneos. Editorial Gedisa. España.

Barraza Lescano, Sergio. 2009. Apuntes histórico-arqueológicos en torno a la danza del Huacón. ANTHROPOLOGICA/AÑO XXVII, N° 27, diciembre, pp. 93-121.

Benedict, Ruth 1967 El hombre y la cultura. Editorial Sudán. Buenos Aires.

1993 El desarrollo de la cultura. En: Hombre, cultura y sociedad. SHAPIRO, Harry (Compilador). Fondo de Cultura Económica. México.

Bertonio, Ludovico. 1984 [1612] Vocabulario de la lengua aymara. Cochabamba: Centro de Estudios de la Realidad Económica y Social/Instituto Francés de Estudios Andinos/Museo Nacional de Etnografía y Folklore.

García Canclini, Néstor. 1982. Nación y cultura. IADAP. Quito. 1989 Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad. Grijalbo. México.

Geertz, Clifford. 1990. La interpretación de las culturas. Gedisa Editorial. España.

Godelier, Maurice. 1990. Lo ideal y lo material. Taurus. España.

Canepa Koch, Gisela. 1998. Máscara, Transformación e Identidad en los Andes, La Fiesta de la Virgen del Carmen Paucartambo-Cuzco. Perú: Pontificia Universidad Católica del Perú Fondo Editorial.

Cerna, Mauricio. 2006 «Anotaciones en torno al personaje mítico y ritual llamado Huaccon». Anthropía. Revista de Antropología y otras cosas, N° 4, pp. 20-25. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Ceruti, María Constanza. 2007. Qoyllur Riti: etnografía de un peregrinaje ritual de raíz incaica por las altas montañas del Sur de Peru Scripta Ethnologica, vol. XXIX, pp. 9-35 Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas Buenos Aires, Argentina.

Durán, Cinthia, 2017. "La Danza de las Tijeras Continuidad Dinámica y Reivindicación de la Identidad Indígena Andina / Dance of the Scissors Dynamic Continuity and Reclamation of Andean Indigenous Identity". Independent Study Project (ISP) Collection. 2734.

Duviols, Pierre. 1973 «Huari y Ilacuz. Agricultores y pastores: un dualismo prehispánico de oposición y complementaridad». Revista del Museo Nacional. Vol. 39, pp. 153-191.

González Holguín, Diego. 1989 [1608] Vocabulario de la lengua general de todo el Peru llamada Quechua o del Inca. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Guaman Poma de Ayala, Felipe. 1993 [1615] Nueva Coronica y Buen Gobierno. 3 tomos. Edición de Franklin Pease G.Y. Lima: Fondo de Cultura Económica. Madrid: Dastin, S.L. Colección Crónicas de América, N° 43.

Núñez Rebaza, Lucy. 1990. Los Danzaq, Peru: Museo Nacional de la Cultura Peruana.

Ortiz Rescaniere, Alejandro. 1973. De Adeneva a Inkari: una vision indígena del Perú. Lima, Retablo de Papel: INIDE.

Ramón, Pajuelo Tevez. 2016. Un Río Invisible: Ensayos sobre política, conflictos, memoria y movilización indígena en el Perú y en los Andes. Lima: Ríos Profundos Editores.

Rockwell, E. (2009). La experiencia etnográfica. Historia y cultura en los procesos educativos. Buenos Aires, Paidós.

Religiosidade e memória: a Floresta Fóssil de Teresina e o desafio da preservação

Anne Kareninne Souza Castelo Branco

Apresentação e objetivos

Ao analisar o contexto do Parque Floresta Fóssil, é comum que as reflexões se concentrem quase que exclusivamente em seu valor ambiental, paisagístico, paleontológico ou arqueológico. No entanto, pouco se discute sobre as manifestações religiosas que também ocorrem nesse espaço, onde se realizam iniciação, ritos de passagem, e encontros dedicados à contemplação da natureza e da beleza, entre outras práticas espirituais.

Diariamente, somos cercados por práticas cotidianas, seja de forma direta ou indireta. Quando pensamos em rituais, estamos nos referindo a interações que, muitas vezes, seguem sequências formais ou informais, mas que sempre merecem respeito. Os rituais, ou práticas religiosas ligadas a alguma denominação, transcendem barreiras políticas, religiosas e sociais em que estão inseridos. Dentro dessas definições, podemos observar tanto suas particularidades quanto suas tradições. Assim, compreendemos que cada grupo social estabelece as motivações de seus próprios ritos, que podem ser marcados por datas especiais, sentimentos de pertencimento ou distanciamento de grupos, ou mesmo pela memória coletiva (Silva, 2018).

O principal objetivo deste trabalho é levantar questões e promover reflexões sobre como as práticas religiosas no Parque Floresta Fóssil são percebidas e como estão sendo impactadas pela revitalização do parque, especialmente com a construção do Museu de Paleontologia. As práticas ritualísticas sofreram alterações em função desse empreendimento? O que acontecerá com essas manifestações quando as obras forem

concluídas? O poder público reconhece que tais práticas também fazem parte do nosso patrimônio cultural e, portanto, devem ser preservadas, em vez de serem eliminadas?

Este estudo destaca a importância de reconhecer outras dimensões patrimoniais e de memória presentes neste contexto. É essencial perceber que o parque oferece muito mais em termos culturais, acessíveis a todos, mas que, devido à falta de informações e divulgação dessas manifestações, correm o risco de desaparecer ou serem transferidas para outros locais. Vale ressaltar que as manifestações religiosas estão intimamente relacionadas aos troncos fósseis presentes no parque, em diálogo constante com o rio e a natureza ao redor.

Para isso, foram adotadas algumas metodologias: visitas técnicas ao local do empreendimento para observar os espaços religiosos estudados; levantamento bibliográfico, utilizando autores como Silva (2018), Carvalho (2014), Alberti (2013), Ferreira (2006), Meihy (2007), entre outros; além de mapeamento utilizando ferramentas como Google Earth para uma análise mais atualizada do espaço do parque. Por fim, foram realizadas entrevistas com pessoas que ou participaram ou presenciaram as manifestações religiosas no Parque Floresta Fóssil de Teresina, como por exemplo, rezas, orações, entrega de oferenda para Iemanjá.

Histórico e contexto sociocultural

O Parque Floresta Fóssil do Rio do Poti, localizado em Teresina, no estado do Piauí, destaca-se não apenas por sua importância ambiental, mas principalmente pelo seu inestimável acervo paleontológico e arqueológico. Este local abriga o único acervo paleontológico do Brasil tombado pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), o que evidencia ainda mais seu valor científico e do patrimônio cultural, a Constituição Federal de 1988 conceitua-o no seu artigo 216, “o patrimônio

cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, a ação, a memória dos diferentes grupos formadores da sociedade...”. Um dos aspectos mais expressivos do parque é a presença de troncos fósseis de árvores que datam de aproximadamente 280 milhões de anos, e encontram-se no contexto do período Permiano. Alguns desses troncos fósseis estão preservados em posição de vida, ou seja, permanecem na mesma posição vertical em que se encontravam quando as árvores estavam vivas, o que é extremamente raro e fornece conhecimentos valiosos sobre o ambiente e as condições geológicas da época em que viveram. Além disso, o parque se diferencia por estar localizado no centro urbano de Teresina, o que facilita o acesso da comunidade e possibilita a conscientização pública sobre a importância da preservação de nosso patrimônio natural e científico, a partir de mais incentivos do poder público.

O parque é palco de diversas reuniões religiosas e cerimônias de caráter sagrado que envolvem rituais e oferendas, destacando-se pela gratidão, respeito ao sagrado, e conexão profunda com a natureza, o rio e o universo. Neste contexto, é importante destacar os conceitos fundamentais das religiões de matriz africana para compreender a relação dos praticantes com este espaço, a floresta e, subsequentemente, a conexão espiritual com os fósseis presentes no parque. Através de relatos orais, é possível entender essas interações simbólicas e a maneira como os elementos naturais, como os fósseis, são incorporados nas práticas religiosas e rituais.

As religiões de matriz africana englobam uma diversidade de sistemas religiosos e práticas espirituais que têm origem nas culturas africanas, trazidas para o Brasil e outras regiões durante o período da escravidão. No Brasil, essas religiões se consolidaram em um cenário de resistência cultural, marcado pelo sincretismo religioso, que incorporou elementos do catolicismo, do espiritismo e de outras tradições (Prandi,

2001; Bastide, 2007). Entre as mais conhecidas estão o Candomblé e a Umbanda, cada uma com suas características e rituais específicos, que refletem a rica diversidade cultural de seus seguidores e que serão abordadas a seguir.

Conceitos fundamentais das religiões de matriz africana

As religiões de matriz africana se destacam pela sua riqueza simbólica e pela complexidade de seus sistemas cosmológicos. Entre os elementos centrais dessas tradições estão os Orixás, divindades que representam forças da natureza e aspectos da vida humana, como o amor, a guerra, a fertilidade e a justiça. Cada Orixá está associado a elementos naturais, como rios, montanhas, florestas e ventos, e possui características específicas, histórias próprias, cores, comidas favoritas, danças, músicas e ritmos, que são fundamentais na realização de rituais (Verger, 2002).

Outro conceito fundamental nas religiões de matriz africana é o "Axé", que pode ser compreendido como a energia vital que permeia todos os seres e coisas. O Axé está intrinsecamente ligado ao universo e é continuamente renovado e redistribuído por meio de rituais, músicas e oferendas. Essas práticas tradicionais são essenciais para manter o equilíbrio e a harmonia entre o mundo físico, onde vivemos e interagimos, e o mundo espiritual (Silva, 1995) e tudo isso se manifesta em uma forma de celebrar e manter o Axé vivo, garantindo a harmonia e a espiritualidade entre os participantes (Verger, 2002).

Nas religiões de matriz africana, os rituais e oferendas são entendidos como formas de comunicação entre os seres humanos, no mundo físico, e as divindades, no plano espiritual, garantindo a manutenção dessas relações sagradas. Essas práticas se manifestam por meio de oferendas, como flores, bebidas ou alimentos, entregues em locais específicos para fortalecer essa conexão espiritual. No contexto deste estudo sobre a Floresta Fóssil, esses rituais e oferendas se destacam pela busca por proteção,

equilíbrio e gratidão, estabelecendo uma relação simbólica com o espaço natural (Dantas, 1988).

No Candomblé, o processo de iniciação segue uma estrutura hierárquica que enfatiza o aprendizado e a evolução espiritual. Os iniciados passam por diversos períodos de preparação, que incluem o estudo dos mitos, danças, e o respeito às normas do terreiro, sempre obedecendo à hierarquia e aos mais velhos, que atuam como guias espirituais e detentores do conhecimento (Motta, 2006). Durante as rodas de conversa e os rituais, a musicalidade desempenha um papel central ao invocar e louvar as divindades. Este é um momento sagrado, durante o qual muitos acreditam que as divindades se manifestam por meio de médiuns ou pessoas espiritualizadas, com o propósito de compartilhar bênçãos, oferecer aconselhamento e até mesmo promover a cura dos presentes (Prandi, 2001).

Na Umbanda, práticas como as giras também servem como momentos de cura, orientação e afirmação da fé, realizadas por meio da incorporação de entidades, como caboclos e pretos-velhos. No parque da Floresta Fóssil, foram encontrados "despachos" (oferendas) e marcas rituais ao redor de uma árvore. Este local específico corresponde a um dos sítios arqueológicos identificados no parque, onde foram encontrados vestígios de artefatos cerâmicos de grupos indígenas. Não se sabe ao certo se a escolha desse local está ligada a esse fator, mas reforça a ligação espiritual e simbólica com o ambiente natural. Essas práticas religiosas são extremamente ricas e merecem ser valorizadas (Prandi, 2001), especialmente em um contexto de resistência ao preconceito ainda existente contra elas.

De acordo com Bastide (2007), apesar da imposição do catolicismo pelos colonizadores portugueses e da resistência cultural dos povos africanos trazidos à força para o Brasil, ocorreu um sincretismo religioso que associou muitos Orixás a santos

católicos. Um exemplo é Oxóssi, sincretizado com São Sebastião. Esse sincretismo ajudou a preservar várias práticas africanas em meio à opressão do sistema religioso colonial.

As religiões de matriz africana, ao se manifestarem no Parque Floresta Fóssil por meio de rituais, devoção, oferendas e rezas, revelam uma profunda conexão com a natureza e a ancestralidade. Para essas tradições, o sagrado não está separado do meio ambiente, mas, sim, entrelaçado a ele. A presença constante de oferendas e marcas ritualísticas reforça a sacralidade do espaço, tornando-o um território de fé e resistência, onde as divindades são reverenciadas.

A interação entre o patrimônio material e imaterial no parque evidencia a construção de identidades culturais diversas, que encontram na espiritualidade um elo com a terra e a história. Este trabalho busca compreender como o Parque Floresta Fóssil vem sendo ressignificado por essas práticas, tornando-se cada vez mais um espaço de culto, pertencimento e resistência. Em um cenário onde a intolerância religiosa e o preconceito ainda são desafios constantes, o parque se transforma em um refúgio de fé e afirmação, onde comunidades reafirmam suas tradições, preservam seus saberes ancestrais e encontram força para continuar suas expressões religiosas.

Expressões religiosas afro-brasileiras no Parque Floresta Fóssil de Teresina: rituais, oferendas e patrimônio cultural

As expressões religiosas, tanto de matrizes africanas quanto de outras origens, são de grande relevância nos contextos de rituais, oferendas e patrimônio cultural, especialmente em locais como a Floresta Fóssil de Teresina. Essas práticas permitem

reflexões sobre espiritualidade profunda e conexão com o divino. Durante essas manifestações, é possível observar a interação entre o sagrado e o espaço físico.

Na entrada do Parque Floresta Fóssil, mais precisamente ao lado da Avenida Raul Lopes, foram encontrados diversos objetos religiosos. Embora o responsável pelo depósito desses objetos não seja conhecido, eles foram associados a Maria Iracema da Silva Ferreira, cujo nome estava marcado em alguns dos pertences. Este encontro destaca como o espaço público se torna um local de expressão de fé e identidade.

Segundo o Relatório de Gestão do Patrimônio Arqueológico (RGPA) da Implantação do Parque Floresta Fóssil de Teresina-PI (2022), itens significativos incluem uma “corrente do oriente” associada à Umbanda e terços e rosários ligados ao catolicismo. Além disso, um instrumento metálico semelhante a um chocalho, identificado pelo arqueólogo Ruan Nery como um Adjá, é usado no Candomblé para invocar orixás (Imagem 1). Esta diversidade de objetos ilustra a rica tapeçaria de práticas espirituais que permeiam o parque, refletindo sua importância como um reservatório de memória cultural e religiosa.

No Parque Floresta Fóssil de Teresina, próximo à Av. Marechal Castelo Branco, encontra-se um monumento dedicado a Iemanjá (Imagem 2), onde são realizados diversos rituais. A celebração de Iemanjá é importante evidenciar, que ocorre principalmente no dia 2 de fevereiro, a partir das mais significativas manifestações religiosas em todo o território brasileiro. Ela como é conhecida, a rainha do mar, Iemanjá é constantemente homenageada por seus devotos e admiradores com oferendas de flores, perfumes e alimentos lançados ao mar, onde se busca por bênçãos, proteção e agradecimentos. De acordo com Silva (1995), este ritual é um dos mais populares do país e simboliza a conexão dos participantes com o poder da água e da natureza.

No Encarte I do Plano de Gestão, Conservação e Manejo da Floresta Fóssil do Rio Poti (ECOM, 2013), os cultos religiosos dedicados a Iemanjá são destacados. Neste contexto, o espaço onde o monumento a Iemanjá está localizado na Floresta Fóssil é reconhecido como parte do patrimônio imaterial, marcado pela presença constante de oferendas. O encarte também descreve como os praticantes de religiões de matrizes afro-brasileiras percebem este monumento, venerando-o como uma representação sagrada da rainha do mar,

Os praticantes de religiões de matrizes afro-brasileiras utilizam a Floresta Fóssil do Rio Poti para **depositarem suas oferendas**. A relevância da área para tais práticas pode ser constatada pela existência da imagem de **Iemanjá – divindade do Candomblé e da Umbanda**. [...] Em respeito às particularidades destas práticas e à livre manifestação religiosa, deve-se prever ações de manutenção da imagem de Iemanjá, prever o manejo dos resíduos sólidos em consonância com as crenças religiosas, e a **garantia de segurança e liberdade de expressão aos praticantes destas religiões** (ECOM, 2013, p.31; grifo da autora).

É crucial refletir sobre a liberdade e a segurança das expressões religiosas, especialmente diante da incerteza sobre como essas práticas se adaptarão ao projeto de revitalização do parque. Embora haja preocupação evidente com esses aspectos, a experiência prática das comunidades envolvidas frequentemente difere das expectativas iniciais.

Segundo a reportagem de 15/11/2012 no portal CidadeVerde.com, intitulada “Umbandistas pedem que imagem de Iemanjá seja tombada”, uma série de protestos

ocorreu durante as comemorações pelo dia nacional da Umbanda, clamando por menos intolerância e pelo tombamento oficial da estátua de Iemanjá. Mãe Eufrazina Gomes Aurélio, presidente da Rede Estadual de Cultos Afros, destacou que a imagem foi alvo de depredação oito vezes em apenas três anos.

É evidente o preconceito contra imagens associadas às religiões de matriz africana, e muita dessa intolerância poderia ser mitigada com políticas públicas e sociais voltadas à valorização do patrimônio cultural e das diversas religiões. Durante a reportagem, Mãe Eufrazina destacou que, na época, havia 480 tendas e terreiros em Teresina. A imagem 3 mostra a estátua depredada e queimada, simbolizando os desafios enfrentados. Ela também mencionou que as manifestações incluíram convites a padres e pastores, unindo esforços na luta contra a intolerância religiosa.

Após diversos episódios de preconceito e intolerância religiosa relacionados à estátua de Iemanjá e às religiões de matriz africana, no dia 14 de abril de 2024, foi inaugurada a primeira estátua negra de Iemanjá no Piauí (Imagem 4). A obra foi criada pelo artesão Jean Pimentel, do Pólo Cerâmico de Teresina, e instalada no Parque Floresta Fóssil. O monumento inclui uma placa metálica com informações sobre as empresas envolvidas na iniciativa, como a BIZZ, e cita a colaboração de Rondinele dos Santos Silva, representante da Articulação Nacional de Povos de Matriz Africana e Ameríndia (ANPMA – BRASIL).

De acordo com uma reportagem do site Alma Negra, a inauguração contou com uma solenidade que reuniu diversas lideranças religiosas de matriz africana. O evento, iniciado às 16h, incluiu uma consagração da imagem com oferendas e rituais. Uma estátua antiga, que havia sido instalada na década de 1980 e retratava Iemanjá como uma mulher branca inspirada em Nossa Senhora dos Navegantes, foi substituída por uma representação de Iemanjá como uma mulher negra. Essa mudança foi resultado de

meses de consulta com praticantes das religiões de matriz africana, refletindo um compromisso maior com a representatividade e respeito cultural.

Segundo a reportagem, que entrevistou Pai Rondinele de Oxum, um influente líder religioso em Teresina, a mudança na representação de Iemanjá para uma figura negra representa uma vitória histórica para as religiões de matriz africana. No entanto, apesar desse avanço, os ataques ao monumento têm se intensificado, especialmente nas redes sociais, não se limitando à intolerância religiosa, mas também envolvendo manifestações de racismo. A principal preocupação é que essas agressões virtuais possam se transformar em violência física, colocando em risco não apenas a estátua, mas também seus frequentadores e devotos.

Conforme observado na Imagem 5, os ataques ao monumento de Iemanjá se concretizaram, como relatado em uma publicação do Portal Clube News, em 8 de junho de 2024. Mesmo após os ataques virtuais terem sido denunciados às autoridades competentes, as medidas tomadas não foram suficientes para deter os agressores. A imagem mostra o vidro protetor da estátua quebrado, com estilhaços espalhados ao redor. Embora o aquário protetor tenha sido restaurado, os responsáveis pelos danos não foram identificados nem punidos. Isso acaba perpetuando a impunidade e incentivando novos ataques, não apenas contra o patrimônio cultural, mas também contra as religiões de matriz africana e seus praticantes.

Um evento significativo em Teresina é a "Cultura Negra Estaiada na Ponte", que destaca a luta contra a intolerância religiosa e a valorização da cultura negra. Em 15 de dezembro de 2020, o governo do estado do Piauí, por meio do Poder Legislativo, oficializou o penúltimo sábado de agosto como o "Dia Estadual da Cultura Estaiada na Ponte". Este reconhecimento é um marco importante na promoção e preservação da cultura e religiosidade.

É fundamental destacar a presença marcante daquelas manifestações no Parque Floresta Fóssil, que também são expressões culturais e, por isso, precisam ser preservadas. Muitas dessas reuniões ocorrem ao nascer do sol e seguem suas programações ao longo do dia. Atualmente, o parque está aberto para todos que queiram visitá-lo, assim como era antes da construção. Mas será que continuará dessa forma? O plano de manejo desse empreendimento considera a importância dessas manifestações? Vale destacar que algumas decisões ainda são influenciadas pelo preconceito e pela intolerância contra religiões de matriz africana, uma realidade que infelizmente continua a afetar seus praticantes.

O papel das manifestações religiosas na valorização do patrimônio natural e cultural

Quando discutimos a valorização do patrimônio natural e cultural, referimo-nos essencialmente à sua preservação. Os debates sobre essa questão se intensificaram e tiveram um impacto significativo ao longo do século XX. É responsabilidade do poder público enquanto Estado e da sociedade como um todo preservar o patrimônio, pois nele enquadra-se a identidade de um povo (Carvalho, 2018). Surge então uma reflexão importante: por que devemos preservar um bem, um espaço, um objeto ou manifestações religiosas e imateriais, sejam elas culturais ou naturais?

Carvalho (2018) aborda essa questão destacando a importância da natureza, como o ambiente que nos fornece alimento, matéria-prima para a construção de moradias e instrumentos de trabalho, além das plantações que sustentam nossa vida. Por outro lado, as expressões religiosas, que podem ser imateriais, e até exercer certa influência em um ambiente constante sobre a comunidade e os indivíduos. A

espiritualidade carrega um poder de transformação e reflexão profunda, como aponta Costa (2018).

Ao abordar o patrimônio cultural, é essencial compreender a distinção entre cultura material e imaterial, conceitos fundamentais para sua definição. A cultura material refere-se aos bens tangíveis, ou seja, elementos físicos que possuem significados históricos e sociais, como edifícios, monumentos, sítios arqueológicos e artefatos. Já a cultura imaterial abrange os aspectos intangíveis, incluindo tradições, saberes, expressões artísticas, rituais, práticas religiosas e festividades, que são transmitidos por meio da oralidade e da vivência social. A preservação de ambos ocorre de formas distintas: enquanto a cultura material depende da conservação de espaços físicos e objetos, a cultura imaterial requer a continuidade das práticas e o fortalecimento das comunidades que as mantêm vivas.

No Parque Floresta Fóssil, é possível observar uma interação marcante entre os elementos naturais e culturais. De acordo com o Plano de Manejo de 2013, destaca-se uma pintura a óleo na cor preta (Imagem 6). Inicialmente referida pela equipe de 2013 como "pichação", a análise descartou a hipótese de demarcação territorial por grupos sociais que utilizam a área. Foi concluído que as marcas eram, de fato, resultado de atos de vandalismo, como detalhado no Plano de Manejo (2013, p.34-35).

Durante o processo de implantação do Museu, um estudo promovido pelo PIEP em 2022 envolveu a consulta a umbandistas para decifrar o significado deste símbolo encontrado. Foi revelado que o símbolo representa o orixá Exú, associado na Umbanda a uma entidade e no Candomblé a uma energia que se manifesta em espiral. O estudo do PIEP também sugeriu que esse símbolo pode ter significados particulares para os grupos religiosos de matriz africana, que atribuem simbolismo especial à coleção de fósseis no local.

Nas Imagens 7 e 8, observamos o uso do espaço do Parque Floresta Fóssil para manifestações religiosas e de conexão com a natureza. A proximidade da comunidade

com o parque, o rio e a floresta é evidente, como ilustrado pelos jovens reunidos ao redor do Angico Branco, uma árvore nativa do parque. Ali ocorre um culto que não segue uma religião específica, mas sim um culto à natureza. Na imagem a seguir, os tapetes no chão indicam a presença de práticas de religiões de matriz africana, que se reúnem para cultivar, reverenciar a natureza, realizar suas orações e rituais.

Relatos orais e sua contribuição para o entendimento das práticas religiosas no Parque Floresta Fóssil

Nesta sessão, abordaremos os relatos orais que fundamentaram este estudo, envolvendo pessoas com ligações ao Parque Floresta Fóssil e suas manifestações religiosas. Antes de iniciarmos as análises, é crucial entender o papel da oralidade na composição deste estudo. Os pesquisadores que utilizam fontes orais não apenas geram documentos e registros, mas também preservam memórias que, de outra forma, se perderiam.

Conforme Meihy e Seawright (2020, p. 12), a História Oral pode ser vista como uma “prática de reflexões que não existiriam sem a materialização das intenções e sem a vocação comunicativa que podem confluir em análises”. A oralidade deve ser entendida como uma prática de colaboração e não meramente como um resgate de dados, representando uma das características mais significativas dessa abordagem.

Aprofundando-se sobre a oralidade e seus métodos, Meihy e Holanda (2020) discutem como essas práticas envolvem o registro do presente, transformando ideias faladas em documentos escritos. Na entrevista de História Oral, esse processo de transformação documental é crucial; o registro oral que se torna escrito é então conceituado como uma 'fonte oral'. Este conceito reforça a importância das narrativas orais como fontes legítimas de conhecimento histórico e cultural,

“(...) é mais que história oral. Fonte oral é o registro de qualquer recurso que guarda vestígios de manifestações da oralidade humana. Entrevistas esporádicas feitas sem propósito explícito, gravações de músicas, **absolutamente tudo que é gravado e preservado se constitui em documento oral**. Entrevista, porém, é história oral em sentido estrito” (Meihy; Holanda, p. 13, 2020, grifo da autora).

A entrevista foi realizada no dia 12 de setembro de 2024 com a Guia de Turismo Ana Beatriz de Sousa Carvalho, ela integrou a experiência vivenciada nas trilhas do Parque Floresta Fóssil, em Teresina, desenvolvendo projetos voltados para a dimensão educacional do parque e contribuindo para a disseminação dos elementos naturais e culturais que existem e coexistem neste espaço. No trecho retirado da entrevista ela fala sobre as manifestações religiosas que presenciou por algumas vezes.

[...] às vezes quando eu vou para a trilha bem cedo eu já observei essas manifestações e pessoas que usam o espaço para fazer suas devoções, é fazer seus pedidos de orações. Então, venho observando toda vez, quando faço essas atividades pelo domingo de manhã bem cedo ou então nas sextas-feiras [...]. (Carvalho, Ana Beatriz de Sousa. Entrevista I. [set. 2024]. Entrevistadora: Anne Kareninne Souza Castelo Branco. Teresina, 2024. 1 arquivo .mp3, 16 min).

Neste outro trecho da entrevista, ela aprofunda suas observações, detalhando experiências vividas e diálogos que tiveram com participantes dessas manifestações religiosas. Ela também reflete sobre o significado atribuído ao parque pelos que

participavam desses rituais e a relevância simbólica da escolha do local para essas práticas.

[...] eu perguntava como era que eles usam o espaço para qual finalidade, qual era o objetivo, por que que eles escolhiam o parque Floresta Fóssil, para estarem fazendo esse tipo de manifestação religiosa. Bem eles me respondiam que eles achavam o local central, conforme com o que eles acreditavam que era um ponto central e nesse ponto central eles diziam que era onde se concentravam as energias e tinha uma questão, que conta uma história que é do passado, que é um conto da Floresta Fóssil e isso também remete a eles, a entrar em contato com outras entidades e também por conta do rio, e isso também faz com que aproxime eles daquele local, justamente por conta do rio e por conta da devoção a Iemanjá. E eles gostam de jogar flores tem também o Preto Velho, tem eles também e eles fazem segunda-ferira [...]. (Carvalho, Ana Beatriz de Sousa. Entrevista I. [set. 2024]. Entrevistadora: Anne Kareninne Souza Castelo Branco. Teresina, 2024. 1 arquivo .mp3, 16 min).

As entrevistas realizadas no Parque Floresta Fóssil revelam o profundo significado espiritual que esse ambiente possui. Infelizmente, é preocupante observar esse espaço se deteriorando sem o cuidado adequado, mesmo sendo parte do patrimônio cultural da cidade. A prática do estudo por meio da oralidade é essencial, pois esses relatos só podem ser preservados e compreendidos por meio de pesquisas e pela disposição de ouvir e valorizar as narrativas de quem vivência e entende sua importância e memória.

Portanto, ao trabalhar com história oral, como destaca Alberti (2013), é essencial que o pesquisador demonstre respeito pelas opiniões do entrevistado, sua visão de mundo e suas particularidades. A entrevista transcende o mero registro de relatos; neste contexto, captura-se memórias, emoções e sentimentos, indo muito além de uma simples investigação científica. Ao considerar as manifestações religiosas no Parque Floresta Fóssil, percebemos que a história oral foi empregada não apenas como método de pesquisa, mas como uma ferramenta para preservar e enriquecer os conhecimentos e as emoções que raramente são acessíveis através de textos científicos ou outros meios.

Considerações Finais

Este estudo teve como objetivo compreender as manifestações religiosas das religiões de matriz africana no Parque Floresta Fóssil de Teresina, destacando sua relação com o espaço natural, a construção de identidade cultural e os desafios pela intolerância religiosa. A análise demonstrou que esse patrimônio cultural e espiritual vai além das práticas devocionais, configurando-se como um espaço de resistência e pertencimento para diversas comunidades que ali realizam seus rituais e oferendas.

A partir do diálogo com autores como Verger (2002), Prandi (2001) e Bastide (2007), foi possível perceber como essas manifestações reafirmaram a conexão entre o sagrado e a natureza, ressignificando o território do Parque Floresta Fóssil e reforçando seu valor como um espaço de práticas religiosas, memória e identidade. Além disso, a presença constante de rituais evidencia a importância de compreender a sobreposição entre o patrimônio material, representando os vestígios arqueológicos e paleontológicos, e o imaterial, expressos nas tradições, lendas e práticas dos grupos religiosos.

Diante desse cenário, espera-se que o poder público, ao implementar políticas externas à gestão do parque e à finalização do Museu de Paleontologia, reconheça e

respeite essa dimensão cultural e espiritual. O espaço deve ser pensado não apenas como um local de pesquisa e conservação científica, mas também como um ambiente que acolha múltiplas formas de pertencimento e uso comunitário. Dessa forma, a valorização dessas práticas poderá contribuir para a promoção da diversidade religiosa, a preservação da memória cultural e a construção de um espaço verdadeiramente inclusivo e democrático.

Referências bibliográficas

ALBERTI, Verena. **Fontes orais**. In: PINSKY, Carla (org.). Fontes Históricas. São Paulo: Contexto, 2009. p. 11- 183.

Bastide, R. **O Candomblé da Bahia: Rito Nagô**. Companhia das Letras, 2007.

Dantas, B. **Vovó Nagô e Papai Branco: Usos e Abusos da África no Brasil**. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

FABIO LIMA. **Umbandistas pedem que imagem de Iemanjá seja tombada**. Cidade Verde, 2012. Disponível em: <<https://cidadeverde.com/noticias/118179/umbandistas-pedem-que-imagem-de-iemanja-seja-tombada>> Acesso em: 12 de outubro de 2024.

FLORÊNCIO, Sônia Rampim et al. **Educação Patrimonial: histórico, conceitos e processos**. Brasília, DF: Iphan, 2014.

GOVERNO DO ESTADO DO PIAUÍ. **Lei nº 7.419, de 15 de dezembro de 2020: Dia Estadual da Cultura Negra Estaiada na Ponte**. Disponível em <https://sapl.al.pi.leg.br/media/sapl/public/normajuridica/2020/4752/7419_2020.pdf> Acesso em: 12 de outubro de 2024.

MEIHY, José Carlos S. B.; SEAWRIGHT, Leandro. **Memórias e narrativas: história oral aplicada**. São Paulo: Contexto, 2021.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom. **Manual de História Oral**. 5. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

Motta, R. L. **A Experiência Religiosa Afro-brasileira: Símbolos, Ritos e Identidade**. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

PARQUE DA FLORESTA FÓSSIL DO RIO POTI TERESINA-PI PLANO DE GESTÃO, CONSERVAÇÃO E MANEJO ESTRUTURAÇÃO DO PLANEJAMENTO. ECOM, Empresa de Construções, Consultoria e Meio Ambiente LTDA. Teresina, 2013.

Prandi, R. **Os Candomblés de São Paulo: A velha magia na metrópole nova**. HUCITEC, 2001.

Silva, M. D. C. **Os rituais na produção antropológica**. Edufpi. Teresina, 2018.

Silva, V. B. **Axé, a força dos Orixás: Filosofia e Sociologia dos Cultos Afro-Brasileiros**. Bertrand Brasil, 1995.

TERESINA. **Plano de Gestão, Conservação e Manejo. Estruturação do Planejamento, Parque da Floresta Fóssil do Rio Poti**, Teresina-PI. 2011.

TERESINA. **Programa de Gestão do Patrimônio Arqueológico (PGPA) da Implantação do Parque Floresta Fóssil do Rio Poti**, 2019.

TERESINA. **Relatório RGPA. Relatório final do Programa de Gestão do Patrimônio Arqueológico: implantação do Parque Floresta Fóssil. Relatório integrado de educação patrimonial**, 2022.

Verger, P. **Orixás: Deuses Iorubás na África e no Novo Mundo**. Corrupio, 2002.

Religiosidad y memoria: el Bosque Fósil de Teresina y el reto de su conservación⁶⁶

Anne Kareninne Souza Castelo Branco

Presentación y objetivos

Al analizar el contexto del Parque Floresta Fósil, es común que las reflexiones se centren casi exclusivamente en su valor ambiental, paisajístico, paleontológico o arqueológico. Sin embargo, poco se discute sobre las manifestaciones religiosas que también tienen lugar en este espacio, donde se celebran iniciaciones, ritos de paso y reuniones dedicadas a la contemplación de la naturaleza y la belleza, entre otras prácticas espirituales.

Todos los días estamos rodeados de prácticas cotidianas, ya sea directa o indirectamente. Cuando pensamos en rituales, nos referimos a interacciones que a menudo siguen secuencias formales o informales, pero que siempre merecen respeto. Los rituales, o las prácticas religiosas vinculadas a alguna confesión, trascienden las barreras políticas, religiosas y sociales en las que se insertan. Dentro de estas definiciones, podemos observar tanto sus particularidades como sus tradiciones. Así, entendemos que cada grupo social establece las motivaciones de sus propios ritos, que pueden estar marcados por fechas especiales, sentimientos de pertenencia o distanciamiento de grupos, o incluso por la memoria colectiva (Silva, 2018).

⁶⁶ Traducción del original *Religiosidade e memória: a Floresta Fósil de Teresina e o desafio da preservação*. Traducción realizada en el Laboratorio de Traducción del Núcleo de Investigación en Educación y Cibercultura (NUPEC), Instituto Federal del Pará – Campus Belém, por Breno Rodrigo de Oliveira Alencar, coordinador del Núcleo. Contacto: nupec@ifpa.edu.br

El objetivo principal de este trabajo es plantear preguntas y promover la reflexión sobre cómo se perciben las prácticas religiosas en el Parque Floresta Fóssil y cómo están siendo impactadas por la revitalización del parque, especialmente con la construcción del Museo de Paleontología. ¿Han cambiado las prácticas rituales como consecuencia de este desarrollo? ¿Qué ocurrirá con estas manifestaciones cuando finalicen las obras? ¿Reconoce el Gobierno que estas prácticas también forman parte de nuestro patrimonio cultural y que, por tanto, deben preservarse en lugar de eliminarse?

Este estudio destaca la importancia de reconocer otras dimensiones del patrimonio y la memoria presentes en este contexto. Es esencial darse cuenta de que el parque ofrece mucho más en términos de cultura, que es accesible a todos, pero que, debido a la falta de información y difusión de estas manifestaciones, corre el riesgo de desaparecer o ser trasladado a otros lugares. Cabe destacar que las manifestaciones religiosas están estrechamente relacionadas con los troncos fósiles presentes en el parque, en constante diálogo con el río y la naturaleza circundante.

Para ello, se adoptaron diversas metodologías: visitas técnicas al lugar del emprendimiento para observar los espacios religiosos estudiados; relevamiento bibliográfico, utilizando autores como Silva (2018), Carvalho (2014), Alberti (2013), Ferreira (2006), Meihy (2007), entre otros; así como mapeo utilizando herramientas como Google Earth para un análisis más actualizado del espacio del parque. Por último, se realizaron entrevistas a personas que participaron o presenciaron eventos religiosos en el Parque de la Floresta Fósil de Teresina, como rezos, ofrendas a Iemanjá.

Historia y contexto sociocultural

El Parque Forestal de Fósiles del Río Poti, situado en Teresina, en el estado de Piauí, destaca no sólo por su importancia medioambiental, sino principalmente por su

inestimable colección paleontológica y arqueológica. Este sitio alberga la única colección paleontológica de Brasil catalogada por el Instituto del Patrimonio Histórico y Artístico Nacional (IPHAN), lo que resalta aún más su valor patrimonial científico y cultural, que la Constitución Federal de 1988 define como "patrimonio cultural brasileño: bienes de naturaleza material e inmaterial, considerados individualmente o en su conjunto, que hacen referencia a la identidad, a la acción y a la memoria de los diferentes grupos que componen la sociedad". Uno de los aspectos más significativos del parque es la presencia de troncos de árboles fosilizados que datan de hace aproximadamente 280 millones de años, y se encuentran en el contexto del periodo Pérmico. Algunos de estos troncos fósiles se conservan en posición viva, es decir, permanecen en la misma posición vertical que cuando los árboles estaban vivos, lo cual es extremadamente raro y proporciona valiosos datos sobre el entorno y las condiciones geológicas de la época en que vivieron. Además, el parque destaca por estar situado en el centro urbano de Teresina, lo que facilita el acceso de la comunidad y permite sensibilizar a la opinión pública sobre la importancia de preservar nuestro patrimonio natural y científico, a partir de mayores incentivos por parte de los poderes públicos.

El parque es escenario de diversas reuniones religiosas y ceremonias sagradas que incluyen rituales y ofrendas, caracterizadas por la gratitud, el respeto por lo sagrado y una profunda conexión con la naturaleza, el río y el universo. En este contexto, es importante hacer hincapié en los conceptos fundamentales de las religiones de base africana para comprender la relación de los practicantes con este espacio, el bosque y, posteriormente, la conexión espiritual con los fósiles presentes en el parque. A través de los relatos orales, es posible comprender estas interacciones simbólicas y la forma en que elementos naturales como los fósiles se incorporan a las prácticas y rituales religiosos.

Las religiones de origen africano engloban una diversidad de sistemas religiosos y prácticas espirituales que tienen su origen en culturas africanas, traídas a Brasil y a otras regiones durante el período de la esclavitud. En Brasil, estas religiones se consolidaron en un escenario de resistencia cultural, marcado por el sincretismo religioso, que incorporó elementos del catolicismo, el espiritismo y otras tradiciones (Prandi, 2001; Bastide, 2007). Entre las más conocidas están el Candomblé y la Umbanda, cada una con sus características y rituales específicos, que reflejan la rica diversidad cultural de sus adeptos y que se analizarán a continuación.

Conceptos fundamentales de las religiones africanas

Las religiones africanas destacan por su riqueza simbólica y la complejidad de sus sistemas cosmológicos. Entre los elementos centrales de estas tradiciones están los orishas, deidades que representan fuerzas de la naturaleza y aspectos de la vida humana, como el amor, la guerra, la fertilidad y la justicia. Cada Orixá está asociado a elementos naturales, como ríos, montañas, bosques y vientos, y tiene características específicas, historias propias, colores, comidas favoritas, danzas, música y ritmos, que son fundamentales en la realización de los rituales (Verger, 2002).

Otro concepto fundamental en las religiones africanas es "Axé", que puede entenderse como la energía vital que impregna todos los seres y las cosas. Axé está intrínsecamente ligado al universo y se renueva y redistribuye continuamente a través de rituales, música y ofrendas. Estas prácticas tradicionales son esenciales para mantener el equilibrio y la armonía entre el mundo físico, donde vivimos e interactuamos, y el mundo espiritual (Silva, 1995) y todo ello se manifiesta en una forma de celebrar y mantener vivo el Axé, garantizando la armonía y la espiritualidad entre los participantes (Verger, 2002).

En las religiones africanas, los rituales y las ofrendas se entienden como formas de comunicación entre los seres humanos en el mundo físico y las deidades en el plano espiritual, que garantizan el mantenimiento de estas relaciones sagradas. Estas prácticas se manifiestan a través de ofrendas, como flores, bebidas o alimentos, que se entregan en lugares específicos para reforzar esta conexión espiritual. En el contexto de este estudio sobre la Floresta Fósil, estos rituales y ofrendas se destacan por la búsqueda de protección, equilibrio y gratitud, estableciendo una relación simbólica con el espacio natural (Dantas, 1988).

En el Candomblé, el proceso de iniciación sigue una estructura jerárquica que hace hincapié en el aprendizaje y la evolución espiritual. Los iniciados pasan por diversos períodos de preparación, que incluyen el estudio de mitos, danzas y el respeto a las reglas del terreiro, obedeciendo siempre a la jerarquía y a los ancianos, que actúan como guías espirituales y poseedores de conocimientos (Motta, 2006). Durante los círculos de conversación y los rituales, la musicalidad desempeña un papel central en la invocación y alabanza a las deidades. Se trata de un momento sagrado, durante el cual muchos creen que las deidades se manifiestan a través de médiums o personas espiritualizadas, con el fin de compartir bendiciones, ofrecer consejos e incluso promover la curación de los presentes (Prandi, 2001).

En Umbanda, prácticas como las giras también sirven como momentos de curación, orientación y afirmación de la fe, llevadas a cabo mediante la incorporación de entidades como caboclos y pretos-velhos. En el parque del Bosque Fósil, se encontraron "despachos" (ofrendas) y marcas rituales alrededor de un árbol. Este lugar específico corresponde a uno de los sitios arqueológicos identificados en el parque, donde se encontraron rastros de artefactos cerámicos de grupos indígenas. No está claro si la elección de este lugar está relacionada con este factor, pero refuerza la conexión

espiritual y simbólica con el entorno natural. Estas prácticas religiosas son extremadamente ricas y merecen ser valoradas (Prandi, 2001), especialmente en un contexto de resistencia a los prejuicios que aún existen contra ellas.

Según Bastide (2007), a pesar de la imposición del catolicismo por los colonizadores portugueses y de la resistencia cultural de los pueblos africanos llevados a la fuerza a Brasil, hubo un sincretismo religioso que asoció a muchos orixás con santos católicos. Un ejemplo es Oxóssi, sincretizado con San Sebastián. Este sincretismo ayudó a preservar diversas prácticas africanas en medio de la opresión del sistema religioso colonial.

Cuando las religiones africanas se manifiestan en el Parque del Bosque Fósil a través de rituales, devoción, ofrendas y oraciones, revelan una profunda conexión con la naturaleza y la ascendencia. Para estas tradiciones, lo sagrado no está separado del entorno, sino entrelazado con él. La presencia constante de ofrendas y marcas rituales refuerza el carácter sagrado del espacio, convirtiéndolo en un territorio de fe y resistencia donde se venera a las deidades.

La interacción entre el patrimonio material e inmaterial en el parque muestra la construcción de diversas identidades culturales, que encuentran en la espiritualidad un vínculo con la tierra y la historia. Este trabajo busca entender cómo el Parque del Bosque Fósil ha sido resignificado por estas prácticas, convirtiéndose cada vez más en un espacio de culto, pertenencia y resistencia. En un escenario donde la intolerancia religiosa y los prejuicios siguen siendo desafíos constantes, el parque se ha convertido en un refugio de fe y afirmación, donde las comunidades reafirman sus tradiciones, preservan sus conocimientos ancestrales y encuentran la fuerza para continuar con sus expresiones religiosas.

Expresiones religiosas afrobrasileñas en el Parque Forestal Fósil de Teresina: rituales, ofrendas y patrimonio cultural

Las expresiones religiosas, tanto de origen africano como de otros orígenes, son de gran relevancia en los contextos de rituales, ofrendas y patrimonio cultural, especialmente en lugares como el Bosque Fósil de Teresina. Estas prácticas permiten reflexionar sobre la espiritualidad profunda y la conexión con lo divino. Durante estas manifestaciones, es posible observar la interacción entre lo sagrado y el espacio físico.

Varios objetos religiosos fueron encontrados en la entrada del Parque Floresta Fósil, más concretamente junto a la Avenida Raul Lopes. Aunque se desconoce la persona responsable del almacenamiento de estos objetos, se asociaron a Maria Iracema da Silva Ferreira, cuyo nombre estaba marcado en algunas de las pertenencias. Este encuentro pone de manifiesto cómo el espacio público se convierte en un lugar de expresión de la fe y la identidad.

Según el Informe de Gestión del Patrimonio Arqueológico (RGPA) para la implantación del Parque Forestal Fósil Teresina-PI (2022), entre los objetos significativos se encuentran una "cadena oriental" asociada a la Umbanda y rosarios y rosarios vinculados al catolicismo. Además, un instrumento metálico similar a un sonajero, identificado por el arqueólogo Ruan Nery como un Adjá, es utilizado en el Candomblé para invocar orixás (Imagen 1). Esta diversidad de objetos ilustra el rico tapiz de prácticas espirituales que impregna el parque, reflejando su importancia como reservorio de memoria cultural y religiosa.

En el Parque de la Floresta Fósil de Teresina, cerca de la avenida Marechal Castelo Branco, hay un monumento dedicado a Iemanjá (imagen 2), donde se realizan diversos rituales. Es importante señalar que la celebración de Iemanjá tiene lugar principalmente el 2 de febrero, y es una de las manifestaciones religiosas más significativas de todo

Brasil. Iemanjá, como se la conoce, la reina del mar, es constantemente honrada por sus devotos y admiradores con ofrendas de flores, perfumes y alimentos arrojados al mar, en busca de bendiciones, protección y agradecimiento. Según Silva (1995), este ritual es uno de los más populares del país y simboliza la conexión de los participantes con el poder del agua y la naturaleza.

En la Parte I del Plan de Gestión, Conservación y Manejo del Bosque Fósil del Río Poti (ECOM, 2013), se destacan los cultos religiosos dedicados a Iemanjá. En este contexto, el espacio donde se encuentra el monumento a Iemanjá en el Bosque Fósil se reconoce como parte del patrimonio inmaterial, marcado por la presencia constante de ofrendas. El folleto también describe cómo los practicantes de las religiones afrobrasileñas perciben este monumento, venerándolo como una representación sagrada de la Reina del Mar,

Los practicantes de las religiones afrobrasileñas utilizan el Bosque Fósil del Río Poti **para hacer sus ofrendas**. La importancia del área para esas prácticas puede verse en la existencia de la imagen de **Iemanjá - la deidad del Candomblé y de la Umbanda**. [...] Con el fin de respetar las particularidades de estas prácticas y la libertad de expresión religiosa, se deben tomar medidas para mantener la imagen de Iemanjá, asegurar que los residuos sólidos se gestionen de acuerdo con las creencias religiosas y **garantizar la seguridad y la libertad de expresión de los practicantes de estas religiones** (ECOM, 2013, p.31; énfasis añadido).

Es crucial reflexionar sobre la libertad y la seguridad de las expresiones religiosas, especialmente ante la incertidumbre sobre cómo se adaptarán estas prácticas al proyecto

de revitalización del parque. Aunque existe una preocupación evidente por estos aspectos, la experiencia práctica de las comunidades implicadas suele diferir de las expectativas iniciales.

Según un reportaje del 15/11/2012 en el portal CidadeVerde.com, titulado "Umbandistas piden que imagem de Iemanjá seja tombado", una serie de protestas tuvieron lugar durante las celebraciones del día nacional de Umbanda, pidiendo menos intolerancia y la tumba oficial de la estatua de Iemanjá. La Madre Eufrazina Gomes Aurélio, presidenta de la Red Estatal de Cultos Afro, señaló que la imagen ha sido objeto de depredación ocho veces en sólo tres años.

Los prejuicios contra las imágenes asociadas a las religiones africanas son evidentes, y gran parte de esta intolerancia podría mitigarse con políticas públicas y sociales dirigidas a valorar el patrimonio cultural y las diferentes religiones. Durante el reportaje, la Madre Eufrazina señaló que, en aquel momento, había 480 tiendas y terreiros en Teresina. La imagen 3 muestra la estatua saqueada y quemada, símbolo de los desafíos enfrentados. También mencionó que las manifestaciones incluían invitaciones a sacerdotes y pastores, uniendo fuerzas en la lucha contra la intolerancia religiosa.

Tras varios episodios de prejuicios e intolerancia religiosa relacionados con la estatua de Iemanjá y las religiones africanas, el 14 de abril de 2024 se inauguró la primera estatua negra de Iemanjá en Piauí (Imagen 4). La obra fue creada por el artesano Jean Pimentel, del Centro de Cerámica de Teresina, e instalada en el Parque del Bosque Fósil. El monumento incluye una placa metálica con información sobre las empresas implicadas en la iniciativa, como BIZZ, y menciona la colaboración de Rondinele dos Santos Silva, representante de la Articulación Nacional de Pueblos de Origen Africano y Amerindio (ANPMA - BRASIL).

Según un informe del sitio web Alma Negra, la inauguración incluyó una ceremonia que reunió a varios líderes religiosos de origen africano. El acto, que comenzó a las 16.00 horas, incluyó una consagración de la imagen con ofrendas y rituales. La antigua estatua, que había sido instalada en la década de 1980 y representaba a Iemanjá como una mujer blanca inspirada en Nuestra Señora de los Navegantes, fue sustituida por una representación de Iemanjá como mujer negra. Este cambio fue el resultado de meses de consultas con practicantes de religiones de origen africano, y refleja un mayor compromiso con la representatividad y el respeto cultural.

Según el informe, que entrevistó a Pai Rondinele de Oxum, influyente líder religioso de Teresina, el cambio en la representación de Iemanjá por una figura negra representa una victoria histórica para las religiones de origen africano. Sin embargo, a pesar de este avance, se han intensificado los ataques contra el monumento, especialmente en las redes sociales, que no se limitan a la intolerancia religiosa, sino que también incluyen manifestaciones de racismo. La principal preocupación es que estos ataques virtuales puedan convertirse en violencia física, poniendo en peligro no sólo la estatua, sino también a sus visitantes y devotos.

Como se ve en la Imagen 5, los ataques al monumento de Iemanjá llegaron a materializarse, como se informó en un post del portal Clube News el 8 de junio de 2024. Incluso después de que los ataques virtuales fueran denunciados a las autoridades competentes, las medidas adoptadas no fueron suficientes para detener a los atacantes. La imagen muestra el cristal protector de la estatua roto, con fragmentos esparcidos a su alrededor. Aunque el acuario protector ha sido restaurado, los responsables de los daños no han sido identificados ni castigados. Esto perpetúa la impunidad y fomenta nuevos ataques, no sólo contra el patrimonio cultural, sino también contra las religiones africanas y sus practicantes.

Un evento significativo en Teresina es la "Cultura Negra Estaiada na Ponte", que destaca la lucha contra la intolerancia religiosa y la valorización de la cultura negra. El 15 de diciembre de 2020, el gobierno del estado de Piauí, a través del Poder Legislativo, oficializó el penúltimo sábado de agosto como "Día Estatal de la Cultura Negra en el Puente". Este reconocimiento es un hito importante en la promoción y preservación de la cultura y la religiosidad.

Es fundamental destacar la fuerte presencia de estos eventos en el Parque del Bosque Fósil, que son también expresiones culturales y, por tanto, deben preservarse. Muchas de estas reuniones tienen lugar al amanecer y se prolongan durante todo el día. Hoy en día, el parque está abierto a todo el que quiera visitarlo, tal y como era antes de su construcción. ¿Pero seguirá siendo así? ¿Tiene en cuenta el plan de gestión de esta urbanización la importancia de estos acontecimientos? Cabe señalar que algunas decisiones siguen estando influidas por los prejuicios y la intolerancia contra las religiones africanas, una realidad que, por desgracia, sigue afectando a sus practicantes.

El papel de las manifestaciones religiosas en la valorización del patrimonio natural y cultural

Cuando hablamos de valorización del patrimonio natural y cultural, nos referimos esencialmente a su conservación. Los debates sobre esta cuestión se intensificaron y tuvieron una importante repercusión a lo largo del siglo XX. Es responsabilidad de los poderes públicos como Estado y de la sociedad como un todo preservar el patrimonio, porque es la identidad de un pueblo (Carvalho, 2018). Surge una reflexión importante: ¿por qué debemos preservar un bien, un espacio, un objeto o manifestaciones religiosas e inmateriales, ya sean culturales o naturales?

Carvalho (2018) aborda esta cuestión destacando la importancia de la naturaleza, como el medio ambiente que nos proporciona alimentos, materias primas para la construcción de viviendas y herramientas de trabajo, así como los cultivos que sustentan nuestras vidas. Por otro lado, las expresiones religiosas pueden ser inmateriales e incluso ejercer cierta influencia sobre la comunidad y los individuos en un entorno constante. La espiritualidad conlleva un poder de transformación y reflexión profunda, como señala Costa (2018).

Al tratar del patrimonio cultural, es esencial comprender la distinción entre cultura material e inmaterial, conceptos fundamentales para su definición. La cultura material se refiere a los bienes tangibles, es decir, los elementos físicos que tienen un significado histórico y social, como edificios, monumentos, yacimientos arqueológicos y artefactos. La cultura inmaterial, por su parte, abarca aspectos intangibles, como tradiciones, conocimientos, expresiones artísticas, rituales, prácticas religiosas y festividades, que se transmiten a través de la oralidad y la experiencia social. La preservación de ambas se produce de formas distintas: mientras que la cultura material depende de la conservación de espacios físicos y objetos, la inmaterial requiere la continuidad de las prácticas y el fortalecimiento de las comunidades que las mantienen vivas.

En el Parque del Bosque Fósil se aprecia una marcada interacción entre elementos naturales y culturales. Según el Plan de Gestión de 2013, destaca una pintura al óleo de color negro (Imagen 6). Inicialmente denominada por el equipo de 2013 como "graffiti", el análisis descartó la hipótesis de demarcación territorial por parte de grupos sociales que utilizan la zona. Se concluyó que las marcas eran en realidad el resultado de actos de vandalismo, como se detalla en el Plan de Gestión (2013, p.34-35).

Durante el proceso de creación del Museo, un estudio promovido por el PIEP en 2022 consultó a practicantes umbanda para descifrar el significado de este símbolo. Se reveló que el símbolo representa al orisha Exú, asociado en Umbanda a una entidad y en Candomblé a una energía que

se manifiesta en espiral. El estudio del PIEP también sugirió que este símbolo puede tener significados particulares para grupos religiosos de origen africano, que atribuyen un simbolismo especial a la recolección de fósiles en el yacimiento.

En las imágenes 7 y 8, vemos el uso del espacio del Parque del Bosque Fósil para actos religiosos y para conectar con la naturaleza. La proximidad de la comunidad con el parque, el río y el bosque es evidente, como ilustran los jóvenes reunidos en torno al Angico Branco, un árbol autóctono del parque. Allí tiene lugar un culto que no sigue una religión específica, sino un culto a la naturaleza. En la imagen inferior, las esteras en el suelo indican la presencia de religiones de base africana, que se reúnen para cultivar, venerar la naturaleza y realizar sus oraciones y rituales.

Los relatos orales y su contribución a la comprensión de las prácticas religiosas en el Parque Floresta Fóssil

En esta sección, discutiremos los relatos orales que constituyeron la base de este estudio, en los que participaron personas vinculadas al Parque Floresta Fóssil y a sus manifestaciones religiosas. Antes de iniciar los análisis, es fundamental comprender el papel de la oralidad en la composición de este estudio. Los investigadores que utilizan fuentes orales no sólo generan documentos y registros, sino que también preservan memorias que, de otro modo, se perderían.

Según Meihy y Seawright (2020, p. 12), la Historia Oral puede ser vista como una "práctica de reflexión que no existiría sin la materialización de las intenciones y sin la vocación comunicativa que puede converger en los análisis". La oralidad debe entenderse como una práctica colaborativa y no como una mera recuperación de datos, lo que representa una de las características más significativas de este enfoque.

Profundizando en la oralidad y sus métodos, Meihy y Holanda (2020) discuten cómo estas prácticas implican registrar el presente, transformando las ideas habladas en

documentos escritos. En las entrevistas de historia oral, este proceso de transformación documental es crucial; el registro oral que se convierte en escrito se conceptualiza entonces como una "fuente oral". Este concepto refuerza la importancia de las narraciones orales como fuentes legítimas de conocimiento histórico y cultural,

"(...) es más que historia oral. Una fuente oral es el registro de cualquier recurso que conserve rastros de manifestaciones de la oralidad humana. Entrevistas esporádicas realizadas sin propósito explícito, grabaciones de canciones, **absolutamente todo lo que se graba y conserva constituye un documento oral**. Las entrevistas, sin embargo, son historia oral en sentido estricto" (Meihy; Holanda, p. 13, 2020, énfasis añadido).

La entrevista se realizó el 12 de septiembre de 2024 a Ana Beatriz de Sousa Carvalho, guía turística que ha formado parte de la experiencia en los senderos del Parque Floresta Fóssil de Teresina, desarrollando proyectos dirigidos a la dimensión educativa del parque y contribuyendo a la divulgación de los elementos naturales y culturales que existen y conviven en este espacio. En el extracto extraído de la entrevista, habla de las manifestaciones religiosas que ha presenciado en algunas ocasiones.

[...] a veces cuando voy al sendero muy temprano en la mañana he observado estas manifestaciones y personas que utilizan el espacio para hacer sus devociones, para hacer sus pedidos de oración. Así que lo he observado cada vez que hago estas actividades los domingos por la mañana o los viernes [...].
(Carvalho, Ana Beatriz de Sousa. Entrevista I. [Septiembre de 2024]. Entrevistadora: Anne Kareninne Souza Castelo Branco. Teresina, 2024. 1 archivo .mp3, 16 min).

En esta otra parte de la entrevista, profundiza en sus observaciones, detallando sus experiencias y los diálogos que mantuvo con los participantes en estas manifestaciones religiosas. También reflexiona sobre el significado que atribuyen al parque quienes participan en estos rituales y la relevancia simbólica de la elección del lugar para estas prácticas.

[...] Les pregunté cómo utilizaban el espacio, con qué finalidad, cuál era el objetivo, por qué habían elegido el parque del Bosque Fósil para celebrar este tipo de manifestación religiosa. Bueno, ellos me dijeron que pensaban que el lugar era central, de acuerdo con lo que ellos creían que era un punto central, y en este punto central decían que era donde se concentraban las energías y había una pregunta, que cuenta una historia que es del pasado, que es un cuento del Bosque Fósil y esto también los pone en contacto con otras entidades y también por el río, y esto también los acerca a ese lugar, justamente por el río y por su devoción a Iemanjá. Y les gusta tirar flores, también está el Preto Velho, también están ellos y hacen los lunes [...]. (Carvalho, Ana Beatriz de Sousa. Entrevista I. [Septiembre de 2024]. Entrevistadora: Anne Kareninne Souza Castelo Branco. Teresina, 2024. 1 archivo .mp3, 16 min).

Las entrevistas realizadas en el Parque del Bosque Fósil revelan el profundo significado espiritual que tiene este entorno. Por desgracia, es preocupante ver cómo este espacio se deteriora sin los cuidados adecuados, a pesar de que forma parte del patrimonio cultural de la ciudad. La práctica de estudiar a través de la oralidad es esencial, ya que estas historias sólo pueden preservarse y comprenderse mediante la investigación y la

voluntad de escuchar y valorar los relatos de quienes experimentan y comprenden su importancia y su memoria.

Por lo tanto, cuando se trabaja con historia oral, como señala Alberti (2013), es fundamental que el investigador muestre respeto por las opiniones del entrevistado, su visión del mundo y sus particularidades. La entrevista trasciende el mero registro de relatos; en este contexto, se captan recuerdos, emociones y sentimientos, yendo mucho más allá de una simple investigación científica. Al considerar las manifestaciones religiosas en el Parque del Bosque Fósil, nos dimos cuenta de que la historia oral se utilizaba no sólo como método de investigación, sino como herramienta para preservar y enriquecer conocimientos y emociones que rara vez son accesibles a través de textos científicos u otros medios.

Consideraciones finales

El objetivo de este estudio fue comprender las manifestaciones religiosas de las religiones africanas en el Parque Forestal Fósil de Teresina, destacando su relación con el espacio natural, la construcción de la identidad cultural y los desafíos planteados por la intolerancia religiosa. El análisis mostró que este patrimonio cultural y espiritual va más allá de las prácticas devocionales, convirtiéndose en un espacio de resistencia y pertenencia para diversas comunidades que realizan allí sus rituales y ofrendas.

A través del diálogo con autores como Verger (2002), Prandi (2001) y Bastide (2007), fue posible ver cómo estas manifestaciones reafirmaban la conexión entre lo sagrado y la naturaleza, dando un nuevo significado al territorio del Parque Floresta Fósil y reforzando su valor como espacio de prácticas religiosas, memoria e identidad. Además, la presencia constante de rituales pone de relieve la importancia de comprender la imbricación entre el patrimonio material, que representa los restos arqueológicos y

paleontológicos, y el patrimonio inmaterial, expresado en las tradiciones, leyendas y prácticas de los grupos religiosos.

Ante este panorama, es de esperar que los poderes públicos, al aplicar políticas ajenas a la gestión del parque y a la realización del Museo de Paleontología, reconozcan y respeten esta dimensión cultural y espiritual. El espacio no sólo debe pensarse como un lugar de investigación científica y conservación, sino también como un entorno que alberga múltiples formas de pertenencia y uso comunitario. De este modo, la valorización de estas prácticas puede contribuir a la promoción de la diversidad religiosa, la preservación de la memoria cultural y la construcción de un espacio verdaderamente inclusivo y democrático.

Referencias bibliográficas

ALBERTI, Verena. **Fontes orais**. In: PINSKY, Carla (org.). Fontes Históricas. São Paulo: Contexto, 2009. p. 11- 183.

Bastide, R. **O Candomblé da Bahia: Rito Nagô**. Companhia das Letras, 2007.

Dantas, B. **Vovó Nagô e Papai Branco: Usos e Abusos da África no Brasil**. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

FABIO LIMA. **Umbandistas pedem que imagem de Iemanjá seja tombada**. Cidade Verde, 2012. Disponível em:<
<https://cidadeverde.com/noticias/118179/umbandistas-pedem-que-imagem-de-iemanja-seja-tombada>> Acesso em: 12 de outubro de 2024.

FLORÊNCIO, Sônia Rampim et al. **Educação Patrimonial: histórico, conceitos e processos**. Brasília, DF: Iphan, 2014.

GOVERNO DO ESTADO DO PIAUÍ. **Lei nº 7.419, de 15 de dezembro de 2020: Dia Estadual da Cultura Negra Estaiada na Ponte**. Disponível em

<https://sapl.al.pi.leg.br/media/sapl/public/normajuridica/2020/4752/7419_2020.pdf>

Acesso em: 12 de outubro de 2024.

MEIHY, José Carlos S. B.; SEAWRIGHT, Leandro. **Memórias e narrativas: história oral aplicada**. São Paulo: Contexto, 2021.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom. **Manual de História Oral**. 5. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

Motta, R. L. **A Experiência Religiosa Afro-brasileira: Símbolos, Ritos e Identidade**. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

Parque da Floresta Fóssil do rio Poty Teresina-pi: plano de gestão, conservação e manejo estruturação do planejamento. ECOM, Empresa de Construções, Consultoria e Meio Ambiente LTDA. Teresina, 2013.

Prandi, R. **Os Candomblés de São Paulo: A velha magia na metrópole nova**. HUCITEC, 2001.

Silva, M. D. C. **Os rituais na produção antropológica**. Edufpi. Teresina, 2018.

Silva, V. B. **Axé, a força dos Orixás: Filosofia e Sociologia dos Cultos Afro-Brasileiros**. Bertrand Brasil, 1995.

TERESINA. **Plano de Gestão, Conservação e Manejo. Estruturação do Planejamento, Parque da Floresta Fóssil do Rio Poti**, Teresina-PI. 2011.

TERESINA. **Programa de Gestão do Patrimônio Arqueológico (PGPA) da Implantação do Parque Floresta Fóssil do Rio Poti**, 2019.

TERESINA. **Relatório RGPA. Relatório final do Programa de Gestão do Patrimônio Arqueológico: implantação do Parque Floresta Fóssil. Relatório integrado de educação patrimonial**, 2022.

Verger, P. **Orixás: Deuses Iorubás na África e no Novo Mundo**. Corrupio, 2002.

Emoções e santo daime em Teresina: as contribuições do piauiense Germano

Guilherme

Francisca Verônica Cavalcante

Theresa Jaynna de Sousa Feijão

Introdução

O presente capítulo é parte das pesquisas de doutorado e mestrado, respectivamente intituladas “Os Tribalistas da Nova Era” e “Gira-gira criancinha: o aprendizado da religião do santo daime por crianças em Teresina-Piauí”. A primeira, realizada no PPCS-PUC/SP, entre os anos 2000 e 2003 e com campo empírico nas cidades de São Paulo e Teresina; a segunda, realizada no PPGANT/UFPI, entre os anos 2013-2015 e com campo empírico em Teresina.

O fenômeno da Nova Era eclode no Brasil nos anos 1970/80 e tem como característica contemplar ampla gama de produtos e serviços que proporcionam novas formas de vivenciar a espiritualidade e é considerado o berçário para o surgimento e expansão dos Novos Movimentos Religiosos - NMRs no Brasil. Tomamos a religião do santo daime como um exemplar dos NMRs e sua expansão no Brasil e tem relação intrínseca com o fenômeno Nova Era.

Elegemos como problema, o raro conhecimento, a invisibilidade, a escassa divulgação, nos estudos científicos sobre a religião do santo daime acerca de um dos seus fundadores - Germano Guilherme. Este piauiense que no processo de migração do ciclo da borracha, na região amazônica brasileira conheceu, contribui com os alicerces do santo daime e se tornou companheiro do Mestre Raimundo Irineu Serra, este último muito conhecido como fundador da referida religião. Questionamo-nos sobre o

apagamento de Germano Guilherme enquanto importante contribuidor para a fundação da religião santo daime.

Outro problema que nos debruçamos neste capítulo diz respeito à experiência mística nos estudos e vivências do santo daime, referimo-nos a categoria êmica “miração”. Ao contrário da invisibilidade de Germano Guilherme, a experiência mística “miração” é muito difundida entre religiosos e pesquisadores, todavia nos propomos lançar um olhar para esta categoria desde um campo do conhecimento muito recente nas ciências sociais - as subáreas da Sociologia Geral e da Antropologia Geral - a saber, respectivamente - Sociologia das Emoções e Antropologia das Emoções. Como compreender os sentimentos, as emoções evocadas, presentes na experiência mística “miração” à luz destes campos do conhecimento? Sabemos da polêmica em torno do conceito de sagrado, presente na obra durkheimiana intitulada *As formas elementares da vida religiosa* - o sistema totêmico na Austrália, o qual guarda estreita relação com a moral e com o conceito de efervescência por ele apresentado. Como pensar a experiência da miração daimista a partir deste conceito?

O objetivo principal do trabalho é alargar o conhecimento dos referidos campos de pesquisa à luz da etnografia e da Sociologia e Antropologia das Emoções. Os objetivos específicos são conhecer a contribuição do piauiense Germano Guilherme para a fundação do santo daime; identificar emoções, estas tomadas aqui como categoria analítica das ciências sociais, nas experiências místicas de fruidores e daimistas; refletir sobre os desdobramentos do fenômeno Nova Era e da religião Santo Daime no Brasil e, notadamente, em Teresina.

O referencial teórico é composto pelo pensamento de autores/as clássicos e contemporâneos para pensar a Nova Era e a religião santo daime na perspectiva de um fenômeno social, político e cultural que impacta sobremaneira as formas de lidar com o

sagrado com ênfase para a presença das seguintes categorias: autoconhecimento; preservação da natureza e experiência mística. Destacamos: Amaral (2000); D'Andrea (1996); Bellah (1986); Terrin (1992); MacRae (1992); Goulart (1996); Labate e Pacheco (2005); Cavalcante (2024; 2021; 2009); Feijão (2021; 2015; 2018;); Também nos debruçamos sobre o pensamento de autoras/es que discutem conceitos importantes para os campos da sociologia das emoções e da antropologia das emoções; Koury e Barbosa (2019); Breton (2009); Durkheim (1996); com destaque para o conceito de efervescência deste último autor referido.

A metodologia deste estudo está ancorada na etnografia, no sentido atribuído ao termo por de Clifford Geertz. Realizamos observação direta de rituais e do cotidiano dos espaços pesquisados; entrevista semiestruturadas com interlocutores que são terapeutas e fruidores da Nova Era e também religiosos do santo daime. O fazer etnográfico pode ser entendido como um processo de elaboração de um argumento compreensivo. É uma produção de conhecimento científico sobre a realidade empírica observada, neste caso, trata-se de um campo empírico que contempla espaços holísticos (novaeristas) e espaços religiosos do santo daime e do umbandaime existentes nas cidades Teresina e São Paulo. Intentamos realizar por meio dessa metodologia uma etnografia ou uma descrição densa posto que, para Geertz (2012) esta última expressão é sinônimo da primeira. O autor explica o fazer etnográfico enquanto exercício teórico, de interpretação e de busca de significado. Nas palavras do autor:

Acreditando, como Max Weber, que um homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu, assumo a cultura como sendo essas teias e a sua análise, portanto, não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, à procura do significado (Geertz, 2012, p.4).

Segundo Kozinets(2014) a Netnografia é uma forma particularizada de etnografia e utiliza comunicações mediadas por computador como fonte de dados para chegar à compreensão e à representação etnográfica de um fenômeno cultural na Internet. A abordagem desta metodologia é adaptada para estudar fóruns, grupos de notícias, blogs, redes sociais etc. O autor explica que a conduta de etnografia de comunidades e culturas virtuais deve ser conduzida a partir de um conjunto de diretrizes específicas para o seu desenvolvimento de forma ética e eficaz. Assim como na etnografia, o fazer netnografia requer procedimentos antes da entrada em campo: um primeiro contato com a comunidade online; decisões sobre questões e temas, sobre a formulação da pergunta de pesquisa no qual o/a pesquisador/a prepara-se para o trabalho de campo, tais como a identificação da comunidade online ou grupo a ser pesquisado, etc.

Durante a coleta e análise de dados fizemos a captura de dados disponíveis em arquivos, dados extraídos e dados de notas de campo. A construção dos dados no presente trabalho consistiu em copiar diretamente de comunicações mediadas por computador dados da página, blog, site da comunidade ou grupo observado.

Para Kozinets(2014), a análise de dados considera o processo de transformar o que foi coletado, participação e observação netnográfica, como, por exemplo, os arquivos de texto e gráficos baixados, capturas de tela, transcrições de entrevistas online e as notas de campo reflexivas, em uma versão acabada da pesquisa.

Na pesquisa de netnografia ética (Kozinets, 2014) quatro passos são importantes: identificar-se e informar os constituintes relevantes sobre a pesquisa; pedir autorizações adequadas; obter consentimento quando necessário; citar e dar o devido crédito aos membros. Kozinets explica que para a compreensão e geração de critérios para a avaliação netnográfica é necessário o entendimento sobre os vários padrões históricos que sinalizaram a etnografia de qualidade. O autor afirma que, para o entendimento de

noções sobre o que é exigido de uma netnografia devem ser considerados os seguintes momentos históricos: “tradicional, modernista, gêneros indistintos, crise da representação, pós-moderno, pós-experimental e o presente metodologicamente impugnado” (Kozinets, 2014, p.149-150).

Neste estudo, utilizamos para a coleta de informações sobre o santo daime e o crescimento desta religião com a entrada em cena do umbandaime: a observação direta em espaços teresinenses de santo daime e de umbandaime, da cópia direta de comunicações mediadas por computador tais como dados da página, blog, site da comunidade ou grupos de religiosos disponíveis nos endereços eletrônicos conforme o/a leitor/a verá nas linhas que seguem.

A principal contribuição da pesquisa aponta para a importância da relação religião/espiritualidade/emoções, com destaque para o crescimento e a expansão acelerada do uso do sacramento ayahuasca (santo daime) em rituais umbandistas em Teresina.

Este capítulo está dividido nas seguintes seções: Introdução; Santo Daime como manifestação do fenômeno Nova Era - descreve-se o surgimento do fenômeno Nova Era, o contexto geográfico, político, social/cultural deste fenômeno com destaque para a religião Santo Daime como expressão e manifestação novaerista; a segunda seção intitulada A contribuição do piauiense Germano Guilherme e a expansão do santo daime na atualidade, para isso, faz uso da netnografia possibilitando o alargamento do conhecimento sobre o protagonismo do referido piauiense para a fundação da religião santo daime e também aborda os desdobramentos desta expressão religiosa em Teresina, na atualidade; a terceira, Miração, a emoção efervescência na experiência de ser daimista discorre acerca das subáreas da sociologia e da antropologia geral denominadas sociologia das emoções e antropologia das emoções e analisa a categoria

êmica “miração” como expressão de uma emoção coletiva que evoca sentimentos construídos social e culturalmente. E por fim, as considerações finais.

Santo daime como manifestação do fenômeno nova era

A *New Age* não é uma religião, mas um fenômeno que se inicia nos Estados Unidos a partir dos anos 1970, protagonizado por estratos médios e médios altos dessa sociedade e, ao longo dos anos, expande-se para a Europa e América Latina. A característica principal de seus fruidores está relacionada a um grande apetite espiritual e apresenta em concomitância a uma contraposição ao domínio eclesiástico, um discurso que denuncia a falência do cristianismo. (Amaral, 2000; Terrin, 2002). A partir dessa crise de significados plasmou-se entre esses estratos norte-americanos um “conjunto coerente de símbolos” que poderia ser definido como uma convergência das religiões orientais e místicas que se amalgamavam ao pensamento ocidental (D’Andrea, 1996; Cavalcante, 2009)

A *New Age* passa a ser conhecida no Brasil como Nova Era⁶⁷ uma vez que, a exploração da referida temática pelos meios de comunicação de massa e o fenômeno *New Age* passa a assumir algumas características próprias dos produtos e serviços globalizados (Bellah, 1986). Este é um fenômeno marcado por diversos diálogos entre tradições religiosas, misticismos, filosofias, psicologias e artes. Se nos anos 1970, para os Estados Unidos e Europa, a forma de organização característica e hegemônica do movimento *New Age* se deu a partir das “Comunidades Alternativas” e “Grupos de Luz”⁶⁸, nos anos 1980, os *mass media* imprimem transformações profundas nos projetos operacionais

⁶⁷ A Nova Era não é uma religião, no caso dos novaeristas eles têm como propósito a busca do autoconhecimento e da transformação, uma intensificação da espiritualidade, que faz com que estabeleçam uma relação homem-natureza diferenciada da ideia de dominação, predominante no pensamento iluminista. Tal visão apresenta como característica uma nova forma de lidar com a espiritualidade em que não se observa uma separação entre corpo-mente-espírito, provocando uma nova postura em relação à dimensão do sagrado e aos cuidados com a saúde. (Cavalcante, 2009, p. 17)

⁶⁸ Sobre “Comunidades alternativas” e “grupos de luz” ver Cavalcante (2009)

New Age fazendo com que as experiências de seus fruidores deixem de ser vividas somente em “românticas comunidades” para atuar também e principalmente nos centros urbanos, configurando uma expansão de espaços holísticos⁶⁹, onde são comercializados produtos, serviços e rituais que alcançam parte significativa do planeta através das tecnologias de comunicação rápida, eficaz e barata, a exemplo a internet.

O contexto para as experiências como a nova forma de vivenciar a espiritualidade se faz presente em parte significativa dos estratos médios e altos da sociedade brasileira. Eles vivenciaram o movimento da contracultura, o movimento *hippie*, a busca de liberdade e de viver uma vida comunitária, inspirados pela ideologia romântica e de não autoritarismo e dogmatismo. Nesse contexto social, político e cultural brasileiro surgiram movimentos como a tropicália, o fortalecimento e criação de partidos de esquerda, a valorização das religiões afro-brasileiras, do xamanismo dos indígenas da região Centro-Oeste do país, o surgimento das faculdades de psicologia favorecendo aos estratos médios e altos, em especial, a juventude universitária dos grandes centros urbanos como São Paulo, Rio de Janeiro, Brasília e posteriormente, as cidades de porte médio como São Luís, Fortaleza e Teresina, dentre outras, a apresentarem vários fruidores novaeristas que serviram de base para o surgimento, fortalecimento e expansão dos Novos Movimentos Religiosos (NMRs)⁷⁰: santo daime, vale do amanhecer, união do vegetal, dentre outras (Cavalcante, 2009).

Neste estudo, destacamos a religião do santo daime que surgiu no início do século XX e cujo desenvolvimento está relacionado ao processo político, cultural, econômico e social da Amazônia e do Brasil. O santo daime é uma doutrina musical oriunda do Acre,

⁶⁹ Àqueles espaços onde as práticas novaeristas são desenvolvidas, espaços de natureza terapêutica e ritualística destinados a atividades da Nova Era. (Cavalcante, 2009, p. 17)

⁷⁰ Como novos movimentos religiosos são classificados determinados movimentos surgidos nos anos 60 e 70 e que congregam um conjunto de tendências vinculadas ao que alguns autores chama de “crise de sentido”. Movimentos jovens e de contracultura, definem-se pela busca de uma nova consciência e caracterizam-se como grupos minoritários. (Soneira, 2005)

no contexto do ciclo da borracha e difundida nos centros urbanos brasileiros a partir dos anos 1980, momento em que a Nova Era se expande no país e parte de gerações intelectualizadas, dentre elas, juventudes universitárias experimentam um trânsito religioso em que muitas aderem ao santo daime (Feijão, 2015).

Os fundadores da religião santo daime são: Mestre Raimundo Irineu Serra, um maranhense que teve como companheiros Antônio Gomes, João Pereira, Maria Damião e o piauiense Germano Guilherme, para quem voltamos nossa atenção nas linhas seguintes. A referida religião é uma doutrina caracterizada por uma cultura do autoconhecimento, da defesa da preservação da natureza e da fruição de experiências místicas. A doutrina realiza o culto ao “vinho das almas”, como é chamado por seus adeptos, ao se referirem ao uso sacramental da *ayahuasca* em seus rituais. A religião santo daime tem crescido, expandindo-se para muitos estados brasileiros e para outros países.

Atualmente, por meio de nosso trabalho de campo e das pesquisas mais recentes em torno do tema (Blainey 2013; Dawson 2013), temos notícia de rituais daimistas tendo sido realizados em todos os continentes habitados, em pelo menos 43 países, conforme enumeramos a seguir: – 22 países europeus [...], 7 países da América do Sul; 3 países da América do Norte; De acordo com Blainey (2013), só na Europa há hoje cerca de 40 agrupamentos daimistas. Nesse continente, destacam-se especialmente a Espanha, onde o Daime soma aproximadamente 250 fardados (López-Pavillard e de las Casas 2011), e a Holanda, que possui grupos bastante estruturados e duas décadas de existência (Assis e Labate, 2014, p. 20-21).

O santo daime em Teresina - PI chega no início dos anos 2000 cujo contexto é favorável a expansão desta religião, haja vista, as experiências espirituais novaeristas que datam dos anos 1970/80. Os fruidores da nova era e os daimistas residentes em Teresina caracterizam-se por grupos de pessoas adultas, idosas, jovens e crianças. Dentre eles, destacamos as pessoas adultas e idosas como remanescentes do movimento hippie; jovens universitários herdeiros da contracultura e crianças filhas dos religiosos (Cavalcante, 2009; Feijão, 2015).

Os conceitos de efervescência (Durkheim, 1996) e cultura emotiva (Koury e Barbosa, 2019) são compreendidos neste estudo como o momento do ápice atingido pelos religiosos daimistas nos rituais de consagração da ayahuasca, denominados “miração”, posto que, para os adeptos trata-se do momento em que sentimentos de pertença a uma coletividade religiosa estão sendo representados.

A contribuição do piauiense Germano Guilherme e a expansão do santo daime na atualidade

O Santo Daime é uma religião brasileira que mescla elementos de diversas tradições religiosas e escolas esotéricas: como o catolicismo popular, as religiões afro-brasileiras, a cultura dos seringueiros da Amazônia, a pajelança maranhense, o vegetalismo ayahuasqueiro, entre outros; Esses elementos se caracterizam através das vestes ou indumentárias; cosmologia e expressões utilizadas nos hinos; bem como o próprio sacramento utilizado pela religião que vem das tradições indígenas da amazônia peruana ressignificado sob a luz do cristianismo (MacRae, 1992, Goulart, 1996 e Labate e Pacheco, 2005).

Fundada por Raimundo Irineu Serra por volta do ano de 1930 (Dias Júnior, 1991, MacRae, 1992, Oliveira, 2008) é uma religião brasileira originária da Amazônia e baseia seus rituais na ingestão do chá da Ayahuasca, que na língua quéchua significa “Vinho das Almas” e que é feito a partir da cocção do cipó jagube (*banisteriopsis caapi*) - que representa o princípio masculino, e da folha Rainha ou chacrona (*Psychotria viridis*) – que representa o princípio feminino e que traz a luz, miração ou o conforto - bem como no canto de uma série de hinos que por vezes também são dançados/bailados. Resgata e valoriza intensamente os estados alterados de consciência (“miração” – categoria êmica) como forma de alcançar a iluminação espiritual, não só por meio da ingestão da bebida sagrada (conhecida como Daime, yagé, ayahuasca, Vegetal, caapi), mas também pelo canto caracterizando-se como doutrina musical. Os hinários (conjunto de hinos), segundo a crença dos adeptos são ditados diretamente do mundo astral, e contém ensinamentos, poder de cura e revelação, constituindo-se para os daimistas como “um novo testamento” (Oliveira, 2008).

A bebida tem íntima relação com a cura de enfermidades físicas, mentais e espirituais: “tomar *ayahuasca*, que também é conhecida como *la purga*, é concebido como uma maneira de ‘pôr para fora’ as doenças, estados de espíritos negativos e outras fontes de problemas e infortúnios” (MacRae, 1992. p. 54). Para (MacRae, 1992), (Goulart, 1996), e (Ramos, 2002) Raimundo Irineu Serra, Mestre Irineu, como ficou posteriormente conhecido, tornou-se um grande curador. O nome “Daime” significa a invocação espiritual que deve ser feita pelo fiel ao comungar com a bebida: dai-me amor, dai-me força, dai-me luz.

A liturgia dessa doutrina musical é composta por os denominados trabalhos de Concentração, que ocorrem aos dias 15 e 30 de cada mês; os Bailados ou Festivais, são festejos que seguem algumas datas do calendário católico, como por exemplo: Dia de

Reis, os santos juninos Santo Antônio, São João e São Pedro, Nossa Senhora da Conceição, entre outros. Nessas ocasiões celebram-se os ritos sociais: casamentos, batizados e as cerimônias de fardamento. Este último refere-se ao ritual de iniciação do adepto, momento em que o iniciado recebe sua estrela, e passa a ser “um soldado da Rainha da Floresta” ou ainda um “aluno da escola da Rainha”, já que a doutrina também é tida como uma escola espiritual ou um exército, onde os adeptos são soldados do “Batalhão da Rainha da Floresta”. As Missas são trabalhos dedicados aos mortos e, destaca-se como “o mais solene dos ritos” (MacRae, 1992), estas são realizadas a cada primeira segunda feira do mês. Os denominados Feitios são os rituais de produção da feitura da bebida sacramental e “o mais fundamental” dos ritos daimistas (MacRae, 1992).

As indumentárias ritualísticas, também chamadas pelos adeptos de farda, são de dois tipos e devem ser usadas de acordo com o trabalho a ser realizado. Para os denominados trabalhos de serviços que são nomeados de concentrações; missa; trabalhos de cura ou trabalhos de estrela, nestas ocasiões usa-se a farda azul. Nos Trabalhos de Bailados ou Festejos, em que se cantam os hinários oficiais, usa-se a farda branca.

A doutrina é marcada por uma visível separação de gênero. Observamos que, a construção de masculino e feminino se faz desde as plantas que compõem o sacramento; às indumentárias; tarefas; além da disposição dos adeptos no salão de serviços obedecendo a uma ordem que, segundo os membros, visa buscar um equilíbrio de forças. O espaço físico da igreja onde são realizadas tais cerimônias, chamado de salão, tem o formato de uma mandala de seis lados e é dividido em duas tríades dispostas do lado esquerdo e direito. Ao centro está localizada a mesa eucarística, que tem o formato de uma estrela de seis pontas e ao redor da qual estão distribuídas doze pessoas, seis homens do lado esquerdo e seis mulheres à direita. (Feijão, 2021; 2018)

Sobre o Santo Daime encontramos a seguinte afirmação no site do Centro de documentação e Memória- ICEFLU - Patrono Sebastião Mota de Melo:

A Doutrina do Santo Daime, segundo nossos estatutos, é uma prática religiosa cristã, ecumênica, que repudia toda forma de fanatismo, sectarismo, racismo e intolerância religiosa. Através de suas condutas os seguidores têm provado que a ingestão ritualística do Santo Daime no contexto religioso, ao lado da prática social decorrente da doutrina, amplia nossa capacidade perceptiva, criativa, cognitiva e de discernimento, além de ajudar a assumir nossas responsabilidades pessoais e coletivas. Constitui-se, portanto, em um agente profilático e terapêutico a serviço da elevação da consciência do ser humano.
(santodaime.org)

Do final do século XIX a meados do século XX, período da Segunda Guerra Mundial, observa-se no Brasil propagandas do governo federal que retratam a região Amazônia/Acre como “terra da fartura e da vitória”. A veiculação destas propagandas se apresentou como um atrativo para o recrutamento de milhares de homens como soldados, que ficaram conhecidos como “soldados da borracha”. Dentre este contingente de migrantes em busca de sobrevivência destacam-se as famílias nordestinas que passaram a residir no estado do Acre com atividades laborais cuja promessa de fartura e vitória, na maioria das vezes, não se confirmou. Estes migrantes transportados do nordeste até a chegada aos seringais amazônicos enfrentaram perigos e adversidades nesse projeto de “vida nova”. Podemos considerar como dado histórico 140 anos de migração nordestina para a Amazônia ocorrida a partir de 1877 (Silva, 2018).

Dentre os migrantes deste período, destacamos a figura do piauiense Germano Guilherme. Um afrodescendente de estatura mediana, nascido em 28 de maio de 1902, no município piauiense denominado São João do Piauí, migrou ainda criança com sua família para o território do Acre e iniciou a vida laboral nas colônias, desenvolvendo atividades como seringueiro e agricultor.

Em 1928, o então jovem Germano Guilherme no cumprimento da obrigação civil alista-se na Guarda Territorial em Rio Branco, capital do Acre, ocasião em que conhece Raimundo Irineu Serra, fundador da doutrina espiritual do santo daime. Destacamos a estreita relação estabelecida entre Mestre Irineu e Germano Guilherme que, por ocasião do convívio de ambos em atividades laborais, engendra sólida amizade, afeto, cultivando ao longo dos anos uma relação de irmãos, dispensando tratamento entre si de “maninho” e, sobretudo, ressaltamos a contribuição desta relação para fundação da religião santo daime. Ele foi, portanto, um dos pioneiros seguidores de Mestre Irineu.

Germano Guilherme é considerado o precursor do uso de hinos na doutrina do santo daime, posto que, em 1934, após ingerir a bebida sagrada, experimentou a vivência da miração, ocasião em que recebeu e cantou o primeiro hino da religião do santo daime. É importante ressaltar que, Mestre Irineu já havia recebido um hino, porém ainda não havia compartilhado com seus seguidores. Em função deste acontecimento, Mestre Irineu ordenou que o hinário de Germano Guilherme, intitulado “Sois Baliza”, fosse cantado tradicionalmente, antes do hinário “O Cruzeiro Universal” recebido por ele. (santodaime.org)

Sobre a importância de Germano Guilherme encontra-se no site do Centro de documentação e Memória - ICEFLU - Patrono Sebastião Mota de Melo:

Relatos de contemporâneos são unânimes em descrevê-lo como de uma pessoa zelosa, até mesmo rigorosa, companheira e muito firme

em seu trabalho. Era conhecido pela sua retidão e firmeza. Nos trabalhos de Daime ele era respeitado por ser um excelente cantor e um maestro no uso do maracá, fazendo questão de marcar pessoalmente o compasso e a condução do seu hinário. Teófilo Maia comenta que cantar seus hinos era um acontecimento na comunidade. Conta-se que não gostava que seus hinos fossem cantados fora da igreja ou dos trabalhos espirituais. (santodaime.org)

No início dos anos 2000 o artista plástico Abraão Cavalcante⁷¹, retorna de uma viagem ao Acre trazendo consigo quatro litros do chá ayahuasca. Reunia-se com alguns amigos ávidos por experienciarem a viagem astral proporcionada pela então desconhecida bebida sagrada. De acordo com as inclinações românticas novaeristas o grupo se reunia em um sítio como a reproduzir uma vida em comunhão com a natureza, haja vista a importância da floresta amazônica para esta religiosidade (Feijão, 2015).

No ano de 2005 é fundada a primeira igreja daimista do Piauí, a Igreja Céu de Todos os Santos (CTS), localizada na zona rural de Teresina, no povoado Taboca do Pau Ferrado. Dentre as atividades que marcaram a fundação da nova igreja, destacamos evento realizado para arrecadar fundos para a edificação do espaço sagrado com a presença do antropólogo e dirigente espiritual do Céu do Planalto (Brasília/DF), Fernando La Rocque Couto, ocasião em que proferiu palestra sobre a doutrina do Santo Daime. Este evento foi mediado pelo então presidente da igreja Céu de Todos os Santos, Claudio Montenegro (Feijão, 2015).

No ano de 2007, por meio de uma fardada do CTS que inicia um relacionamento amoroso com um rapaz umbandista, acontece o encontro entre Santo Daime e Umbanda em Teresina. A mãe-de-santo do rapaz umbandista passa a participar de alguns trabalhos

⁷¹ Abraão Honório Cavalcante, 54 anos, branco, advogado de formação, designer e artista plástico, mestre na arte com buriti, ex presidente do PRODART – Programa de Desenvolvimento do Artesanato do Piauí.

do Santo Daime no CTS acompanhada por seus filhos-de-santo, ao mesmo tempo em que alguns daimistas se interessam pela umbanda e os dois grupos passam a fazer um estudo sobre as religiões. Foram realizados alguns trabalhos do Santo Daime no terreiro umbandista sob a direção de Wilson Fernando, dirigente da igreja CTS, com a participação dos fardados que estavam fazendo o estudo sobre a umbanda (Feijão, 2015).

As trocas de conhecimento entre os campos daimista e umbandista, notadamente o uso da bebida sacramental e da relação corpo-mente-espírito, homem-natureza-cultura partilhada pelas duas religiões provocou uma transformação do uso da bebida sagrada em rituais de diversos centros de umbanda na capital piauiense. Dentre estes espaços espirituais e religiosos destacamos a título de exemplo os seguintes: Casa de Aruanda - Toca do Pajé (Bairro Santana), Fraternidade Servos de Maria - FESM (Cerâmica Cil), Terreiro Espírita de São Miguel Arcanjo - TESMA (Estrada fazenda Canaã, sentido União), Tenda Espírita de Umbanda Santa Bárbara (Santo Antônio), Céu de Obatalá Ogum Beira Mar (Timon - MA).

Miração, a emoção efervescência na experiência de ser daimista

A sociologia das emoções e a antropologia das emoções são subáreas da sociologia e da antropologia geral surgidas em meados dos anos 1970/80 no cenário acadêmico norte americano. Os pioneiros da sociologia das emoções são: Thomas J. Scheff, Arlie Russell Hochschild e Theodore D. Kemper, e as principais expoentes dos estudos da antropologia das emoções são Catherine Lutz e Lilá Abu-Lughod, responsáveis pelo desenvolvimento de pesquisas teóricas e empíricas que deram às emoções a devida importância para a interpretação dos fenômenos sociais.

No Brasil, temos como protagonista e principal referência nos campos da sociologia e antropologia das emoções o pensador Mauro Guilherme Pinheiro Koury, que impulsionou estes campos com a fundação do “Grupo de Pesquisa em Antropologia e Sociologia das Emoções” - GREM em 1994; Revista Brasileira de Sociologia das Emoções - RBSE em 2002 e da Revista Sociabilidades Urbanas em 2017, bem como a série de livros Cadernos do GREM, integrados ao Departamento de Ciências Sociais e ao Programa de Pós Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Paraíba (UFPB).

Para Koury e Barbosa (2019) A antropologia das emoções:

A antropologia das emoções faz parte do movimento de ruptura epistemológica vivenciada nos EUA dos anos 1970. Esta proposta teórico-metodológica opera com a categoria emoções como conceito fundamental para a apreensão do humano e do social, a partir da qual a problemática metodológica de entendimento da relação entre indivíduo e sociedade deve ser encarada. Constitui um caminho pautado na observação da ação social individual, do *self* (do eu inserido em teias de significado e redes de interdependência) e das emoções que perfazem a interação entre os atores sociais de uma sociabilidade. A antropologia das emoções se fundamenta na observação e análise da cultura emotiva de um espaço interacional específico. (Koury e Barbosa, 2019, p. 32)

As emoções pensadas como categoria analítica das ciências sociais para compreender as experiências espirituais e religiosas dos novaeristas e daimistas são várias, dentre elas destacamos a experiência mística nomeada “miração”. Os daimistas, nos rituais,

ingerem a bebida sagrada (ayahuasca), entoam hinos e dançam sincronizadamente, levando-os a um estado alterado de consciência - miração - que tem como objetivos a busca do autoconhecimento e de contato com o divino. A expressão êmica “miração” usada para expressar estas experiências pode ser compreendida a partir do conceito de efervescência de Durkheim:

[...] efervescência que muda as condições das atividades psíquicas. As energias vitais são superexcitadas, as paixões ficam mais intensas, as sensações mais fortes; há algumas inclusive que se produzem nesse momento. O homem não se reconhece; sente-se como que transformado e, em consequência transforma o meio que o cerca.
(Durkheim, 1996, pg. 466)

Assim, nos rituais daimistas as emoções atravessam os corpos, na medida em que é sentido por meio dele e nele, portanto compreendemos que o corpo do adepto e as transformações relativas a ele no contexto da contemporaneidade, é objeto de tratamento social e cultural (Cavalcante, 2024; 2021). Não podemos esquecer que Durkheim(1996) afirma ser a religião uma comunidade moral e que, existe uma relação entre sagrado, religião e moral. Para o autor, os fenômenos religiosos classificam-se em duas categorias: as crenças e os ritos. “As primeiras são estados da opinião, consistem em representações; os segundos são modos de ação determinados” (Durkheim, 1996, p.19). O autor nos faz perceber que entre esses dois fatos há a diferença que separa o pensamento do movimento. Ademais o que se sobressai nesta definição efervescência do autor é a questão da cultura emotiva.

Quando pensamos na palavra efervescência enquanto conceito sociológico criado por Durkheim(1996) em que o autor para nos fazer compreender o que é o sagrado se utiliza

de um termo das ciências da natureza (efervescência) que significa o estalido resultante da liberação de gás para referir-se a exemplos de ritos que são trazidos de pesquisas etnográficas como, por exemplo, os ritos piaculares, em que a comunidade em questão, se une e, simultaneamente, expressa o mesmo pensamento e participa da mesma ação. Assim, podemos interpretar a “miração” como um momento de efervescência o qual se configuram como a instância de interconexão das pessoas religiosas daimistas com o sagrado. Durkheim(1996) afirma que o momento de efervescência é originário do sagrado e que, encontra-se na base de todo fenômeno religioso e moral.

Considerações finais

Neste estudo o objetivo principal é alargar o conhecimento dos campos empíricos das pesquisas de doutorado e mestrado, respectivamente: “Os Tribalistas da Nova Era” e “Gira-gira criancinha: o aprendizado da religião do santo daime por crianças em Teresina-Piauí” à luz da etnografia e netnografia abordando autores que discutem a Sociologia e Antropologia das Emoções. Nos objetivos específicos nos ocupamos em conhecer a contribuição do piauiense Germano Guilherme para a fundação do santo daime e identificamos emoções, estas como categoria analítica das ciências sociais, para explorar as experiências místicas de fruidores e daimistas; tecemos algumas reflexões sobre os desdobramentos e as configurações atuais dos campos empíricos onde se apresenta o fenômeno Nova Era e a religião Santo Daime no Brasil e, notadamente, em Teresina.

As emoções pensadas como categoria analítica das ciências sociais para compreender as experiências espirituais e religiosas dos novaeristas e daimistas são várias, dentre elas, destacamos a experiência mística nomeada “miração” que de acordo com o conceito durkheimiano de efervescência nos faz compreender as emoções como um fenômeno

social, cultural e histórico. Os daimistas experimentam sentimentos que estão intrinsecamente relacionados às suas experiências espirituais e religiosas, vivenciadas coletivamente. Como lembra Durkheim sobre os momentos de efervescência de uma comunidade religiosa ao realizar um rito “O homem não se reconhece; sente-se como que transformado e, em consequência transforma o meio que o cerca”. (Durkheim, 1996, pg. 466).

O estudo aponta para a importância da relação religião/espiritualidade/emoções, com destaque para o crescimento e expansão acelerada do uso do sacramento santo daime em rituais umbandistas em Teresina, tais como os espaços religiosos: Casa de Aruanda - Toca do Pajé, Fraternidade Servos de Maria - FESM, Terreiro Espírita de São Miguel Arcanjo - TESMA, Tenda Espírita de Umbanda Santa Bárbara e Céu de Obatalá Ogum Beira Mar.

É importante destacar que, desde o ressurgimento das práticas pagãs ou neopagãs ditas novaeristas, do surgimento de NMRs como o santo daime e da expansão de tais culturas espirituais no Brasil, em um primeiro momento para as metrópoles e posteriormente para cidades médias e pequenas, dos anos 1970 aos dias atuais observamos a relação intrínseca dessas experiências com a religião de origem de seus fundadores, adeptos e fruidores. O autoconhecimento, a preservação da natureza, a experiência mística e o fenômeno da efervescência são os alvos almejados. (Cavalcante, 2009, Feijão, 2015).

Neste estudo observamos a troca, a disputa e a cooperação entre novas formas de vivenciar a espiritualidade e as religiões do santo daime e da umbanda em Teresina. Este fenômeno parece fazer parte das reconfigurações que marcam o campo religioso brasileiro na contemporaneidade.

Referências

AMARAL, Leila. **Carnaval da alma**: comunidade, essência e sincretismo na nova era. Petrópolis: Vozes, 2000.

BELLAH, R. N. A nova consciência religiosa e a crítica na modernidade. In: **Religião e Sociedade**, 13/2, jul., Rio de Janeiro, 1986.

CAVALCANTE, F.V. Emoções de uma jovem LGBTQIAPN+ na Pandemia da Covid-19. In.: BARROS JÚNIOR, F. de O. et al (orgs.). **LGBTQIAPN+: enlaçamentos**. Teresina: EDUFPI, 2024

CAVALCANTE. Francisca Verônica. **Os tribalistas da Nova Era**. Teresina: Fundação Quixote. 2009

D'ANDREA, A. A. F. **O Self perfeito e a nova era**: individualismo e reflexividade em religiosidades pós-tradicionais. 1996. Tese (Mestrado em Sociologia), IUPERJ, Rio de Janeiro. 128fls.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**: o sistema totêmico na Austrália. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

FEIJÃO. Theresa Jaynna de Sousa. “Folhinha é coisa de mulherzinha!”: construção de identidades de gênero pelas crianças do Santo Daime. In.: **Religiosidades e experiências espirituais na contemporaneidade**/ organizadoras, Francisca Verônica Cavalcante, Maria do Amparo Alves de Carvalho, Lila Cristina Xavier Luz. Teresina: EDUFPI, 2018

FEIJÃO. Theresa Jaynna de Sousa. “**Gira gira criancinha**”: o aprendizado da religião santo daime por crianças frequentadoras do espaço Céu de Todos os Santos em Teresina- Piauí - Brasil. 2015. Dissertação (Mestrado em Antropologia), UFPI, Teresina. 169fls

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2015.

GOULART, Sandra. **As raízes culturais do Santo Daime**. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, Universidade de São Paulo: 1996.

KOURY, M.G.P. e BARBOSA, R. **Erving Goffman**: reflexões etnográficas desde a antropologia das emoções. Recife: Bagaço; João Pessoa: GREM, 2019.

MACRAE, Edward. **Guiado pela Lua**: xamanismo e uso ritual da ayahuasca no culto do Santo Daime. São Paulo: Editora Brasiliense, 1992.

SILVA, Maria Liziane Souza. **A batalha da borracha**: os migrantes nordestinos - memória e imaginário. 2018. 150 f. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós Graduação em Geografia - Fundação Universidade Federal de Rondônia, Porto Velho, 2018.

SONEIRA, Aberlado Jorge. **Sociologia de los Nuevos Movimientos Religiosos**. Buenos Aires: Ediciones Universidad Del Salvador. 2005

TERRIN, A. Natale. Nova Era - **A religiosidade do pós-moderno**. São Paulo: Loyola, 1992.

Consultas virtuais

ASSIS, Glauber Loures e LABATE, Beatriz Caiuby. Dos igarapés da Amazônia para o outro lado do Atlântico: a expansão e internacionalização do Santo Daime no contexto religioso global. In.: **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, 34(2): 11-35, 2014. Em <https://www.scielo.br/j/rs/a/FW9whMGmyBFhvNSpQxb5DYk/?format=pdf&lang=pt>.

Acessado em 08/11/2024.

Casa de Aruanda:
<https://www.instagram.com/casadearuanda4/profilecard/?igsh=am00aG9qd3piYjl4>.

Acessado em 08/11/2024

CAVALCANTE, F.V. Domesticação de si - sentimentos engendrados sobre a morte, o morrer e o sobreviver. **Sociabilidades Urbanas** - Revista de Antropologia e Sociologia,

v. 5, n. 14, pp. 131- 147, julho de 2021, ISSN 2526-4702
<https://grem-grei.org/numeros-completossocurbs>. Acessado em 08/09/2022

Céu de Obatalá Ogum Beira Mar:
<https://www.instagram.com/ceudeobatalaa/profilecard/?igsh=MXR2OTI5MnZubGNmdA==>. Acessado em 08/11/2024

DIAS JÚNIOR, Walter. **O culto ao Santo Daime**: um paradoxo da modernidade. Trabalho apresentado no III Seminário sobre “A Igreja Católica diante do pluralismo religioso no Brasil”, 1994, Brasília. Ed. Paulus. 1994. Em:
<http://ceudoval.com.br/images/O-Culto-ao-Santo-Daime.pdf>. Acessado em 14/02/2011.

FEIJÃO, T.J.S. Gestaço, parto e rituais de nascimento: consumo do santo daime por grávidas e recém-nascidos. **Sociabilidades Urbanas** - Revista de Antropologia e Sociologia, v. 5, n. 14, pp. 67- 81, julho de 2021, ISSN 2526-4702.
<https://grem-grei.org/numeros-completossocurbs> Acessado em 01/10/2022

LABATE, Beatriz C., PACHECO, Gustavo. As origens históricas do Santo Daime. In.: **Álcool e drogas na história do Brasil**/Renato Pinto Venâncio, Henrique Carneiro – São Paulo: Alameda; Belo Horizonte: Editora PUCMinas, 2005. Em:
<http://www.bialabate.net/wpcontent/uploads/2010/10/Labat>. Acessado em 14/02/2011

OLIVEIRA, José Erivan Bezerra. **SANTO DAIME – O Professor dos Professores**: a transmissão do conhecimento através dos hinos. 2008. 233f. Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade Federal do Ceará, Fortaleza. 2008. Em:
http://www.teses.ufc.br/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=2394. Acessado em 20/04/2011.

RAMOS, Maria F. H. A. **SANTO DAIME**: A colônia cinco mil e a contracultura (1977- 1983). 2002. 113f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife. 2002. Em:

http://neip.info/novo/wpcontent/uploads/2015/04/ramos_cinco_mil_contracultura.pdf.

Acessado em 10/06/2013

KOZINETTS, Robert V. **Netnografia** [recurso eletrônico]: realizando pesquisa etnográfica online / Robert V. Kozinets ; tradução: Daniel Bueno ; revisão técnica: Tatiana Melani Tosi, Raúl Ranauro Javales Júnior. – Dados eletrônicos. – Porto Alegre : Penso, 2014

https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/7938683/mod_folder/content/0/Kozinets%20%20Robert.%20Netnografia.pdf Acessado 08/11/2024

SANTO DAIME, a doutrina da floresta. Em: <https://www.santodaime.org/site/>. Acessado em 08/11/2024

SERVOS DE MARIA:
<https://www.instagram.com/servosdemaria.espiritualidade/profilecard/?igsh=bzBpc2Njb nRqeDd4>. Acessado em 08/11/2024.

Tenda Espírita de Umbanda Santa Bárbara:
<https://www.instagram.com/tenda.santabarbara/profilecard/?igsh=ZzBtendsa3hqYWRs>. Acessado em 08/11/2024.

Terreiro Espírita de São Miguel Arcanjo - TESMA:
<https://www.instagram.com/tesmaterreiro/profilecard/?igsh=MXRiYmc3ZXg1ajZrMQ=>. Acessado em 08/11/2024.

Emociones y Santo Daime en Teresina: las contribuciones del piauiense Germano Guilherme⁷²

Francisca Verônica Cavalcante

Theresa Jaynna de Sousa Feijão

Introducción

Este capítulo es parte de las investigaciones de doctorado y maestría, tituladas respectivamente “Los Tribalistas de la Nueva Era” y “*Gira-gira criançinha*: el aprendizaje de la religión del santo daime por niños en Teresina-Piauí”. El primero, realizado en el PPCS-PUC/SP, entre 2000 y 2003 y con trabajo de campo empírico en las ciudades de São Paulo y Teresina; el segundo, realizado en el PPGANT/UFPI, entre 2013-2015 y con campo empírico en Teresina.

El fenómeno New Age surgió en Brasil en la década de 1970/80 y se caracteriza por una amplia gama de productos y servicios que proporcionan nuevas formas de experimentar la espiritualidad y es considerado la cuna del surgimiento y expansión de los Nuevos Movimientos Religiosos - NMRs en Brasil. Tomamos la religión del Santo Daime como ejemplo de las NMRs y su expansión en Brasil y tiene una relación intrínseca con el fenómeno New Age.

Elegimos como problema el raro conocimiento, la invisibilidad y la escasa difusión en los estudios científicos sobre la religión del Santo Daime sobre uno de sus fundadores - Germano Guilherme. Este hombre de Piauí, que durante el proceso de migración del ciclo del caucho, en la región amazónica brasileña, conoció, contribuyó a las fundaciones del Santo Daime y se convirtió en compañero del Mestre Raimundo Irineu Serra, este último muy conocido como el fundador de la citada religión.

⁷² Traduzido do original “**Emoções e santo daime em Teresina: as contribuições do piauiense Germano Guilherme**” por Pedro Alexandre Abdon no Âmbito do Projeto de Extensão Laboratório de Tradução do Núcleo de Pesquisa em Educação e Ciberultura. Contato: pedroxandreabdon@gmail.com

Cuestionamos la eliminación de Germano Guilherme como un importante contribuyente a la fundación de la religión del Santo Daime.

Otro problema que abordamos en este capítulo se refiere a la experiencia mística en los estudios y vivencias del Santo Daime, nos referimos a la categoría émica “*miración*”⁷³. Contrariamente a la invisibilidad de Germano Guilherme, la experiencia mística de la “*miración*” está muy extendida entre religiosos e investigadores, pero nos proponemos echar una mirada a esta categoría desde un campo de conocimiento muy reciente en las ciencias sociales - las subáreas de la Sociología General y la Antropología General - es decir, respectivamente - Sociología de las Emociones y Antropología de las Emociones. ¿Cómo podemos comprender los sentimientos y emociones evocados, presentes en la experiencia mística de la “*miración*”, a la luz de estos campos de conocimiento? Somos conscientes de la polémica en torno al concepto de lo sagrado, presente en la obra de Durkheim titulada *Las formas elementales de la vida religiosa*. El sistema totémico en Australia, que está estrechamente relacionada con la moral y el concepto de efervescencia por él presentado. ¿Cómo podemos pensar la experiencia de la mirada daimista a partir de este concepto?

El objetivo principal del trabajo es ampliar el conocimiento de los campos de investigación mencionados a la luz de la etnografía y la Sociología y Antropología de las Emociones. Los objetivos específicos son comprender la contribución de Germano Guilherme de Piauí a la fundación del Santo Daime; identificar las emociones, tomadas aquí como categoría analítica de las ciencias sociales, en las experiencias místicas de los frutistas y daimistas; Reflexionar sobre la evolución del fenómeno de la Nueva Era y de la religión del Santo Daime en Brasil y, en particular, en Teresina.

⁷³ nota del traductor: Este término ha sido creado por la religión para una finalidad específica y fue adaptado de su original “*miração*”.

El marco teórico está compuesto por el pensamiento de autores clásicos y contemporáneos para pensar la Nueva Era y la religión del Santo Daime desde la perspectiva de un fenómeno social, político y cultural que impacta fuertemente las formas de trato con lo sagrado con énfasis en la presencia de las siguientes categorías: autoconocimiento; Preservación de la naturaleza y experiencia mística. Destacamos: Amaral (2000); D'Andrea (1996); Bellah (1986); Terrin (1992); MacRae (1992); Goulart (1996); Labate y Pacheco (2005); Cavalcante (2024; 2021; 2009); Frijoles (2021; 2015; 2018;); También analizamos las reflexiones de autores que discuten conceptos importantes para los campos de la sociología de las emociones y la antropología de las emociones; Koury y Barbosa (2019); Bretón (2009); Durkheim (1996); con énfasis en el concepto de efervescencia de este último autor mencionado.

La metodología de este estudio se ancla en la etnografía, en el sentido que Clifford Geertz atribuye al término. Realizamos observación directa de rituales y vida cotidiana en los espacios investigados; Entrevistas semiestructuradas con interlocutores que son terapeutas y practicantes de la Nueva Era y también religiosos del Santo Daime. El trabajo etnográfico puede entenderse como un proceso de desarrollo de un argumento integral. Se trata de una producción de conocimiento científico sobre la realidad empírica observada, en este caso, se trata de un campo empírico que incluye espacios holísticos (novaeristas) y espacios religiosos del Santo Daime y Umbandaime existentes en las ciudades de Teresina y São Paulo. Nos proponemos realizar una etnografía o descripción densa a través de esta metodología ya que, para Geertz (2012), esta última expresión es sinónimo de la primera. El autor explica la práctica etnográfica como un ejercicio teórico, de interpretación y búsqueda de sentido. En palabras del autor:

Creyendo, como Max Weber, que el hombre es un animal ligado a redes de significados que él mismo ha tejido, asumo la cultura como estas redes y su análisis, por tanto, no como una ciencia experimental

en búsqueda de leyes, sino como una ciencia interpretativa, en búsqueda de sentido (Geertz, 2012, p. 4).

Según Kozinets (2014), la netnografía es una forma particularizada de etnografía y utiliza las comunicaciones mediadas por computadora como fuente de datos para llegar a una comprensión y representación etnográfica de un fenómeno cultural en Internet. El enfoque de esta metodología está adaptado al estudio de foros, grupos de noticias, blogs, redes sociales, etc. El autor explica que la realización de la etnografía de comunidades y culturas virtuales debe realizarse con base en un conjunto de pautas específicas para su desarrollo de manera ética y efectiva. Al igual que en la etnografía, hacer netnografía requiere procedimientos antes de entrar en el campo: un contacto inicial con la comunidad en línea; decisiones sobre cuestiones y temas, sobre la formulación de la pregunta de investigación en la que el investigador se prepara para el trabajo de campo, como por ejemplo la identificación de la comunidad o grupo en línea que se va a investigar, etc.

Durante la recopilación y el análisis de datos, capturamos datos disponibles en archivos, extrajimos datos y datos de notas de campo. La construcción de datos en el presente trabajo consistió en copiar directamente datos de las comunicaciones mediadas por computadora en la página, blog, sitio web de la comunidad o grupo observado.

Para Kozinets (2014), el análisis de datos considera el proceso de transformar lo recolectado, la participación y la observación netnográfica, como archivos de texto y gráficos descargados, capturas de pantalla, transcripciones de entrevistas en línea y notas de campo reflexivas, en una versión terminada de la investigación.

En la investigación en netnografía ética (Kozinets, 2014) cuatro pasos son importantes: identificar e informar a los interesados relevantes sobre la investigación; solicitar las autorizaciones pertinentes; obtener el consentimiento cuando sea necesario;

Citar y dar el debido crédito a los miembros. Kozinets explica que para comprender y generar criterios para la evaluación netnográfica, es necesario comprender los diversos patrones históricos que señalaron una etnografía de calidad. El autor afirma que, para comprender las nociones sobre lo que se requiere de una netnografía, se deben considerar los siguientes momentos históricos: “tradicional, modernista, géneros indistintos, crisis de representación, posmoderno, post-experimental y el presente metodológicamente desafiado” (Kozinets, 2014, p.149-150).

En este estudio, utilizamos como método de recolección de informaciones sobre el Santo Daime y el crecimiento de esta religión con la llegada de la Umbandaime a la escena: observación directa en espacios del Santo Daime y de la Umbandaime de Teresina, copia directa de comunicaciones mediadas por ordenador como datos de la página, blog, sitio web de la comunidad o de los grupos religiosos disponibles en direcciones electrónicas como el lector verá en las siguientes líneas.

La principal contribución de la investigación apunta a la importancia de la relación entre religión/espiritualidad/emociones, con énfasis en el crecimiento y la expansión acelerada del uso del sacramento ayahuasca (santo daime) en los rituales de Umbanda en Teresina.

Este capítulo se divide en las siguientes secciones: Introducción; Santo Daime como manifestación del fenómeno de la Nueva Era - describe el surgimiento del fenómeno de la Nueva Era, el contexto geográfico, político, social/cultural de este fenómeno, destacando la religión del Santo Daime como expresión y manifestación de la Nueva Era; la segunda sección titulada La contribución de Germano Guilherme de Piauí y la expansión del Santo Daime en la actualidad, para tal efecto, utiliza la netnografía, posibilitando la ampliación del conocimiento sobre el papel del citado en la fundación de la religión del Santo Daime y aborda también los desarrollos de esta

expresión religiosa en Teresina en la actualidad; El tercero, *Miración*, la emoción efervescente en la experiencia de ser daimista, discute las subáreas de la sociología y la antropología general llamadas sociología de las emociones y antropología de las emociones y analiza la categoría émica “miración” como expresión de una emoción colectiva que evoca sentimientos contruidos social y culturalmente. Y finalmente, las consideraciones finales.

El Santo Daime como manifestación del fenómeno de la Nueva Era

La *New Age* no es una religión, sino un fenómeno que comenzó en Estados Unidos en la década de 1970, liderado por las clases media y media alta de esa sociedad y que, con el paso de los años, se expandió a Europa y América Latina. La característica principal de sus usuarios está relacionada con un gran apetito espiritual y presenta, en conjunción con una contraposición al dominio eclesiástico, un discurso que denuncia el fracaso del cristianismo. (Amaral, 2000; Terrin, 2002). A partir de esta crisis de significados, se creó entre estos estratos norteamericanos un “conjunto coherente de símbolos”, que podría definirse como una convergencia de religiones orientales y místicas que se amalgamaron con el pensamiento occidental (D’Andrea, 1996; Cavalcante, 2009).

La *New Age* pasó a ser conocida en Brasil como Nueva Era⁷⁴, ya que la exploración de este tema por los medios de comunicación masivos y el fenómeno *New Age* comenzaron a asumir algunas características específicas de los productos y servicios globalizados (Bellah, 1986). Se trata de un fenómeno marcado por diversos diálogos entre tradiciones religiosas, misticismo, filosofías, psicologías y artes. Si en la

⁷⁴La Nueva Era no es una religión, en el caso de los New Ageistas su finalidad es la búsqueda de autoconocimiento y transformación, una intensificación de la espiritualidad, lo que les hace establecer una relación hombre-naturaleza diferente a la idea de dominación, predominante en el pensamiento de la Ilustración. Esta visión presenta como característica una nueva manera de abordar la espiritualidad en la que no hay separación entre cuerpo-mente-espíritu, provocando una nueva postura en relación a la dimensión de lo sagrado y el cuidado de la salud. (Cavalcante, 2009, pág. 17)

década de 1970, para Estados Unidos y Europa, la forma característica y hegemónica de organización del movimiento *New Age* se basaba en “Comunidades Alternativas” y “Grupos de Luz”⁷⁵, en la década de 1980, los medios de comunicación masivos provocaron profundas transformaciones en los proyectos operativos de la *New Age*, haciendo que las experiencias de sus usuarios ya no se vivieran solo en “comunidades románticas” sino también y principalmente en centros urbanos, configurando una expansión de espacios holísticos⁷⁶, donde se venden productos, servicios y rituales que llegan a una parte significativa del planeta a través de tecnologías de comunicación rápidas, efectivas y baratas, como Internet.

El contexto de las vivencias como una nueva forma de vivir la espiritualidad está presente en una parte significativa de los estratos medios y altos de la sociedad brasileña. Experimentaron el movimiento de contracultura, el movimiento hippie, la búsqueda de la libertad y la vida en comunidad, inspirados por la ideología romántica, el no autoritarismo y el dogmatismo. En este contexto social, político y cultural brasileño surgieron movimientos como Tropicália, el fortalecimiento y creación de partidos de izquierda, la valorización de las religiones afrobrasileñas, el chamanismo de los pueblos indígenas de la región Centro-Oeste del país, el surgimiento de facultades de psicología favoreciendo a las clases medias y altas, especialmente a la juventud universitaria de grandes centros urbanos como São Paulo, Río de Janeiro, Brasilia y posteriormente, ciudades medianas como São Luís, Fortaleza y Teresina, entre otras, presentándose varios practicantes de la Nueva Era que sirvieron de base para el surgimiento, fortalecimiento y expansión de los Nuevos Movimientos Religiosos

⁷⁵ Sobre “Comunidades alternativas” e “grupos de luz” ver Cavalcante (2009)

⁷⁶ A aquellos espacios donde se desarrollan prácticas New Age, espacios de carácter terapéutico y ritualístico destinados a actividades New Age. (Cavalcante, 2009, pág. 17)

(NMRs)⁷⁷: Santo Daime, Vale do Aurora, União do Vegetal, entre otros (Cavalcante, 2009).

En este estudio destacamos la religión del Santo Daime que surgió a principios del siglo XX y cuyo desarrollo está relacionado con el proceso político, cultural, económico y social de la Amazonía y de Brasil. El Santo Daime es una doctrina musical originaria de Acre, en el contexto del ciclo del caucho y difundida en los centros urbanos brasileños a partir de la década de 1980, época en que el New Age se expandía en el país y parte de las generaciones intelectualizadas, entre ellas, los jóvenes universitarios, vivieron una transición religiosa en la que muchos adhirieron al Santo Daime (Feijão, 2015).

Los fundadores de la religión del Santo Daime son: el Maestro Raimundo Irineu Serra, del estado de Maranhão, que tuvo como compañeros a Antônio Gomes, João Pereira, Maria Damião y Germano Guilherme de Piauí, a quienes centramos nuestra atención en las siguientes líneas. La mencionada religión es una doctrina caracterizada por una cultura del autoconocimiento, la defensa de la preservación de la naturaleza y el disfrute de experiencias místicas. La doctrina rinde culto al “vino de las almas”, como la llaman sus seguidores, al referirse al uso sacramental de la ayahuasca en sus rituales. La religión del Santo Daime ha crecido, expandiéndose a muchos estados brasileños y otros países.

Actualmente, a través de nuestro trabajo de campo y las investigaciones más recientes sobre el tema (Blainey 2013; Dawson 2013), tenemos noticias de que se han realizado rituales daimistas en todos los continentes habitados, en al menos 43 países, como se

⁷⁷ Se clasifican como nuevos movimientos religiosos ciertos movimientos que surgen en los años 1960 y 1970 y que agrupan un conjunto de tendencias vinculadas a lo que algunos autores llaman una “crisis de sentido”. Los movimientos juveniles y de contracultura se definen por la búsqueda de una nueva conciencia y se caracterizan como grupos minoritarios. (Soneira, 2005)

enumeran a continuación: – 22 países europeos [...], 7 países de América del Sur; 3 países de América del Norte; Según Blainey (2013), sólo en Europa hay actualmente alrededor de 40 grupos daimistas. En este continente destacan especialmente España, donde el Daime cuenta con aproximadamente 250 fardados (López-Pavillard y de las Casas 2011), y los Países Bajos, que cuenta con grupos muy estructurados y con dos décadas de existencia (Assis y Labate, 2014, pp. 20-21).

El Santo Daime en Teresina – PI llegó a inicios de la década del 2000, en un contexto favorable a la expansión de esta religión, dadas las experiencias espirituales New Age que se remontan a los años 70/80. Los entusiastas de la nueva era y daimistas que viven en Teresina se caracterizan por grupos de adultos, ancianos, jóvenes y niños. Entre ellos destacamos a los adultos y personas mayores como remanentes del movimiento hippie; jóvenes universitarios herederos de la contracultura e hijos de personas religiosas (Cavalcante, 2009; Feijão, 2015).

Los conceptos de efervescencia (Durkheim, 1996) y cultura emocional (Koury y Barbosa, 2019) se entienden en este estudio como el momento de ápice alcanzado por los religiosos daimistas en los rituales de consagración de la ayahuasca, llamado “*miración*”, ya que, para los seguidores, es el momento en el que se están representando sentimientos de pertenencia a un colectivo religioso.

La contribución del piauiense Germano Guilherme e la expansión del santo daime actualmente

El Santo Daime es una religión brasileña que mezcla elementos de diversas tradiciones religiosas y escuelas esotéricas: como el catolicismo popular, las religiones afrobrasileñas, la cultura de los caucheros del Amazonas, el chamanismo del Maranhão,

o el vegetalismo de la ayahuasca, entre otras; Estos elementos se caracterizan por ser chalecos o prendas de vestir; cosmología y expresiones usadas en nosotros; Es también el sacramento utilizado en la religión que vemos en las tradiciones indígenas de la Amazonía peruana y su significado a la luz del cristianismo (MacRae, 1992, Goulart, 1996 y Labate y Pacheco, 2005).

Fundada por Raimundo Irineu Serra alrededor de 1930 (Dias Júnior, 1991, MacRae, 1992, Oliveira, 2008), es una religión brasileña originaria de la Amazonia y basa sus rituales en la ingestión de té de Ayahuasca, que en lengua quechua significa “Vino de las Almas” y que se elabora a partir de la cocción de la liana jagube (banisteriopsis caapi) - que representa el principio masculino, y de la Rainha u hoja de chacrona (Psychotria viridis) - que representa el principio femenino y aporta luz, visión o consuelo -, así como del canto de una serie de himnos que a veces también se bailan. Rescata y valora intensamente los estados alterados de conciencia (“*miración*” – categoría émica) como forma de alcanzar la iluminación espiritual, no sólo a través de la ingestión de la bebida sagrada (conocida como Daime, yagé, ayahuasca, Vegetal, caapi), sino también a través del canto, caracterizándose como una doctrina musical. Los himnarios (conjunto de himnos), según la creencia de los seguidores, son dictados directamente del mundo astral, y contienen enseñanzas, poder de curación y revelación, constituyendo para los daimistas como “un nuevo testamento” (Oliveira, 2008).

La bebida tiene una estrecha relación con la curación de enfermedades físicas, mentales y espirituales: “tomar ayahuasca, también conocida como la purga, se concibe como una forma de ‘salir’ de enfermedades, estados mentales negativos y otras fuentes de problemas y desgracias” (MacRae, 1992, p. 54). Para (MacRae, 1992), (Goulart, 1996) y (Ramos, 2002) Raimundo Irineu Serra, Mestre Irineu, como más tarde se le conoció, se convirtió en un gran sanador. El nombre “Daime” significa la invocación

espiritual que debe hacer el fiel al comulgar con la bebida: dame amor, dame fuerza, dame luz.

La liturgia de esta doctrina musical se compone de las llamadas obras de Concentración, que tienen lugar los días 15 y 30 de cada mes; Las Danzas o Fiestas son celebraciones que siguen algunas fechas del calendario católico, como: el Día de Reyes, los santos de junio San Antonio, San Juan y San Pedro, Nuestra Señora de la Concepción, entre otras. En estas ocasiones se celebran ritos sociales: bodas, bautizos y ceremonias de uniforme. Este último se refiere al ritual de iniciación del adepto, momento en el que el iniciado recibe su estrella, y se convierte en “un soldado de la Reina del Bosque” o incluso en un “alumno de la escuela de la Reina”, ya que la doctrina también es considerada una escuela espiritual o un ejército, donde los adeptos son soldados del “Batallón de la Reina del Bosque”. Las misas son obras dedicadas a los muertos y se consideran “el más solemne de los ritos” (MacRae, 1992). Se celebran cada primer lunes del mes. Los llamados Feitios son los rituales para producir la bebida sacramental y “el más fundamental” de los ritos daimistas (MacRae, 1992).

El atuendo ritualista, también llamado uniforme por los adeptos, es de dos tipos y debe usarse de acuerdo al trabajo a realizar. Para los llamados trabajos de servicio, es decir, concentraciones; masa; Trabajo de sanación o trabajo estelar, en estas ocasiones se viste el uniforme azul. En las Obras de Danza o Celebraciones, en las que se cantan los himnarios oficiales, se usa el uniforme blanco.

La doctrina está marcada por una visible separación de género. Observamos que la construcción de lo masculino y lo femenino se hace a partir de las plantas que componen el sacramento; a la ropa; tareas; Además de la disposición de la afición en la sala de servicio, obedeciendo a un orden que, según los afiliados, pretende buscar el equilibrio de fuerzas. El espacio físico de la iglesia donde se celebran tales ceremonias,

llamado salón, tiene la forma de un mandala de seis lados y está dividido en dos tríadas dispuestas a los lados izquierdo y derecho. En el centro se encuentra la mesa eucarística, que tiene forma de estrella de seis puntas y alrededor de la cual se distribuyen doce personas, seis hombres en el lado izquierdo y seis mujeres en el derecho. (Frijoles, 2021; 2018)

Sobre el Santo Daime encontramos el siguiente comunicado en el sitio web del *Centro de documentação e Memória- ICEFLU* – Patrono Sebastião Mota de Melo:

La Doctrina del Santo Daime, según nuestros estatutos, es una práctica religiosa cristiana, ecuménica que repudia toda forma de fanatismo, sectarismo, racismo e intolerancia religiosa. A través de su conducta, los seguidores han demostrado que la ingestión ritualística del Santo Daime en un contexto religioso, junto con la práctica social resultante de la doctrina, amplía nuestra capacidad perceptiva, creativa, cognitiva y de discernimiento, además de ayudarnos a asumir nuestras responsabilidades personales y colectivas. Constituye por tanto un agente profiláctico y terapéutico al servicio de la elevación de la conciencia humana. (santodaime.org)

Desde finales del siglo XIX hasta mediados del siglo XX, durante la Segunda Guerra Mundial, se vio en Brasil propaganda del gobierno federal que retrataba la región de Amazonas/Acre como “tierra de abundancia y victoria”. La difusión de estos anuncios fue vista como un incentivo para reclutar a miles de hombres como soldados, que pasaron a ser conocidos como “soldados de goma”. Entre este contingente de migrantes en busca de supervivencia, se destacan las familias nordestinas que llegaron a vivir al estado de Acre con actividades laborales cuya promesa de abundancia y victoria, en la mayoría de los casos, no se hizo realidad. Estos migrantes transportados desde el

noreste hasta las plantaciones de caucho de la Amazonia enfrentaron peligros y adversidades en este proyecto de “nueva vida”. Podemos considerar como datos históricos 140 años de migración nororiental hacia la Amazonia ocurrida a partir de 1877 (Silva, 2018).

Entre los migrantes de este período destacamos la figura del piauiense Germano Guilherme. Afrodescendiente de mediana estatura, nacido el 28 de mayo de 1902, en el municipio piauiense llamado São João do Piauí, migró de niño con su familia al territorio de Acre e inició su vida laboral en las colonias, desarrollando actividades como recolector de caucho y agricultor.

En 1928, el entonces joven Germano Guilherme, en cumplimiento de su obligación civil, se alistó en la Guardia Territorial en Rio Branco, capital de Acre, cuando conoció a Raimundo Irineu Serra, fundador de la doctrina espiritual del Santo Daime. Destacamos la estrecha relación establecida entre Mestre Irineu y Germano Guilherme que, cuando ambos trabajaron juntos, engendró una sólida amistad y afecto, cultivando una relación fraternal a lo largo de los años, tratándose mutuamente como “hermanito” y, sobre todo, destacamos la contribución de esta relación a la fundación de la religión del Santo Daime. Fue, pues, uno de los seguidores pioneros del Mestre Irineu.

Germano Guilherme es considerado el precursor del uso de himnos en la doctrina del Santo Daime, ya que, en 1934, después de beber la bebida sagrada, experimentó la experiencia de la miración, cuando recibió y cantó el primer himno de la religión del Santo Daime. Es importante resaltar que Mestre Irineu ya había recibido un himno, pero aún no lo había compartido con sus seguidores. Con motivo de este acontecimiento, Mestre Irineu ordenó que el himnario de Germano Guilherme, titulado

“Sois Baliza”, fuera cantado tradicionalmente, antes del himnario “O Cruzeiro Universal” recibido por él. (santodaime.org)

Sobre la importancia de Germano Guilherme se puede encontrar en el sitio web *Centro de documentação e Memória - ICEFLU - Patrono Sebastião Mota de Melo*:

Los informes de sus contemporáneos son unánimes en describirlo como una persona celosa, incluso rigurosa, sociable y muy firme en su trabajo. Era conocido por su rectitud y firmeza. En las obras del Daime era respetado por ser un excelente cantor y maestro en el uso de la maraca, esforzándose por marcar personalmente el ritmo y la dirección de su himnario. Teófilo Maia comenta que cantar sus himnos era un acontecimiento en la comunidad. Se dice que no le gustaba que sus himnos se cantaran fuera de la iglesia o del trabajo espiritual. (santodaime.org)

A principios de la década de 2000, el artista Abraão Cavalcante⁷⁸ regresó de un viaje a Acre trayendo consigo cuatro litros de té de ayahuasca. Se reunió con algunos amigos deseosos de experimentar el viaje astral que proporcionaba la entonces desconocida bebida sagrada. De acuerdo con las inclinaciones románticas de la Nueva Era, el grupo se reunió en un lugar como para reproducir una vida en comunión con la naturaleza, dada la importancia de la selva amazónica para esta religiosidad (Feijão, 2015).

En 2005, se fundó la primera iglesia daimista de Piauí, la Iglesia Céu de Todos os Santos (CTS), ubicada en la zona rural de Teresina, en la localidad de Taboca do Pau Ferrado. Entre las actividades que marcaron la fundación de la nueva iglesia,

⁷⁸ Abraão Honório Cavalcante, 54 años, blanco, abogado de formación, diseñador y artista visual, maestro en el arte del burití, ex presidente del *PRODART – Programa de Desenvolvimento Artesanal de Piauí*.

destacamos un evento realizado para recaudar fondos para la construcción del espacio sagrado con la presencia del antropólogo y líder espiritual del Céu do Planalto (Brasília/DF), Fernando La Rocque Couto, cuando impartió una conferencia sobre la doctrina del Santo Daime. Este hecho fue mediado por el entonces presidente de la iglesia Céu de Todos os Santos, Claudio Montenegro (Feijão, 2015).

En 2007, a través de un uniformado del CTS que inicia una relación sentimental con un joven umbanda, ocurre el encuentro entre el Santo Daime y la Umbanda en Teresina. La madre del santo del joven de Umbanda comienza a participar de algunos trabajos del Santo Daime en el CTS acompañada de sus hijos de santo, al mismo tiempo que algunos Daimistas se interesan por la Umbanda y los dos grupos comienzan a estudiar religiones. Algunos trabajos del Santo Daime fueron realizados en el templo de Umbanda bajo la dirección de Wilson Fernando, líder de la iglesia CTS, con la participación de los fardados que estudiaban Umbanda (Feijão, 2015).

El intercambio de conocimientos entre los campos Daimista y Umbanda, especialmente el uso de la bebida sacramental y la relación cuerpo-mente-espíritu, hombre-naturaleza-cultura compartida por las dos religiones, provocó una transformación en el uso de la bebida sagrada en rituales en varios centros de Umbanda en la capital de Piauí. Entre estos espacios espirituales y religiosos, destacamos como ejemplos los siguientes: *Casa Aruanda - Toca do Pajé* (Barrio Santana), *Fraternidade Servos de Maria* - FESM (Cerámica Cil), *Terreiro Espírita de San Miguel Arcángel* - TESMA (Camino Agrícola de Canaã, hacia União), *Tenda Espírita de Umbanda Santa Bárbara* (Santo Antônio), *Céu de Obatalá Ogum Beira Mar* (Timon - MA).

Miración, la emoción efervescencia en la experiencia de ser daimista

La sociología de las emociones y la antropología de las emociones son subáreas de la sociología y la antropología general que surgieron a mediados de los años 1970/80

en la escena académica norteamericana. Los pioneros de la sociología de las emociones son: Thomas J. Scheff, Arlie Russell Hochschild y Theodore D. Kemper, y los principales exponentes de los estudios en antropología de las emociones son Catherine Lutz y Lila Abu-Lughod, responsables del desarrollo de investigaciones teóricas y empíricas que dieron a las emociones la importancia que merecen para la interpretación de los fenómenos sociales.

En Brasil, tenemos como protagonista y principal referencia en los campos de la sociología y antropología de las emociones al pensador Mauro Guilherme Pinheiro Koury, quien impulsó estos campos con la fundación del “Grupo de Investigación en Antropología y Sociología de las Emociones” – GREM en 1994; Revista Brasileña de Sociología de las Emociones – RBSE en 2002 y la Revista de Sociabilidades Urbanas en 2017, así como la serie de libros Cadernos do GREM, integrada al Departamento de Ciencias Sociales y al Programa de Postgrado en Antropología de la Universidad Federal de Paraíba (UFPB).

Para Koury y Barbosa (2019) La antropología de las emociones:

La antropología de las emociones se enmarca en el movimiento de ruptura epistemológica vivido en Estados Unidos en los años 70. Esta propuesta teórico-metodológica opera con la categoría de emociones como concepto fundamental para la comprensión de lo humano y lo social, desde el cual se debe abordar el problema metodológico de comprender la relación entre individuo y sociedad. Constituye un recorrido basado en la observación de la acción social individual, del yo (del yo inserto en redes de sentido y redes de interdependencia) y de las emociones que componen la interacción entre los actores sociales de una sociabilidad. La antropología de las emociones se basa

en la observación y análisis de la cultura emocional de un espacio interaccional específico. (Koury y Barbosa, 2019, p. 32)

Existen varias emociones consideradas como categoría analítica en las ciencias sociales para comprender las experiencias espirituales y religiosas de los new ageistas y daimistas, entre las que destacamos la experiencia mística denominada “miración”. Los daimistas, en los rituales, ingieren la bebida sagrada (ayahuasca), cantan himnos y danzan sincrónicamente, llevándolos a un estado alterado de conciencia - miración- que tiene como objetivos la búsqueda del autoconocimiento y el contacto con lo divino. La expresión émica “miração” utilizada para expresar estas experiencias puede entenderse a partir del concepto de efervescencia de Durkheim:

[...] efervescencia que cambia las condiciones de las actividades psíquicas. Las energías vitales se sobreexcitan, las pasiones se hacen más intensas, las sensaciones más fuertes; Incluso hay algunos que se producen en este momento. El hombre no se reconoce a sí mismo; se siente transformado y, como consecuencia, transforma el entorno que le rodea. (Durkheim, 1996, pág. 466)

Así, en los rituales daimistas, las emociones pasan a través de los cuerpos, pues son sentidas a través de ellos y en ellos, por lo que entendemos que el cuerpo del adepto y las transformaciones relacionadas con él en el contexto de la época contemporánea son objeto de tratamiento social y cultural (Cavalcante, 2024; 2021). No podemos olvidar que Durkheim (1996) afirma que la religión es una comunidad moral y que existe una relación entre lo sagrado, la religión y la moral. Para el autor, los fenómenos religiosos se clasifican en dos categorías: creencias y ritos. “Los primeros son estados de opinión, consisten en representaciones; los segundos son modos determinados de

acción” (Durkheim, 1996, p.19). El autor nos hace comprender que entre estos dos hechos hay una diferencia que separa el pensamiento del movimiento. Además, lo que destaca en esta efervescente definición del autor es la cuestión de la cultura emocional.

Cuando pensamos en la palabra efervescencia como un concepto sociológico creado por Durkheim (1996), en el cual el autor, para hacernos entender lo que es lo sagrado, utiliza un término proveniente de las ciencias naturales (efervescencia) que significa el sonido de estallido resultante de la liberación de un gas para referirse a ejemplos de ritos que se traen de la investigación etnográfica, como, por ejemplo, los ritos piadosos, en los que la comunidad en cuestión se une y, simultáneamente, expresa un mismo pensamiento y participa de una misma acción. Así, podemos interpretar la “miração” como un momento de efervescencia que se configura como la instancia de interconexión de los religiosos daimistas con lo sagrado. Durkheim (1996) afirma que el momento de efervescencia tiene su origen en lo sagrado y está en la base de todo fenómeno religioso y moral.

Consideraciones finales

En este estudio, el objetivo principal es ampliar el conocimiento de los campos empíricos de investigación de doctorado y maestría, respectivamente: “Los Tribalistas de la Nueva Era” y “Gira-gira criancinha: el aprendizaje de la religión del santo daime por niños en Teresina-Piauí” a la luz de la etnografía y la netnografía acercándose a autores que discuten la Sociología y Antropología de las Emociones. En los objetivos específicos, nos centramos en comprender la contribución de Germano Guilherme de Piauí a la fundación del Santo Daime e identificamos las emociones, estas como una categoría analítica de las ciencias sociales, para explorar las experiencias místicas de los usuarios y daimistas; Hacemos algunas reflexiones sobre los desarrollos y

configuraciones actuales de los campos empíricos donde se presentan el fenómeno New Age y la religión del Santo Daime en Brasil y, notablemente, en Teresina.

Existen diversas emociones consideradas como categoría analítica de las ciencias sociales para comprender las experiencias espirituales y religiosas de los new ageistas y daimistas, entre ellas destacamos la experiencia mística denominada “miração” que, según el concepto durkheimiano de efervescencia, nos hace comprender las emociones como un fenómeno social, cultural e histórico. Los daimistas experimentan sentimientos que están intrínsecamente relacionados con sus experiencias espirituales y religiosas, experimentadas colectivamente. Como recuerda Durkheim sobre los momentos de efervescencia de una comunidad religiosa al realizar un rito, “el hombre no se reconoce a sí mismo; se siente como si se hubiera transformado y, como consecuencia, transforma el entorno que lo rodea”. (Durkheim, 1996, pág. 466).

El estudio señala la importancia de la relación religión/espiritualidad/emociones, destacando el crecimiento acelerado y la expansión del uso del sacramento del Santo Daime en los rituales de la Umbanda en Teresina, como los espacios religiosos: Casa de Aruanda - Toca do Pajé, Fraternidade Servos de Maria - FESM, Terreiro Espírita de São Miguel Arcanjo - TESMA, Tenda Espírita de Umbanda Santa Bárbara y Céu de Obatalá Ogum Beira Mar.

Es importante destacar que, desde el resurgimiento de las prácticas paganas o neopaganas conocidas como novaeristas, el surgimiento de NRM como el santo daime y la expansión de tales culturas espirituales en Brasil, inicialmente a las metrópolis y posteriormente a las ciudades medianas y pequeñas, desde la década de 1970 hasta los días actuales, hemos observado la relación intrínseca de estas experiencias con la religión de origen de sus fundadores, seguidores y practicantes. El autoconocimiento, la

preservação de la natureza, la experiencia mística y el fenómeno de la efervescencia son los objetivos deseados. (Cavalcante, 2009; Frijol, 2015).

En este estudio observamos el intercambio, la disputa y la cooperación entre las nuevas formas de vivir la espiritualidad y las religiones del Santo Daime y de la Umbanda en Teresina. Este fenómeno parece ser parte de las reconfiguraciones que marcan el campo religioso brasileño en la contemporaneidad.

Referencias

AMARAL, Leila. **Carnaval da alma**: comunidade, essência e sincretismo na nova era. Petrópolis: Vozes, 2000.

BELLAH, R. N. A nova consciência religiosa e a crítica na modernidade. In: **Religião e Sociedade**, 13/2, jul., Rio de Janeiro, 1986.

CAVALCANTE, F.V. Emoções de uma jovem LGBTQIAPN+ na Pandemia da Covid-19. In.: BARROS JÚNIOR, F. de O. et al (orgs.). **LGBTQIAPN+: enlaçamentos**. Teresina: EDUFPI, 2024

CAVALCANTE. Francisca Verônica. **Os tribalistas da Nova Era**. Teresina: Fundação Quixote. 2009

D'ANDREA, A. A. F. **O Self perfeito e a nova era**: individualismo e reflexividade em religiosidades pós-tradicionais. 1996. Tese (Mestrado em Sociologia), Iuperj, Rio de Janeiro. 128fls.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**: o sistema totêmico na Austrália. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

FEIJÃO. Theresa Jaynna de Sousa. “Folhinha é coisa de mulherzinha!”: construção de identidades de gênero pelas crianças do Santo Daime. In.: **Religiosidades e experiências espirituais na contemporaneidade**/ organizadoras, Francisca Verônica

Cavalcante, Maria do Amparo Alves de Carvalho, Lila Cristina Xavier Luz. Teresina: EDUFPI, 2018

FEIJÃO, Theresa Jaynna de Sousa. “**Gira gira criancinha**”: o aprendizado da religião santo daime por crianças frequentadoras do espaço Céu de Todos os Santos em Teresina- Piauí - Brasil. 2015. Dissertação (Mestrado em Antropologia), UFPI, Teresina. 169fls

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro:LTC, 2015.

GOULART, Sandra. **As raízes culturais do Santo Daime**. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, Universidade de São Paulo: 1996.

KOURY, M.G.P. e BARBOSA, R. **Erving Goffman**: reflexões etnográficas desde a antropologia das emoções. Recife: Bagaço; João Pessoa: GREM, 2019.

MACRAE, Edward. **Guiado pela Lua**: xamanismo e uso ritual da ayahuasca no culto do Santo Daime. São Paulo: Editora Brasiliense, 1992.

SILVA, Maria Liziane Souza. **A batalha da borracha**: os migrantes nordestinos - memória e imaginário. 2018. 150 f. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós Graduação em Geografia - Fundação Universidade Federal de Rondônia, Porto Velho, 2018.

SONEIRA, Aberlado Jorge. **Sociologia de lós Nuevos Movimientos Religiosos**. Buenos Aires: Ediciones Universidad Del Salvador. 2005

TERRIN, A. Natale. Nova Era - **A religiosidade do pós-moderno**. São Paulo: Loyola, 1992.

Consultas virtuais

ASSIS, Glauber Loures e LABATE, Beatriz Caiuby. Dos igarapés da Amazônia para o outro lado do Atlântico: a expansão e internacionalização do Santo Daime no contexto religioso global. In.: **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, 34(2): 11-35, 2014. Em

<https://www.scielo.br/j/rs/a/FW9whMGmyBFhvNSpQxb5DYk/?format=pdf&lang=pt>.

Acessado em 08/11/2024.

Casa de Aruanda:

<https://www.instagram.com/casadearuanda4/profilecard/?igsh=am00aG9qd3piYjI4>.

Acessado em 08/11/2024

CAVALCANTE, F.V. Domesticação de si - sentimentos engendrados sobre a morte, o morrer e o sobreviver. **Sociabilidades Urbanas** - Revista de Antropologia e Sociologia, v. 5, n. 14, pp. 131- 147, julho de 2021, ISSN 2526-4702

<https://grem-grei.org/numeros-completossocurbs>. Acessado em 08/09/2022

Céu de Obatalá Ogum Beira Mar:

<https://www.instagram.com/ceudeobatalaa/profilecard/?igsh=MXR2OTI5MnZubGNmd>

A==. Acessado em 08/11/2024

DIAS JÚNIOR, Walter. **O culto ao Santo Daime**: um paradoxo da modernidade. Trabalho apresentado no III Seminário sobre “A Igreja Católica diante do pluralismo religioso no Brasil”, 1994, Brasília. Ed. Paulus. 1994. Em:

<http://ceudoval.com.br/images/O-Culto-ao-Santo-Daime.pdf>. Acessado em 14/02/2011.

FEIJÃO, T.J.S. Gestação, parto e rituais de nascimento: consumo do santo daime por grávidas e recém-nascidos. **Sociabilidades Urbanas** - Revista de Antropologia e Sociologia, v. 5, n. 14, pp. 67- 81, julho de 2021, ISSN 2526-4702.

<https://grem-grei.org/numeros-completossocurbs> Acessado em 01/10/2022

LABATE, Beatriz C., PACHECO, Gustavo. As origens históricas do Santo Daime. In.: ** lcool e drogas na história do Brasil**/Renato Pinto Venâncio, Henrique Carneiro – São Paulo: Alameda; Belo Horizonte: Editora PUCMinas, 2005. Em:

<http://www.bialabate.net/wpcontent/uploads/2010/10/Labat>. Acessado em 14/02/2011

OLIVEIRA, José Erivan Bezerra. **SANTO DAIME – O Professor dos Professores: a transmissão do conhecimento através dos hinos**. 2008. 233f. Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade Federal do Ceará, Fortaleza. 2008. Em: http://www.teses.ufc.br/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=2394. Acessado em 20/04/2011.

RAMOS, Maria F. H. A. **SANTO DAIME: A colônia cinco mil e a contracultura (1977- 1983)**. 2002.113f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife. 2002. Em: http://neip.info/novo/wpcontent/uploads/2015/04/ramos_cinco_mil_contracultura.pdf. Acessado em 10/06/2013

KOZINETTS, Robert V. **Netnografia** [recurso eletrônico]: realizando pesquisa etnográfica online / Robert V. Kozinets ; tradução: Daniel Bueno ; revisão técnica: Tatiana Melani Tosi, Raúl Ranauro Javales Júnior. – Dados eletrônicos. – Porto Alegre : Penso, 2014. Em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/7938683/mod_folder/content/0/Kozinets%2C%20Robert.%20Netnografia.pdf Acessado 08/11/2024

SANTO DAIME, **a doutrina da floresta**. Em: <https://www.santodaime.org/site/>. Acessado em 08/11/2024

SERVOS DE MARIA: <https://www.instagram.com/servosdemaria.espiritualidade/profilecard/?igsh=bzBpc2Njb nRqeDd4>. Acessado em 08/11/2024.

Tenda Espírita de Umbanda Santa Bárbara: <https://www.instagram.com/tenda.santabarbara/profilecard/?igsh=ZzBtendsa3hqYWRs>. Acessado em 08/11/2024.

Terreiro Espírita de São Miguel Arcanjo - TESMA:

<https://www.instagram.com/tesmaterreiro/profilecard/?igsh=MXRiYmc3ZXg1ajZrMQ=>

=. Acessado em 08/11/2024.

Rumo a um patrimônio intercultural: uma experiência do maravilhoso a partir do canto popular feminino em Córdoba-Argentina.⁷⁹

Ma. Trinidad Cornavaca⁸⁰

Introdução

Esta intervenção recupera algumas derivações de uma tese de doutorado em andamento⁸¹, na qual investigamos, junto a quatro cantoras populares de Córdoba⁸², as memórias e os conhecimentos que circulam nos repertórios populares que elas sustentam em/desde Córdoba, Argentina. Esta pesquisa, que é abordada em termos de horizontalidade⁸³, propõe um entrelaçamento metodológico de uma abordagem etnográfica (na qual suas experiências, reflexões e jornadas dentro da cultura popular adquirem valor), e uma análise colaborativa e sociosemiótica (Bajtin, 1987; 1999) das canções/tecidos que cantam em seus repertórios corp/orais.⁸⁴ Retomaremos essa articulação teórico-metodológica no presente trabalho com base na abordagem da música “María Sabina” (Paola Bernal, 2010) e em uma experiência “maravilhosa”

⁷⁹ Traduzido do original “Hacia un patrimonio inter/cultural: una experiencia de lo maravilloso desde el en/canto popular femenino en Córdoba-Argentina”. Esta tradução foi realizada no Laboratório de Tradução do Núcleo de Pesquisa em Educação e Cibercultura. O presente texto foi traduzido por Maria Eduarda da Silva Pena, discente do curso técnico integrado em Desenvolvimento de Sistemas, no Instituto Federal do Pará, Campus Belém. Contato: mariasilvapena987@gmail.com

⁸⁰ Faculdade de línguas-UNC. Becaria Conicet-Secyt

⁸¹ A tese é intitulada “Saberes, memórias e identidades em disputa no cancionero popular de Córdoba, por boca de mulheres (2000-2020)” e está registrada na Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas (FFyH) da UNC.

⁸² Elas são: Paola Bernal, Mery Murúa, Viviana Pozzebón e Jenny Náger; todas cantoras e artistas populares com cerca de 50 anos de idade e com uma vasta trajetória na cena cordobesa.

⁸³ A proposta é que os significados surjam de dentro das trocas e não como pressupostos acadêmicos a priori ou teóricos desconectados da realidade com a qual estamos lidando. Vale a pena mencionar que, ao mesmo tempo em que realizo esse trabalho de pesquisa mais acadêmico, sou músico e cantor de música popular em Córdoba, razão pela qual estou particularmente interessado nos caminhos atuais das canções populares, pois posso vislumbrar algumas alternativas de esperança para a vida neste presente crítico, sobretudo valorizando a dimensão simbólica do humano e a conexão da arte com o ritual e o mítico.

⁸⁴ Essa afirmação, que surgiu a partir de diálogos com os cantores, constitui um convite baseado na articulação corpórea/oral. Esse entrelaçamento traz à tona uma nuance interessante: toda voz individual ou coletiva é inseparável do corpo que a sustenta, também individual ou coletivo. O corpóreo/oral se constitui, assim, como um sistema dinâmico real e particular de transmissão e conservação de conhecimentos e memórias com diálogos com o mítico, o ritual e o simbólico.

ligada à sua encenação⁸⁵. O recorte particular dessa canção, como uma textualidade/oralidade sustentada por um corpo/oralidade feminino que recupera a figura da xamã oaxaqueña María Sabina, dialoga em conflito com a *Tradição* e a *História*, pois torna visíveis e audíveis memórias, identidades e conhecimentos com forte presença de práticas e saberes indígenas, ancestrais, camponeses e femininos abrigados no grande magma do popular; e fato, ali se alojam e sobrevivem diversas memórias, conhecimentos e identidades que con/vivem — não isentas de disputas — a partir de uma dimensão própria de uma *interculturalidade* sentida e vivida.. Isso nos aproxima da categoria que descrevemos abaixo como *patrimônio popular intercultural* em uma chave feminina. Nessa direção, o objetivo deste trabalho é investigar, a partir de uma manifestação popular viva com forte ancoragem em uma matriz simbólica/mítica/ritual de longa data em Nossa América, formas *alternativas* de conhecer o mundo, muitas vezes ignoradas ou tornadas invisíveis por uma racionalidade monolítica moderna-colonial-patriarcal e neoliberal.

Folclore e música popular: um casal problemático. Patrimônio cultural nacional em tensão.

Em conversas com a cantora Paola Bernal durante o trabalho de campo⁸⁶, surgiu um claro desconforto sobre a denominação de folclore, com a qual é normalmente associada⁸⁷; no entanto, porém, ela se distancia dela e se aproxima da denominação da

⁸⁵ Por motivos de extensão e para respeitar os limites estabelecidos para esta publicação, nesta ocasião nos limitaremos a um texto artístico de uma cantora: “María Sabina”, de Paola Bernal. No entanto, é importante observar que muitos dos elementos que abordamos aqui e identificamos como parte da cultura popular enunciada por mulheres são recorrentes em todo o corpus abordado na tese.

⁸⁶ O trabalho de campo foi realizado entre 2019 e 2024, inclusive, e consistiu em acompanhar a cantora em diferentes situações cotidianas e artísticas que envolvem uma variedade de conversas e diálogos em diferentes espaços, tanto presenciais quanto virtuais (via Whatsapp), além de entrevistas em profundidade (cinco). Também coincidimos em palcos e shows artísticos.

⁸⁷ Por exemplo, Paola Bernal recebeu recentemente o Prêmio Gardel (prêmio argentino) em 2023 de “Melhor Álbum de Folclore” por seu álbum *Agua de flores*, um álbum marcado por uma fusão tímbrica, sonora, rítmica e melódica que vai muito além do folclore. Em 2013, ela já havia recebido outro prêmio de “Melhor álbum de uma artista folclórica feminina” por seu álbum *Pájaro rojo*, que inclui a música “María Sabina”. No entanto, a própria Paola Bernal esclarece que se considera uma criadora de música

música popular argentina com a qual se sente mais identificada. Isso nos levou a suspeitar deste desconforto: a *música popular* à qual se integra, como posicionamento vital, estético e enunciativo, é uma categoria que dialoga em conflito com o *folclore* na medida em que está associada a uma concepção de *Tradição* pensada em termos de uma estética estática e a-histórico. Na verdade, o rótulo de *folclórico* pode ser entendido como uma forma particular de patrimonialização do nacional que muitas vezes operou em nossas terras, pacificando expressões culturais heterogêneas e conflitantes por trás de um ideal nacional “crioulo” homogeneizador e em termos de totalidade imaginada. Esse mesmo movimento “calmante” tende a esvaziar as expressões culturais das contradições que lhes são intrínsecas, bem como a anular e/ou silenciar suas contestações. Nesse sentido, o *patrimônio nacional* é uma categoria que revela claras âncoras moderno-coloniais em sua conformação sócio-histórica, desde sua origem romana até os dias atuais⁸⁸. Não vamos refazer essas rotas aqui; Mencionaremos apenas que a consolidação da categoria de *patrimônio histórico nacional* ocorreu durante a constituição da identidade dos estados-nação modernos nas Américas (séculos XIX e XX) e funcionou em solidariedade com a política de dominação; Nesse sentido, o *patrimônio nacional* funcionava como um símbolo de posse da hegemonia iluminada sobre os *outros coloniais*: os indígenas, afrodescendentes, camponeses, mestiços, mulheres, “pagãos”, etc. Essa é a evidência de uma mudança do colonial para o nacional, que é evidente em uma maneira tendenciosa de valorizar expressões culturais “dignas” de serem herdadas e preservadas como valiosas e representativas de uma “comunidade imaginada” (Anderson, 2000) em termos de uma nação homogênea. O

popular argentina e afirma que, embora suas canções recuperem ritmos folclóricos, entre outros, elas não respeitam as formas estritamente folclóricas.

⁸⁸ Para uma problematização mais detalhada e aprofundada da evolução do *patrimônio cultural*, em termos de revisão genealógica e arqueológica, consulte os seguintes artigos: “Hacia nuevos sentidos del patrimonio cultural: el cancionero popular en Córdoba por boca de mujeres (2000-2020)”, (Cornavaca, 2022) e “Patrimonio cultural y repertorio popular en Córdoba en clave femenina: entre tradición está/ética e innovación estética”, (Cornavaca, 2024).

Estado e seus grupos de poder dominantes (sob a denominação legitimadora de “especialistas”) definiram historicamente quais expressões “nacionais” são estéticas ou estetizadas e, portanto, patrimonializados, e quais não ⁸⁹são, operando em movimentos ambíguos de apropriação, seleção e hierarquização com base em uma violência simbólica e epistêmica contínua. Paradoxalmente, essas estratégias “pacificaram” certas expressões culturais, retirando sua energia constitutiva, polêmica, mista e dinâmica. Nesse sentido, por exemplo, surgiram, durante os séculos XIX e XX, slogans de vinculação de identidade, estetização e nacionalização, como o “caldeirão de raças” na Argentina ou o conceito de “raça cósmica” do filósofo mexicano José Vasconcelos como uma totalidade desprovida de disputas. No mundo globalizado e orientado pelo mercado de hoje, as questões de patrimônio mudaram para três áreas que constantemente intervêm e disputam significados: local/regional, nacional e global. Como continuidade, destaca uma perspectiva de patrimônio alinhada com as políticas de estados multiculturais, a partir da qual se defende uma atitude amigável e hospitaleira em relação às memórias e culturas (como termos equivalentes) desde que estejam inseridos em uma única História, entendida como uma síntese superadora e dentro da estrutura de um único território. Nesse sentido, os Estados pós-coloniais promovem e defendem a diversidade cultural como um valor fundamental na medida em que funciona em solidariedade com o discurso multicultural global e nacional, que, no entanto, está longe da interculturalidade como um projeto vital e estético que torna

⁸⁹ Consideremos o processo de modelagem e moralização ao qual o tango foi submetido durante o século XIX como expressão musical representativa da constituição do Estado-nação argentino. Paradoxalmente, ao rastrear as memórias e as histórias desse gênero, é possível verificar que ele surgiu nas áreas periféricas e entre imigrantes, prostitutas - atualmente existe até mesmo uma tentativa de tornar visível e reivindicar a presença de travestis na história do tango e do Rio da Prata -, entre homens e com uma forte presença afrodescendente devido a seus vínculos com a milonga e o candombe. No entanto, para “exportá-lo” para o mundo europeu como um gênero representativo de identidade, ele passou por um forte processo de fagocitação e “branqueamento” nas mãos da elite argentina esclarecida (geograficamente localizada no porto de Buenos Aires), que precisava de uma expressão de identidade “própria”. Para saber mais sobre esse desenvolvimento, consulte a tese de mestrado. Para aprofundar esse desenvolvimento, consultamos a tese de mestrado intitulada "Identities culturales en canciones latinoamericanas entre los siglos XX y XXI" (Cornavaca, 2016) (Cornavaca, 2016).

audíveis as disputas e tensões decorrentes dos confrontos culturais e da violência estrutural que fazem parte de uma longa história de colonialidade e conquista (Segato, 2020, p. 65) por mais de 500 anos nessas terras. Esse termo se refere à persistência da violência epistêmica, cultural e social como tramas estruturais desde 1492 até os dias atuais em Nossa América, que opera como um substrato permanente nessas terras. Evidenciar as contradições e limitações do tecido patrimonial à luz de um aqui e agora situado e popular não nos leva a descartar a categoria, mas sim a imaginar criativamente possíveis transbordamentos e usos estratégicos, com base em seus interstícios e ambivalências em disputa. É para lá que estamos indo.

Canção folclórica ritual e patrimônio intercultural em uma chave feminina: a palavra habitada. “María Sabina” na voz de Paola Bernal.

Paola Bernal é uma mulher de Córdoba, nascida em 1973 em Cosquín, uma cidade montanhosa no noroeste de Córdoba/Argentina, que tem uma longa carreira artística e militante no cenário regional. Agora com 50 anos de idade e mais de 30 anos de experiência, ele lançou vários álbuns⁹⁰, dois deles com prêmios nacionais e internacionais associados à música *folclórica*. Ela se define como uma mulher, mãe, cantora folclórica, baterista e “deste lugar⁹¹”; reconhece sua ascendência indígena Comechingón (uma cultura ancestral típica das serras do noroeste de Córdoba). Com sua voz firme e contundente, tem acompanhado desde o início diversas lutas, como as lutas camponesas e indígenas, as lutas das mulheres, as lutas pela defesa das florestas nativas, as lutas territoriais, as lutas de bairro, as lutas populares, as lutas por identidade, entre outras. Ela é uma das artistas normalmente convocadas ao palco para as marchas

⁹⁰ Paola Bernal lançou 4 álbuns: “Esperando tu llegada” (2004), “Por el camino” (2007); e “Pájaro rojo” (2011) e “Agua de Flores” (2023). Ela é uma artista popular que produz seus discos de forma autogerenciada e independente.

⁹¹ Em outra parte da entrevista.

do dia 24 de março na Argentina, data em que a marcha pela Memória, Verdade e Justiça faz parte da agenda dos direitos humanos. Ela é professora e tem três filhos.

“Maria Sabina” é uma criação coletiva; um texto artístico que ela musicou junto com aqueles que ela chama de “minha tribo” e que se baseia nos ensinamentos e nas orações da xamã mexicana-mazateca María Sabina Magdalena García (Oaxaca, 1895-1984) reunidos em um livro. Transcrevemos o texto da música de forma aproximada, cientes de que se trata de uma tradução; não é possível fazê-la de forma fiel, muito menos finalizada, porque é uma expressão viva, uma trama aberta que se atualiza a cada troca. Sugerimos ouvi-lo primeiro, como um passo necessário antes de qualquer outra reflexão, de modo que sua primeira recepção/impressão seja filtrada pelos sentidos e não pela mediação implícita em sua leitura/escrita⁹²:

MARÍA SABINA.

Introdução de um bumbo solo seguido de um violão eletroacústico

Cantado: Aqui trago meu orvalho,
meu orvalho fresco,
meu orvalho transparente,
meu orvalho.

EU SOU A MULHER QUE CANTA,
SOU A MULHER QUE OLHA,
SOU A MULHER QUE CAMINHA,
SOU A MULHER QUE BRILHA

⁹² Link para o álbum Pájaro rojo com “María Sabina”: <https://www.youtube.com/watch?v=kXiKkAFtSP8>

SOU A MULHER DO AMANHECER,
SOU A MULHER DO DIA,
SOU A MULHER QUE VAI EM DIREÇÃO AO SOL

(Repita essa estrutura duas vezes)

(Vozes femininas distorcidas) MULHER REDEMOINHO DE LUZ, MULHER ÁGUIA

AQUELE QUE SE LEVANTA,

A MULHER DA CONSTELAÇÃO, AERÓLITO, ESTRELA DIVINA, ESTRELA

DE LUZ.

*CONSTELAÇÃO DE HUARACHE, CONSTELAÇÃO, BASTÃO PARA SUBIR AO CÉU,
FLORES E ÁGUA LIMPA, ONDE QUER QUE EU VÁ ELES ME CHAMAM DE CRUZ*

ESTELAR,

REDEMOINHO, REDEMOINHO, EU VOU.

CONSTELAÇÃO HUARACHE, CONSTELAÇÃO, BASTÃO PARA SUBIR AO

CÉU

(Recitado): Toda a minha linguagem está no livro que me foi dado, eu sou o leitor, o intérprete, esse é o meu privilégio. Minha sabedoria não pode ser ensinada, por isso digo que meu idioma ninguém me ensinou, porque é o idioma que as crianças sagradas

falam quando entram em meu corpo.

Os ignorantes nunca poderão cantar como os sábios.

(Cantado) CONSTELAÇÃO HUARACHE, CONSTELAÇÃO, BASTÃO PARA SUBIR

AO CÉU,

(Recitado) Eu mergulho e ando por baixo, posso procurar nas sombras e no silêncio, bem abaixo, abaixo das raízes e da água, da lama e das pedras. Em outras ocasiões,

subo muito acima, acima das montanhas e das nuvens. Quando chego onde devo, olho para Deus, olho para as pessoas boas, lá tudo é conhecido, em tudo e sobre todos, porque lá tudo é claro.

*(Cantado) Venho de um lugar sem tempo, venho de um lugar sem frio,
Trazendo palavras sábias e segredos do deserto.*

Recitação: *Eu uso um vestido humilde que se mistura com o vento, com os cogumelos, com a grama, eu vim para curar a alma, para curar o corpo.*

*EU SOU A MULHER QUE CANTA,
EU SOU A MULHER QUE OLHA,
EU SOU A MULHER QUE ANDA,
EU SOU A MULHER QUE BRILHA
EU SOU A MULHER DO AMANHECER,
EU SOU A MULHER DO DIA,
EU SOU A MULHER QUE VAI EM DIREÇÃO AO SOL*

Repita o refrão do libitum⁹³

(Paola Bernal, Jenny Náger, Titi Rivarola e Ají Rivarola, 2010).

É perceptível no início da música a execução de várias viradas do bumbo solo sobre uma batida rítmica em um compasso 6/8, ao qual mais tarde outras sonoridades e gêneros são adicionados, como fios da mesma trama: o ar folclórico (embora não respeite nenhuma forma folclórica estabelecida), rock, rap, música urbana, vozes distorcidas. Assim, também surge uma variedade de registros no canto e na palavra

⁹³ A mudança nas tipologias textuais indica a execução do refrão (letras maiúsculas impressas), recitações individuais (letras minúsculas em itálico) e recitações coletivas (letras maiúsculas em itálico).

rítmica: canto solo, recitações, canto em dueto, canto coral etc. Tudo isso distancia essa canção popular de uma estética estática. Destacamos o polirritmo inicial de 6/8, de origem africana, porque ele funciona como a espinha dorsal que sustenta todo o enredo da canção e é o que permite a construção de um canto coletivo e responsivo. Isso se refere ao lugar preponderante ocupado pela rítmica como parte do ritual, que tem uma clara ancoragem em raízes ancestrais e formas mais típicas da comunicação oral.⁹⁴ Paola Bernal destaca que essa música é central em seu repertório e em sua jornada de vida; ela também indica que ela é atualizada como um ritual toda vez que é executada, com uma energia particular e poderosa.⁹⁵

Ele até comentou que, às vezes, mesmo que não tenha vontade de cantá-la ou não tenha energia para cantá-la, a música se impõe a ele com sua presença e ele acaba cantando-a. Em uma conversa que tivemos com mate e criollitos⁹⁶ em sua casa em Cosquín (uma área periurbana nas Sierras de Punilla, a noroeste de Córdoba), ele nos disse o seguinte:

Vi coisas que aconteceram com essa música e **muitas pessoas também as viram...** uma noite, quando começamos a cantar essa música no Sol de Sur, e eu disse “aquí traigo mi rocío” (cantando) e da árvore do casco da vaca caiu um orvalho inteiro e **todos viram e então foi como “a presença”**⁹⁷(Conversa com Paola Bernal em 13/06/2019).

⁹⁴ Vale a pena observar que o bombo é um instrumento argentino “mestiço” que surgiu das mãos dos afrodescendentes escravizados na Argentina e que imitava os tambores que eles foram obrigados a deixar em suas terras quando foram arrancados pelos conquistadores europeus. Paola Bernal não se define apenas como cantora de música popular, mas também como baterista.

⁹⁵ Essa música foi usada até mesmo como um canto coletivo nas marchas Ni una menos, bem como em vários Encontros Plurinacionais de Mulheres, Lésbicas, Trans, Travestis, Bissexuais, Intersexuais e Não-Binários. A própria Paola Bernal recentemente carregou em seu status do Whatsapp uma apresentação em que muitas mulheres vestidas com roupas andinas cantaram e tocaram essa música no Encontro Plurinacional de San Salvador de Jujuy 2024.

⁹⁶ O “criollito” é um tipo de pão pequeno, com gordura, típico de Córdoba. Da mesma forma, o mate é uma infusão à base de erva-mate, que é bebida com uma bombilla de uma cabaça ou recipiente e que é uma tradição profundamente enraizada na Argentina e nos países vizinhos.

⁹⁷ Os destaques são nossos.

A referência a essa experiência nos tirou do curso “normal” de nossas trocas, sentimentos, pensamentos e canções habituais e chamou nossa atenção para uma área ligada à dimensão do maravilhoso, do extraordinário, do sensível. Essa di-versão (no jogo duplo do lúdico, mas também do que é derramado em múltiplas direções), própria da lógica corporal/oral, foi um momento de revelação: um lampejo de sentidos profundos que nos levou a transcender a dimensão do pensamento analítico. Nesse sentido, foi um convite para transcender uma perspectiva exclusivamente analítica como um pensamento preponderante e supostamente universal impulsionado pela razão moderna, cujo momento inaugural reconhecemos na Europa Central a partir do postulado cartesiano “Penso, logo existo” do século XVII.

A integração de outras dimensões que constituem e determinam “o real”, como o maravilhoso, enriquece a perspectiva e as formas de conhecer o mundo ao nosso redor, ligando-a a outras esferas que também participam da realidade e a enuncia. No entanto, a história foi chocante e, de alguma forma, a princípio “perturbou” certas certezas colonial-modernas, ou melhor, “re/acomodou” nossas sólidas trocas. Nesse sentido, entendemos com Adolfo Colombres (2022), um antropólogo de Tucumán, que:

Aqui nos deparamos com o choque entre o que é apresentado, por um lado, arrogantemente, como a certeza daqueles que se sentem detentores das chaves únicas do significado e, por outro, como os lampejos ambíguos da polissemia, característicos da poesia e da arte, em cujas profundezas nos propomos a navegar neste livro. A ambiguidade é a maneira de reencantar o mundo, de defendê-lo da tirania da Razão dominante que se distanciou completamente da sensibilidade e de suas criações, e de instituir em seu lugar uma racionalidade própria, ajustada à escala de valores da cultura à qual pertence, e até mesmo de cada grupo social que interage dentro dela. Ao entrar em um sistema

axiológico específico, veremos que a arte também é uma forma de racionalidade. (Colombres, 2022, p. 6)⁹⁸

De fato, dimensões como intuição, sentimento, magia, o maravilhoso, o sensível, com grande vitalidade na arte popular, foram minimizadas, negligenciadas, negadas, demonizadas, marginalizadas, fagocitadas. Suas práticas e performances foram banidas para as margens, se não desapareceram. Voltemos à experiência do maravilhoso, cuja conversa completa transcrevemos a seguir:

Eu: *Che Pao, da María Sabina, aquela música que você fez com a Titi, com a Aji e com a Jenny, o que você poderia dizer, por que você a fez, como ela surgiu?*

Paola Bernal: Olha, na verdade, essa música tem uma raiz anterior... há muitos anos, nós... Pelusa Rivarola, que morava no México, de onde ela é, nos contou sua história... (...) Então, quando fomos para o México com Titi, Pelusa me deu um livro com todas as suas orações, em uma edição muito bonita feita por outras comunidades indígenas, e por muito tempo eu tive essa melodia que era “tararaira raira, tararaira... (ela faz isso enquanto canta a melodia ‘Eu sou a mulher que canta, eu sou a mulher que observa...’). Eu costumava fazer isso quando levava Lucas (seu filho) a Mantovani, em Argüello, de bicicleta, e essa melodia surgiu, só do refrão, desse refrão. Então, quando ele me deu o livro, foi quando eu peguei essa melodia... os dísticos (do livro com a melodia) “aquí traigo mi rocío” (aqui trago meu orvalho)... **bom, tudo isso sai com a letra, porque na verdade a**

⁹⁸ Os itálicos são do original. Este fragmento foi extraído do Dossiê de leituras proposto durante o Seminário “Los bajo fondos del arte”, do qual participei e que foi ministrado pelo próprio professor Adolfo Colombres. Ele foi realizado de 9 a 13 de maio de 2022, na sede do sindicato Adiuc, na Universidade Nacional de Córdoba. Em 2023, o Dossiê foi publicado como um livro com o título *Los bajos fondos del arte. Sobre la forma, la sombra y la ausencia*. Buenos Aires: Ediciones Colihue.

letra não é minha, é da música... a gente junta isso... por isso que também não é a letra, a letra seria... uma tecelagem de formas de dizer, mais do que estritamente a letra, então, e você sabe que isso, que se transforma em uma frase e uma afirmação, é uma coisa que pra mim, é como invocar, deu muita proteção pra tudo que acontece com a gente, que é invocar essa entidade... porque eu vi coisas que aconteceram com essa música e muitas pessoas também viram... uma noite, quando começamos a cantar essa música no Sol de Sur, e eu disse “aquí traigo mi rocío” (cantando) e da árvore do casco da vaca caiu um orvalho inteiro e todo mundo viu e então foi como “la presencia”, (uau, eles trouxeram!!!!), também senti que minha garganta foi tomada, por exemplo, quando chega a hora do texto, por alguém que não sou eu, porque há algo forte que é... (ah, fico arrepiada!) quando se habita muito uma palavra, uma vibração, porque são frases que ela habitou muito, e embora eu saiba coisas sobre María Sabina, sei o básico, Não quero saber tanto sobre ela em um nível histórico, eu a percebo e a sinto nisso, e pego suas frases reafirmando coisas que, por sua vez, essa música não é minha, ou seja, a música é minha, mas também não é mais minha, ela está a serviço, porque há muitas versões de grupos de meninas, e aí você percebe também nas Sierras Chicas, na marcha que eles usam aquela música, a coluna Sierras Chicas da luta feminista, então tem tantas coisas cometidas naquela música que não tem nada a ver comigo... tem a ver com aquela letra, com aquele ancestral e aquela entidade... então nós éramos um canal perfeito, e nós quatro com a Titi, a Jenny e o Ají porque nós somos um vórtice familiar de muito tempo... (Entrevista de 13/06/2019) ⁹⁹

⁹⁹ Os destaques são nossos, para indicar as áreas da conversa nas quais nos concentraremos.

Essa troca dialógica era constantemente atravessada pelo surgimento de significados profundos; nós dois estávamos muito emocionados com a história e em uma conexão muito particular. A sensação era a de estar em uma zona liminar, entre a realidade e o maravilhoso. De fato, como “testemunha”, ficamos “arrepiados”¹⁰⁰ em várias ocasiões. Mencionamos essa reação/manifestação física porque a consideramos uma zona de limiar, de passagem; uma zona de contato entre dimensões do real: estávamos nos permitindo ser atravessados por um tipo de experiência e conhecimento que não opera monologicamente a partir da lógica empírica racional na qual estamos imersos a maior parte do tempo, mas que nos deslocou para uma *aesthesis*, como percepção pelos sentidos. Os “arrepios” exteriorizam uma reação de intensa emoção que se origina de dentro e se manifesta involuntariamente; talvez seja uma imagem que nos permitiu ver que estava ocorrendo uma mudança de racionalidade, uma travessia de fronteira.

Vale a pena inserir aqui uma nova reflexão do antropólogo argentino Adolfo Colombres que, na *Teoría transcultural del arte* (2013), postula que, assim como o corpo tem dois braços, o conhecimento precisa de duas vias para seu desenvolvimento: a analítica e a simbólica (embora, como sabemos, o racional tenha cooptado a dimensão do simbólico no Ocidente):

É difícil falar de pensamento simbólico sem contrapô-lo ao pensamento analítico, já que ambos constituem os dois caminhos que o homem tem para o conhecimento do mundo. O pensamento simbólico está relacionado à intuição e ao emocional, e produz imagens, enquanto o pensamento analítico, também chamado de pensamento lógico, produz conceitos... ambos os caminhos, em vez de

¹⁰⁰ Forma local de se referir ao fenômeno físico da piloereção ou ereção da pele.

opostos, devem ser vistos como complementares, pois constituem visões diferentes, maneiras diferentes de abordar a realidade, que iluminam facetas e bordas que, por outro caminho, não são vistas. (Colombres, 2013, p. 22)

Tomando o cuidado de não cair no mecanismo de re(du)plicar binarismos opositivos típicos da lógica moderna ao que consideramos um profundo obstáculo epistemológico (Bachelard, 2000) e hermenêutico, recuperamos o convite final para pensar as formas de abordar a realidade a partir da complementação e da integração, o que consideramos interessante para nossos desenvolvimentos. É central apontar as especificidades que distinguem as racionalidades, pois cada uma delas é particular: O pensamento simbólico se baseia em imagens em vez de conceitos ou categorias teóricas analíticas e dá preponderância ao intuitivo e ao emocional (na esteira do e-motion, aquilo que se move¹⁰¹). Não buscamos reduzir ou submeter uma lógica à outra; ao contrário, estamos interessados em distingui-las e problematizá-las sem esquecer que se configuram em uma geografia de poder enquadrada no tecido histórico-social do continuum moderno-colonial-patriarcal-capitalista. Nesse sentido, sob a supremacia do indivíduo eurocêntrico masculino, heteronormativo e cartesiano, foi imposta a lógica da diferença colonial (Mignolo, 2003); um mecanismo incorporado em Nossa América desde a chamada “conquista” do século XVI pela hegemonia eurocêntrica, pela qual todo outro *não europeu/não branco/não masculino/não católico* foi definido como diferente e inferior. Como uma máquina que gera binômios de exclusão (pensamento analítico vs

¹⁰¹ Mereceria um capítulo à parte, um trabalho sobre as emoções e a “virada emocional” que oferece áreas de contato com nossa análise; Entretanto, ultrapassa a presente proposta teórico-metodológica. Como perspectiva para futuras linhas de pesquisa, poderíamos pensar que os corpos femininos em cenas, a partir de seu ativismo corpóreo, produzem agência a partir da trama popular que habitam/cantam. Referimo-nos ao livro central de Sara Ahmed, *The Cultural Politics of Emotions* (2015), no qual a autora explica como a gestão das emoções por instituições públicas e de massa funciona como mecanismos de controle social. Mas não é só isso; De fato, a partir de uma articulação interessante e desconfortável da tríade de emoções-feminismo-decolonialidade, Ahmed se concentra na ambiguidade e ambivalência das emoções também como resistência e potencialidade.

pensamento simbólico, escrita vs oralidade, arquivo vs repertório, cultura acadêmica vs cultura popular e uma lista interminável de etc.), ela minou e mina práticas de conhecimento do outro mais ligadas à comunidade, à afetividade e ao pensamento local, situadas e ancoradas em corpos, memórias e territórios como os populares. Entretanto, reduzir o mundo sensível e racional a um único sistema particular de valores funciona como um grande desencantamento do mundo. Aqui resistimos a isso, e é por isso que estamos construindo essa proposta que propõe outras andanças.

Para ver a magia do mundo novamente: “Eu disse ‘aqui trago meu orvalho’ e do casco da árvore da vaca caiu um orvalho inteiro e todos viram”.

Voltemos à irrupção do maravilhoso: uma chuva de orvalho desceu de uma árvore “casco de vaca” ao mesmo tempo em que o in/canto dos versos “aqui trago meu orvalho”. Habitar insistentemente a palavra solar/rítmica/ritual, como uma invocação, convoca a manifestação maravilhosa. A imagem do orvalho irrompe no real e rompe com certa linearidade de um aqui-e-agora; ela chama à cena uma presença, uma entidade que não conseguimos identificar. Essa presença é Maria Sabina, são as mulheres ancestrais? É a Mãe Terra ou é a própria dimensão do maravilhoso? Não estamos interessados em nos submeter a uma análise racional para dar uma resposta a essas perguntas, pois estaremos replicando o movimento de desencantamento que nos aborrece e entedia; o en/canto visa precisamente não desambiguar, como uma característica do simbólico, mesmo que isso possa ser incômodo ou desestabilizador. A própria cantora assinalou que “embora eu saiba coisas sobre María Sabina, sei o básico, não quero saber tanto sobre ela em um nível histórico, eu a percebo e sinto nisso” (idem conversa com Paola Bernal), destacando uma forma de abordar e conhecer a realidade

mais por meio da percepção e do sentimento do que por meio da desambiguação que busca uma análise empírica ou “histórica”, como a cantora assinala.

É precisamente no maravilhoso que o signo adquire uma alta capacidade polissêmica e é aí que o nó da arte popular e de sua linguagem se desenrola: a dinâmica ausência/presença. Adolfo Colombres, em sua última publicação, afirma que “Quando algo sagrado se manifesta (hierofonia), diz Mircea Eliade, algo ao mesmo tempo se oculta, torna-se enigmático” (Colombres, 2022, p. 8). ¹⁰²O terreno da arte é precisamente a dialética entre o visível e o invisível, é ambíguo por excelência, e aí reside sua riqueza, o mistério do submundo onde a magia do popular borbulha e transborda.

“María Sabina”, como um texto da cultura popular que permite a irrupção do maravilhoso, aparece como um fantasma que assola a realidade; uma figura que oscila entre o presente e o ausente, joga entre o visível e o invisível, entre a palavra e o silêncio. Como um fantasma que aparece e torna evidente uma dimensão oculta/esquecida, ele dialetiza presente-passado-futuro e os reordena; de alguma forma, essa figura que aparece do passado e se manifesta em um presente e em crises parece iluminar um futuro como uma possibilidade; é uma aparição que produz um rearranjo do real. Ou, como argumenta o filósofo Jacques Derrida (1993) em *Espectros de Marx...*, o fantasma produz uma injeção de tempo. É por isso que a cantora marcou a centralidade da visão das pessoas presentes em relação a essa manifestação efêmera do maravilhoso. Isso aparece nas modulações do verbo “ver”; Paola disse: Eu os vi; muitas pessoas também os viram e, finalmente, todo mundo os viu. E ela termina com: “então foi como ‘a presença’”. É interessante caracterizar a irrupção do maravilhoso como uma descarga instantânea, uma rápida liberação de energia simbólica (a árvore caiu); é por

¹⁰² Idem nota de rodapé 17.

isso, entendemos, que a cantora reforça a ideia de que “todo mundo (conseguiu) ver”. Isso nos leva a supor que se tratou de uma manifestação fugaz, como um relâmpago que propiciou uma experiência mais próxima do ritual. Seguindo Adolfo Colombres (2018), A imagem do “efêmero” como o “brilho do maravilhoso” refere-se àquelas manifestações culturais/estéticas que se caracterizam por serem algo relativamente breve, que iluminam os sentidos, como uma fantasmagoria que brilha, como um traço, como uma indicação. Em um ritual, todos os participantes são afetados, seus sentidos são impressionados, há momentos de maior energia, mais tensos, mais intensos; é justamente o maravilhoso que irrompe, afetando os sentidos de todos os participantes naquele momento de descarga de energia, que depois é interrompido. O ritual também funciona frequentemente como uma performance de “como se”, na qual os participantes assumem diferentes papéis. Isso aparece na declaração “Eu já senti vontade de ter minha garganta tomada por (...) alguém que não sou eu, porque tem uma coisa forte que é (...) quando a gente habita muito uma palavra, uma vibração”. Todas essas reflexões revelam um núcleo de significado compartilhado entre a arte popular e o ritual e, a partir daí, com o sagrado. A zona do sagrado surge na entrevista em:

Bom, tudo isso sai com a letra, porque na verdade a letra não é minha, é a música... a gente junta isso... por isso que também não é a letra, a letra seria... uma tecelagem de formas de dizer, mais do que estritamente a letra, então, e você sabe que isso, que se transforma em uma frase e uma afirmação, é uma coisa que, para mim, é como invocar, deu muita proteção a tudo o que acontece com a gente, que é invocar essa entidade. (entrevista ibidem)

As conexões que a arte compartilha com o ritual são evidentes na repetição reiterativa que aparece no “tanto invocar”, bem como sua associação com uma energia que, em última análise, transforma a realidade por meio da proteção de uma entidade ancestral. Na conversa, a criação coletiva dessa música também surge como uma ruptura com a ideia de autoria em termos do indivíduo e do intérprete “especialista”, uma figura mais típica de uma forma de construir a arte a partir da racionalidade ocidental; experimenta-se outro sentido de arte, uma arte com função coletiva, curativa, sagrada, que se evidencia em “Nós fomos os canais dessa música, mas essa música é uma oferenda para esse momento, para nós...” (entrevista Idem). De fato, a ideia de uma arte com função social e a serviço do povo, das lutas emancipatórias, aparece em “pegar as orações deles, reafirmar as coisas que, por sua vez, essa música não é minha, ou seja, a música é minha, mas também não é mais minha, ela está a serviço” (entrevista Idem). Isso mostra uma função social da arte popular que se afasta de uma concepção mais instrumental da arte, típica da cultura ocidental moderna, que reduz as expressões culturais a produtos e objetos como meras mercadorias “culturais”. Nesse sentido, entendemos as reflexões do cantor na mesma conversa:

Refere-se a essa força e sabedoria que existe ancestralmente em toda a América, que existe, que é sentida na mulher americana, reivindicando também essa sabedoria que existe e que se manifesta na vida cotidiana, nas mulheres, acho que nas mulheres do mundo, nas mulheres, mas também nos remete à nossa visão de mundo, trazendo-a um pouco para nós, para essa figura tão emblemática da cultura mexicana, e também com essa simplicidade, sem toda essa coisa intelectual que envolve muitas coisas, e a partir dessa simplicidade;

tanta sabedoria que a natureza lhe deu e que chega a ela porque também é algo herdado, que ela torna seu (entrevista ibidem).

A cantora retoma aqui e atualiza os depoimentos de uma mulher ligada à memória ancestral indígena, camponesa e feminina que corre como rios subterrâneos nas veias da cultura popular de Nossa América. Além disso, o gesto de recuperar o conhecimento de uma mulher rotulada pela lógica escrita como “analfabeta” (o que é absolutamente discutível, é claro) é também um gesto que responde à supremacia da letra escrita e da cultura acadêmica sobre a oralidade, a corporeidade, a cultura popular e o conhecimento prático. A arte popular, sob essa perspectiva, nos permite encontrar as tradições vivas nas “dobras” da produção ocidental (Antonacci, 2016), constituindo, assim, uma proposta que transpõe o limiar dicotômico das disjunções binárias cultura/natureza, corpo/conhecimento, arte/vida, e se aproxima de uma concepção mais ancorada na dualidade e complementaridade das tradições indígenas e ancestrais e de suas próprias memórias e cosmovisões, que são transferidas como uma atitude intercultural para a herança que compõe o patrimônio popular. De fato, aparecem espaços/tempos entrelaçados, o acima, o abaixo e o profundo, que poderíamos entender como zonas que se referem à dimensão do sagrado, com seus chiaroscuros. Trazer a presença da figura de María Sabina para o presente de Córdoba-Argentina, a presença-presente, é um gesto de uma estética feminina que resiste a ser atualizada como um posicionamento enunciativo de re-existência que atinge um ponto máximo de condensação semiótica no refrão repetido “Eu sou a mulher (...) Eu sou a mulher”. O patrimônio ancestral, camponês, popular, seus conhecimentos e memórias são revividos e atualizados a partir de uma estética feminina que resiste e se posiciona diante de “toda essa coisa intelectual que envolve muitas coisas”. Ela apela para outras memórias, outras formas; mais uma vez, há um distanciamento dos antolhos impostos por um pensamento analítico racional

monolítico para apelar à intuição, à simplicidade, à integração com a natureza. Observe inclusive que a cantora chega a se referir a uma visão de mundo feminina, que ela então nomeia como “nossa” visão de mundo e, por fim, afirma que é “algo herdado que ela está fazendo seu”. Essas afirmações nos levam de volta ao rastro da trama patrimonial com a qual iniciamos essas reflexões e nos conduzem à *interculturalidade* ao pensar que o que é *popular* nessas terras assume a forma de *interculturalidade*, conforme desenvolvido por Catherine Walsh (2014) em “Decolonialidad, Interculturalidad, Vida desde el Abya Yala-Andino. Notas pedagógicas e senti-pensantes”:

A interculturalização e a des(s)colonização andam, nesse sentido, de mãos dadas. O entendimento disso era que a descolonização exigia o processo e o projeto de interculturalização. Ou seja, exigia a construção de relações entre povos, conhecimentos, cosmovisões e formas de estar no e com o mundo com base em condições de respeito, dignidade e igualdade, transgredindo, assim, a hegemonia, a dominação e a imposição capitalista, eurocêntrica, ocidental e neoliberal, e levando a mudanças no nível político-estrutural, bem como epistêmico-existencial (Borsani/Quinteros comps., 2014, p. 53).

Um patrimônio popular *intercultural* ancorado em memórias e cosmovisões ancestrais, indígenas, camponesas e femininas, integrado a uma *Tradição* não entendida em termos de “retorno à origem” como um movimento estático, mas como uma possibilidade de os povos habitarem a contemporaneidade, entrelaçando passado, presente e futuro, como um projeto, como uma projeção.

Como uma conclusão esperançosa

Partimos de uma experiência estética em chave feminina e nos situamos nessas terras como uma proposta de co/razão de outras formas de habitar um mundo dominado pela lógica racional ocidental da pressa, da velocidade, da consagração do imediato, do descartável e em um quadro de mercantilização patriarcal da vida. E, embora possa parecer paradoxal, é justamente o efêmero e o ambíguo que se revelam como potencialidades na medida em que estão ligados a um ser/está popular (Rodolfo Kusch, 2007) característica de uma racionalidade americana que funciona com base em várias racionalidades. O co/raciocínio propõe um jogo duplo: pensar/nos juntos, mas também aponta a necessidade de integrar as dimensões simbólica e estética como formas de conhecimento igualmente válidas. O repertório popular sustentado por corpos/oralidades femininas é tecido nas interseções da arte popular com o ritual e o mítico e, a partir daí, disputa a hegemonia com base em uma interculturalidade que reaviva conhecimentos antigos que sobrevivem e são atualizados: conhecimentos ancestrais, crioulos, afrodescendentes e camponeses, entre outros. Em contraste com o ethos da herança moderna-colonial-patriarcal-de mercado focada nos processos de salvaguarda e preservação do que é "intangível" ou "imaterial", assombrado pelo fantasma da perda e como um risco ameaçador, essa performance popular se manifesta em uma chave feminina e maravilhosa que brilha como uma resposta estético-ideológica que evidencia uma temporalidade/espacialidade que transcende o linear e estabelece novas conexões e usos revividos em relação a um Tempo unidirecional e a uma História positiva. Ao mesmo tempo, reflete outras lógicas igualmente eficazes de conservação, transmissão e atualização de práticas e saberes do repertório popular.

É necessário recorrer a essas experiências populares porque elas nos permitem perceber novamente a magia do mundo. Suspenda a razão analítica, ainda que por um momento,

e deixe-se permear pelo maravilhoso; Há um verdadeiro movimento transmoderno de desligamento, um gesto subversivo; Em suma, um gesto de plena humanidade.

Referências bibliográficas

ANDERSON, Benedict. **Comunidades imaginadas: Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo**. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2000.

ANTONACCI, M. A. “Decolonialidad de cuerpos y saberes”. En GANDARILLA, José Guadalupe (ed.). **La crítica en el margen**. México: Akal, 2016.

BACHELARD, Gastón. “La noción de obstáculo epistemológico”. En BACHELARD, Gastón. **La formación del espíritu científico**. México: Siglo XXI ed., 2000.

BAJTIN, Mijail. **La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais**. Madrid: Alianza, 1987.

Estética de la creación verbal. Madrid: Siglo XXI, 1999.

BENJAMIN, Walter. **Tesis sobre historia y otros fragmentos**. México: UACM/Itaca, 2008.

COLOMBRES, Adolfo. **Literatura oral y popular de nuestra América**. Quito: ed. Instituto Iberoamericano del Patrimonio Natural y Cultural-IPANC, 2006.

COLOMBRES, Adolfo. **Teoría transcultural del arte: Hacia un pensamiento visual independiente**. 2da Ed. ampliada. Buenos Aires: ed. Del Sol, 2013.

COLOMBRES, Adolfo. **El resplandor de lo maravilloso. O el reencantamiento del mundo. Ensayo**. Buenos Aires: Colihue, 2018.

Dossier preparado ad hoc para el Seminario “Los bajos fondos del arte. Sobre la forma, la sombra y la ausencia”. Adiuc-Facultad de Artes, UNC, 2022.

CORNAVACA, Ma. Trinidad. **Identidades culturales en canciones latinoamericanas entre los siglos XX y XXI**. Tesis de Maestría en Lenguajes e Interculturalidad. Repositório da Faculdade de Línguas, UNC, 2016.

CORNAVACA, M. T. Hacia nuevos sentidos del patrimonio cultural: el cancionero popular en Córdoba por boca de mujeres (2000-2020). **Actas de las X Jornadas de Investigación en Antropología Social Santiago Wallace**, Sección Antropología UBA, p. 131-146, 2022.

CORNAVACA, M. T. “Patrimonio cultural y repertorio popular en Córdoba en clave femenina: entre tradición está/é/tica e innovación estética”. In. PINO, Mirian; AUDISIO, Irene y CORNAVACA, Ma. Trinidad (Org.). **Los lenguajes de las memorias y los derechos humanos en el Cono Sur 1970-2022**. Córdoba: Área de publicaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades-UNC, 2024.

DERRIDA, Jacques. **Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional**. Madrid: Trotta, 1993.

KUSCH, Rodolfo. **Obras completas: Tomo II**. Rosario: Ed. Fundação A. Ross, 2007.

MIGNOLO, Walter. **Historias locales/diseños globales: Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo**. Madrid: Akal, 2003.

SEGATO, R. L. Las nuevas formas de la guerra y su correlato de expansión de la escena paraestatal. **Plural. Antropologías desde América Latina y del Caribe**, [S. l.], n. 3, 2020.

Disponível

em:

<https://asociacionlatinoamericanadeantropologia.net/revistas/index.php/plural/article/view/76>.

WALSH, Catherine. “Decolonialidad, Interculturalidad, Vida desde el Abya Yala-Andino. Notas pedagógicas y senti-pensantes”. En Borsani Ma. Eugenia y

Quintero Pablo (comps). **Los desafíos decoloniales de nuestros días: pensar en colectivo**. Universidade Nacional de Comahue: EDUCO, 2014.

Hacia un patrimonio inter/cultural: una experiencia de lo maravilloso desde el en/canto popular femenino en Córdoba-Argentina

Ma. Trinidad Cornavaca¹⁰³

Introducción

Esta intervención recupera algunas derivas de una tesis doctoral en curso¹⁰⁴ en la cual indagamos junto a cuatro cantoras populares de Córdoba¹⁰⁵ sobre las memorias y los saberes que circulan por dentro de los repertorios populares que sostienen en/desde Córdoba-Argentina-Nuestra América. Dicha investigación, planteada en términos de horizontalidad¹⁰⁶, propone un entrecruce metodológico de un enfoque etnográfico en (donde cobran valor sus experiencias, reflexiones y recorridos por dentro de la cultura popular), con un análisis colaborativo y en clave de sociosemiótica (Bajtin, 1987; 1999) de las canciones/tejidos que cantan en sus repertorios corp/orales¹⁰⁷. Retomaremos esta articulación teórico-metodológica en el presente trabajo a partir del abordaje de la canción “María Sabina” (Paola Bernal, 2010) y una experiencia “maravillosa” ligada a la puesta en escena de la misma¹⁰⁸. El recorte particular de esta canción en tanto

¹⁰³ Facultad de Lenguas-UNC. Becaria Conicet-Secyt

¹⁰⁴ La tesis se titula “Saberes, memorias e identidades en disputa en el cancionero popular de Córdoba, por boca de mujeres (2000-2020)” y está inscripta en la Facultad de Filosofía y Humanidades (FFyH) de la UNC.

¹⁰⁵ Ellas son: Paola Bernal, Mery Murúa, Viviana Pozzebón y Jenny Náger; todas cantoras y artistas populares de alrededor de 50 años en la actualidad y con una vasta trayectoria en la escena cordobesa.

¹⁰⁶ La propuesta es que los sentidos vayan emergiendo por dentro de los intercambios y no como aprioris académicos o supuestos teóricos desconectados de la realidad que abordamos. Cabe mencionar que al mismo tiempo que llevo adelante esta labor más enmarcada en la investigación académica, soy música y cantante de música popular en Córdoba, por lo que me interpelan y atraviesan especialmente los derroteros del cancionero popular en la actualidad, ya que allí atisbo algunas alternativas de vida esperanzadoras en este presente crítico, sobre todo a partir de poner en valor la dimensión simbólica de lo humano y la conexión del arte con lo ritual y lo mítico.

¹⁰⁷ Este enunciado que ha surgido a partir de diálogos con las cantoras constituye una invitación a partir de la articulación cuerpo/oralidad. Este entrecruce pone de manifiesto un matiz interesante: toda voz individual o colectiva es indisociable del cuerpo que la sostiene, también individual o colectivo. Lo corp/oral, así, se constituye como un verdadero y particular sistema dinámico de transmisión y conservación de saberes y memorias con diálogos con lo mítico, lo ritual y lo simbólico.

¹⁰⁸ Por cuestiones de extensión y para respetar los límites establecidos de esta publicación en esta ocasión nos limitaremos a un texto artístico de una cantora: “María Sabina”, de Paola Bernal. No obstante, es importante remarcar que muchos de los elementos que aquí abordamos e identificamos

textualidad/oralidad sostenida desde una corp/oralidad femenina que recupera la figura de la chamana oaxaqueña María Sabina, dialoga conflictivamente con la *Tradición* y la *Historia* a partir de que visibiliza y hace audibles memorias, e identidades y saberes con fuerte presencia de prácticas y conocimientos indígenas, ancestrales, campesinos, femeninos cobijados dentro del gran magma de lo popular; en efecto allí se alojan y perviven variadas memorias, saberes e identidades que con/viven -no exentas de disputas- a partir de una dimensión propia de una *interculturalidad* sentida y vivida. Ello nos acerca a la categoría que esbozamos más adelante como *patrimonio popular intercultural* en clave femenina. En esta dirección, el objetivo de este trabajo es indagar, a partir de una manifestación popular viva con fuerte anclaje en una matriz simbólico/mítico/ritual de larga data en Nuestra América, en formas *alternativas* de conocer el mundo, a menudo ignoradas o invisibilizadas por una racionalidad monolítica moderno-colonial-patriarcal y de corte neoliberal.

Folklore y música popular: una pareja problemática. El patrimonio cultural nacional en tensión.

En conversaciones mantenidas con la cantora Paola Bernal durante el trabajo de campo¹⁰⁹, han ido surgiendo claras incomodidades en torno a la denominación del *folklore*, a la cual es asociada habitualmente¹¹⁰; a menudo, sin embargo ella se distancia

como parte de la cultura popular enunciada por mujeres se verifica como recurrencia a lo largo de todo el corpus abordado en la tesis.

¹⁰⁹ El trabajo de campo se desarrolló entre 2019 y el 2024 inclusive y consistió en un acompañamiento a la cantora en distintas situaciones cotidianas y artísticas que implicaron variadas charlas y conversaciones en diversos espacios tanto presenciales como virtuales (por Whatsapp) como así también entrevistas en profundidad (cinco). Además hemos coincidido en escenarios y shows artísticos.

¹¹⁰ Por dar un ejemplo Paola Bernal recibió recientemente en el 2023 el premio Gardel (premio argentino) al “Mejor Álbum de folklore” por su disco *Agua de flores*, disco marcado por una fusión tímbrica, sonora, rítmico y melódica que excede por mucho lo *folklórico*. En 2013 había recibido ya otro reconocimiento al “Mejor Álbum de artista femenina de folklore” por su disco *Pájaro rojo*, en el que se encuentra la canción que nos convoca “María Sabina”. Sin embargo, la propia Paola Bernal aclara que ella se considera hacedora de *música popular* argentina y sostiene que si bien sus canciones recuperan ritmos *folklóricos* entre otros, no respetan las formas estrictamente folklóricas.

para acercarse más bien a la denominación de *música popular argentina* con la que se sienta más identificada. Esto nos condujo a sospechar de esta incomodidad: la *música popular* a la que ella se integra, como posicionamiento vital, estético y enunciativo, es una categoría que dialoga conflictivamente con el *folklore* en tanto este se asocia una concepción de *Tradición* pensada en términos de estética estática y a-historizada. En efecto, la etiqueta de lo *folklórico* podría entenderse como una forma particular de patrimonialización de lo nacional que a menudo ha operado en nuestras tierras pacificando expresiones culturales heterogéneas y conflictivas tras un ideal nacional “criollo” homogeneizante y en términos de totalidad imaginada. Ese mismo movimiento “tranquilizante” suele vaciar a las expresiones culturales de contradicciones que les son intrínsecas así como también anulan y/o silencian sus disputas. En esta dirección el *patrimonio nacional* es una categoría que revela claros anclajes moderno-coloniales en su conformación socio-histórica desde su origen romano hasta la actualidad¹¹¹. No desandaremos aquí dichos recorridos; sólo mencionaremos que la consolidación de la categoría *patrimonio histórico nacional* se dio durante la constitución identitaria de los Estados-naciones modernos en tierras americanas (siglos XIX y XX) y funcionó de manera solidaria con las políticas de dominación; en este sentido, el *patrimonio nacional* operó como símbolo de posesión de la hegemonía ilustrada sobre los *otros coloniales*: indígenas, afrodescendientes, campesinos, mestizos, mujeres, “paganos”, etc. Esto da cuenta de un trasvasamiento de lo colonial hacia lo nacional que se evidencia en un modo sesgado de valorar las expresiones culturales “dignas” de ser heredadas y conservadas consideradas valiosas y representativas de una “comunidad imaginada” (Anderson, 2000) en términos de nación homogénea. El Estado y sus

¹¹¹ Para una problematización más detallada y profunda de la evolución del *patrimonio cultural*, en términos de revisión genealógica y arqueológica, remitimos a los siguientes artículos: “Hacia nuevos sentidos del patrimonio cultural: el cancionero popular en Córdoba por boca de mujeres (2000-2020)”, (Cornavaca, 2022) y “Patrimonio cultural y repertorio popular en Córdoba en clave femenina: entre tradición está/é/tica e innovación estética”, (Cornavaca, 2024).

grupos de poder dominante (bajo la denominación legitimadora de “expertos”) han definido históricamente qué expresiones “nacionales” son estéticas o estetizables y por tanto patrimonializables y cuáles no¹¹², operando sobre ambiguos movimientos de apropiación, selección y jerarquización sobre la base de una violencia simbólica y epistémica continuada. Paradójicamente, a partir de dichas estrategias han “pacificado” determinadas expresiones culturales quitándoles su energía constitutiva, polémica, mezclada y dinámica. En este sentido aparecen, por ejemplo, durante los siglos XIX y XX lemas identitarios aglutinantes, estetizantes y estatizantes del tipo “crisol de razas” en Argentina o del concepto de “raza cósmica” del filósofo mexicano José Vasconcelos como totalidad carente de disputas. En la actualidad global y de mercado las problematizaciones patrimoniales se han trasladado hacia tres ámbitos que intervienen y disputan constantemente sentidos: el ámbito local/regional, el nacional y el global. Destaca allí, como continuidad, una perspectiva patrimonial en línea con las políticas de los Estados multiculturales desde donde se propugna una actitud amigable y hospitalaria de las memorias y las culturas (como términos equivalentes) siempre y cuando se inserten en una sola Historia entendida como síntesis superadora y en el marco de un solo territorio. En este sentido los estados poscoloniales promueven y defienden la *diversidad cultural* como valor fundante en tanto funciona de manera solidaria con el discurso multicultural global y nacional que sin embargo dista mucho de una

¹¹² Pensemos en el proceso de modelización y moralización al que fue sometido el tango durante el siglo XIX en tanto expresión musical representativa durante la constitución del Estado-nación argentino. Paradójicamente al rastrear las memorias e historias de este género, es posible verificar que surgió en los ámbitos orilleros y de inmigrantes, prostibularios -actualmente incluso se está tratando de visibilizar y reivindicar también la presencia travesti en la historia del tango y del Río de la Plata-, entre varones y con fuerte presencia afrodescendiente por su ligazón con la milonga y el candombe. Sin embargo, para poder “exportarlo” al mundo europeo como género representativo identitario sufrió un fuerte proceso de fagocitación y “blanqueamiento” a manos de la elite argentina de cuño ilustrado (ubicada geográficamente en el puerto de Buenos Aires) que necesitaba de una expresión identitaria “propia”. Para profundizar en este desarrollo, referimos a la tesis de maestría. Para profundizar este desarrollo remitimos a la tesis de maestría titulada *Identidades culturales en canciones latinoamericanas entre los siglos XX y XXI*. (Cornavaca, 2016)

interculturalidad como proyecto vital y estético que haga audibles las disputas y las tensiones surgidas de los encontronazos culturales y las violencias estructurales que entraman una larga historia de colonialidad y *conquistualidad* (Segato, 2020:65) desde hace más de 500 años en estas tierras. Este término refiere a la persistencia de las violencias epistémicas, culturales, sociales como tramas estructurales desde 1492 hasta la actualidad en Nuestra América que opera como un sustrato permanente en estas tierras. Evidenciar las contradicciones y limitaciones de la trama patrimonial a la luz de un aquí-ahora situado y popular no nos conduce a desechar la categoría sino más bien a imaginar creativamente posibles desbordes y usos estratégicos, a partir de sus intersticios y ambivalencias en disputa. Hacia allí nos dirigimos.

Canción popular ritual y patrimonio intercultural en clave femenina: la palabra habitada. “María Sabina” en la voz de Paola Bernal.

Paola Bernal es una mujer cordobesa, nacida en 1973 en Cosquín, localidad serrana al noroeste de Córdoba/Argentina que cuenta con un largo recorrido artístico y militante en la escena regional. Actualmente a sus 50 años y con más de 30 años de trayectoria, cuenta con varios trabajos discográficos editados¹¹³, dos de ellos con premios nacionales e internacionales asociados a la música *folklórica*. Se define como mujer, madre, cantora popular, bombista y “de este lugar”¹¹⁴; reconoce su ascendencia indígena comechingón (cultura ancestral propia de las sierras del noroeste de Córdoba). Con su voz firme y contundente acompaña desde sus inicios diversas luchas como las campesinas e indígenas, las luchas femeninas, luchas por la defensa del monte nativo, luchas territoriales, barriales, luchas populares, luchas por la identidad, entre otras. Es

¹¹³ Paola Bernal ha publicado 4 trabajos discográficos: “Esperando tu llegada” (2004), “Por el camino” (2007); y “Pájaro rojo” (2011) y “Agua de Flores” (2023). Es una artista popular que produce sus discos de manera autogestiva e independiente.

¹¹⁴ En otro tramo de la entrevista.

una de las artistas usualmente convocadas para el escenario de las marchas del 24 de marzo en Argentina, fecha en la que se marcha por la Memoria, la Verdad y la Justicia dentro de la agenda de derechos humanos. Es docente y tiene tres hijos.

“María Sabina” es una creación colectiva; un texto artístico al que ella musicalizó junto a quien ella señala como “mi tribu” y que se monta a su vez sobre enseñanzas y oraciones de la chamana mexicano-mazateca María Sabina Magdalena García (Oaxaca, 1895-1984) recogidas en un libro. Transcribimos de manera aproximada el texto de la canción conscientes de que se trata de una traducción; no es posible hacerlo de manera fiel y mucho menos acabada porque se trata de una expresión viva, un tejido abierto que se actualiza en cada intercambio. Sugerimos escucharla primero, como movimiento necesario previo a cualquier reflexión posterior para que su primera recepción/impresión sea tamizada por los sentidos antes que por la mediación que implican su lectura/escritura¹¹⁵:

MARÍA SABINA.

Introducción de bombo solo al que se le suma luego guitarra electroacústica

Cantado: Aquí traigo mi rocío,
mi rocío fresco,
mi rocío transparente,
mi rocío.

SOY LA MUJER QUE CANTA,
SOY LA MUJER QUE MIRA,
SOY LA MUJER QUE ANDA,

¹¹⁵ Link al disco *Pájaro rojo* donde está “María Sabina”: <https://www.youtube.com/watch?v=kXiKkAFtSP8>

SOY LA MUJER QUE BRILLA
SOY LA MUJER DEL ALBA,
SOY LA MUJER DEL DÍA,
SOY LA MUJER QUE VA HACIA EL SOL
(Repite dos veces esta estructura)

(Voces femeninas distorsionadas) REMOLINO MUJER LUZ, MUJER ÁGUILA LA QUE SE
PONE EN PIE,
LA MUJER CONSTELACIÓN, AEROLITO, ESTRELLA DIOS, ESTRELLA LUZ.
CONSTELACIÓN HUARACHE, CONSTELACIÓN, BASTÓN PA SUBIR AL CIELO, FLORES Y
AGUA LIMPIA, DONDE VOY ME LLAMAN ESTRELLA CRUZ,
REMOLINO, REMOLINO, ADENTRO VOY.
CONSTELACIÓN HUARACHE, CONSTELACIÓN, BASTÓN PA SUBIR AL CIELO

(Recitado): Todo mi lenguaje está en el libro que me fue dado, soy la que lee, la intérprete, ese es mi privilegio. Mi sabiduría no puede enseñarse, es por eso que digo que mi lenguaje nadie me lo enseñó, porque es el lenguaje que los niños santos dicen al entrar a mi cuerpo.
Los ignorantes nunca podrán cantar como los sabios.

(Cantado) CONSTELACIÓN HUARACHE, CONSTELACIÓN, BASTÓN PA SUBIR AL CIELO,

(Recitado) Me sumerjo y camino por abajo, puedo buscar en las sombras y el silencio, muy abajo, abajo de las raíces y del agua, del barro y de las piedras. Otras veces asciendo muy arriba, arriba de las montañas y de las nubes. Al llegar a donde debo miro a Dios, miro a la gente buena, allí se sabe todo, en todo y de todos porque allí está todo claro.

(Cantado) Vengo de un lugar sin tiempo, vengo de un lugar sin frío,
Trayendo palabras sabias y secretos del desierto.

Recitado: *Llevo un vestido humilde que se mezcla con el viento, con los hongos, con la hierba,
vine a curar el alma, a curar el cuerpo.*

SOY LA MUJER QUE CANTA,
SOY LA MUJER QUE MIRA,
SOY LA MUJER QUE ANDA,
SOY LA MUJER QUE BRILLA
SOY LA MUJER DEL ALBA,
SOY LA MUJER DEL DÍA,
SOY LA MUJER QUE VA HACIA EL SOL
Repite el estribillo ad libitum¹¹⁶

(Paola Bernal, Jenny Náger, Titi Rivarola y Ají Rivarola, 2010)

Es notorio al comienzo de la canción la ejecución de varias vueltas de bombo solo sobre una rítmica en un compás de 6/8 al que luego se le van sumando, como hilos de una misma trama, otras sonoridades y géneros: el aire folklórico (aunque no respeta ninguna forma folklórica establecida), el rock, el rap, la música urbana, las voces distorsionadas. Así también emergen una variedad de registros en el canto y la palabra rítmica: canto solista, recitados, canto a dúo, canto coral, etc. Todo esto aleja a esta canción popular de una estética estática. Destacamos la polirritmia inicial del 6/8, de origen africano, porque funciona como columna vertebral que sostiene todo la trama de la canción y es la que permite que se construya un canto colectivo y responsivo. Esto remite al lugar preponderante que ocupa lo rítmico como parte de lo ritual y que tiene un claro anclaje

¹¹⁶ El cambio en las tipologías textuales indica la ejecución del estribillo (mayúsculas en imprenta), recitados individuales (minúscula en cursiva) y colectivos (mayúsculas en cursiva).

en las raíces ancestrales y formas más propias de la comunicación oral¹¹⁷. Paola Bernal señala que esta canción es central en su repertorio y recorrido vital; indica además que se actualiza como ritual cada vez que se ejecuta, con una energía particular y poderosa¹¹⁸. Incluso comentó que a veces, a pesar de que no tiene ganas o no sienta la energía para cantarla, la canción se le impone con su presencia y termina cantándola. En una conversación que mantuvimos entre mate y criollitos¹¹⁹ en su casa en Cosquín (zona periurbana en las Sierras de Punilla, al noroeste de Córdoba) nos contó lo siguiente:

Yo he visto cosas que han pasado con esa canción y **las ha visto mucha gente también...** una noche cuando empezamos ahí en a cantar esa canción en el Sol de Sur, y yo dije “aquí traigo mi rocío” (cantando) y del árbol de la pezuña de vaca cayó todo un rocío **y todos lo vieron y entonces fue como “la presencia”**¹²⁰ (Conversación con Paola Bernal del 13/06/2019).

La referencia a esta experiencia nos sacó del curso “normal” de nuestros intercambios usuales, sentires, pensares y cantares y llevó nuestra atención a una zona ligada a la dimensión de lo maravilloso, lo extraordinario, lo sensible. Esta di-versión (en el doble juego de lo lúdico pero también de aquello que es vertido en múltiples direcciones) propia de la lógica corp/oral, fue un momento de revelación: un destello de sentidos

¹¹⁷ Cabe aclarar que el bombo es un instrumento argentino “mestizo” surgido de la mano de los afrodescendientes esclavizados en tierras argentinas y que imitaba los tambores que fueron obligados a dejar en sus tierras cuando fueron arrancados por los conquistadores europeos. Paola Bernal además de definirse como cantora de música popular, lo hace como bombista.

¹¹⁸ Incluso esta canción ha sido tomada como cántico colectivo en marchas del Ni una menos como así también en varios de los Encuentros Plurinacionales de Mujeres, Lesbianas, Trans, Travestis, Bisexuales, Intersexuales y No Binaries. La propia Paola Bernal subió hace poco a su estado de Whatsapp una performance en que muchas mujeres con vestimentas andinas cantaban y hacían una puesta de esta canción en el Encuentro Plurinacional de San Salvador de Jujuy 2024.

¹¹⁹ El “criollito” es un tipo de pan pequeño, con grasa, típico de Córdoba. Así también el mate es una infusión en base a la yerba mate, que se toma con bombilla de una calabaza o recipiente y que es una tradición profundamente arraigada en Argentina y países limítrofes.

¹²⁰ Los resaltados son nuestros.

profundos que nos llevaron a trascender la dimensión del pensamiento analítico. En este sentido, fue una invitación a trascender una perspectiva exclusivamente analítica en tanto pensamiento preponderante y pretendidamente universal propulsado por la ratio moderna, cuyo momento inaugural reconocemos en Europa central a partir del postulado cartesiano “pienso, luego existo” del XVII.

Integrar otras dimensiones que constituyen y determinan “lo real”, como es lo maravilloso, enriquece la perspectiva y los modos de conocer el mundo que nos rodea, engarzándolo en otras esferas que también participan de la realidad y la en/cantan. Sin embargo, el relato fue impactante y de alguna manera en un primer momento “incomodó” ciertas certezas moderno-coloniales o más bien “re/acomodó” nuestros sólitos intercambios. En este sentido, entendemos con Adolfo Colombres (2022), antropólogo tucumano que:

Estamos aquí ante el choque de lo que se presenta, por un lado, de modo arrogante, como la certidumbre de quien se siente poseedor de las claves únicas del sentido, y por el otro como los resplandores ambiguos de la polisemia, propios de la poesía y el arte, en cuyas profundidades nos proponemos navegar en este libro. La ambigüedad es la forma de reencantar el mundo, de defenderlo de la tiranía de esa Razón dominante que se escindió por completo de la sensibilidad y sus creaciones, e instituir en su lugar una racionalidad propia, ajustada a la escala de valores de la cultura de pertenencia, e incluso de cada grupo social que interactúe en ella. Al ingresar en un sistema axiológico específico, veremos que el arte es también una forma de racionalidad. (Colombres, 2022:6)¹²¹

¹²¹ La itálica es del original. Este fragmento ha sido tomado del Dossier de lecturas propuestas durante el Seminario “Los bajo fondos del arte” al que asistí y estuvo a cargo del propio profesor Adolfo Colombres. El mismo tuvo lugar entre los días 9 al 13 de mayo de 2022, en la sede del sindicato Adiuc de la

En efecto, dimensiones tales como las de la intuición, el sentimiento, la magia, lo maravilloso, lo sensible, con gran vitalidad en el arte popular, han sido desmerecidas, solapadas, negadas, demonizadas, marginalizadas, fagocitadas. Sus prácticas y performances han sido desterradas a los márgenes, cuando no desaparecidas. Volvamos a la experiencia de lo maravilloso cuya conversación completa transcribimos:

Yo: *Che Pao, de María Sabina, esa canción que vos hiciste con el Titi, con el Aji y con la Jenny, qué podrías decir, por qué la haces, cómo surge...*

Paola Bernal: Mirá en realidad esa canción tiene una raíz previa... hace muchos años, nosotros... Pelusa Rivarola que vivía en México que es de donde es ella, nos hace conocer su historia... (...) Entonces cuando fuimos a México con Titi, Pelusa me regala un libro con todas sus oraciones, en una edición muy hermosa hecha por otras comunidades indígenas, y hacía mucho tiempo yo tenía esa melodía que era “tararaira raira, tararaira... (lo hace marcando firme el pulso mientras canta la melodía “soy la mujer que canta, soy la mujer que mira..”). Esa la hacía cuando lo llevaba a Lucas (su hijo) al Mantovani ahí en Argüello, en bici, salió esa melodía, eso sólo del estribillo, de ese estribillo. Entonces cuando él me regala el libro, ahí me salió esa melodía... las coplas (del libro con melodía) “aquí traigo mi rocío”... **bueno, todo eso sale con la letra, porque en realidad la letra no es mía, es la música... nosotros armamos eso... por eso tampoco es la letra, la letra vendría a ser... un tejido de formas de decir, más que de la letra estrictamente, entonces, y vos sabés que eso, que se**

Universidad Nacional de Córdoba. En 2023, el Dossier fue publicado como libro bajo el título *Los bajos fondos del arte. Sobre la forma, la sombra y la ausencia*. Buenos Aires: Ediciones Colihue.

transforma en una oración y en una afirmación, es algo que para mí, es como tanto uno invoca, le dio mucha protección a todo lo que nos pasa a nosotros, o sea invocar a esa entidad... porque yo he visto cosas que han pasado con esa canción y las ha visto mucha gente también... una noche cuando empezamos ahí en a cantar esa canción en el Sol de Sur, y yo dije “aquí traigo mi rocío” (cantando) y del árbol de la pezuña de vaca cayó todo un rocío y todos lo vieron y entonces fue como “la presencia”, (*guauu la trajeron!!!*), también he sentido de tener tomada la garganta por ejemplo por, cuando llega el momento del texto, por alguien que no soy yo, porque hay una cosa fuerte que es... (*ay, se me pone la piel de gallina!*) cuando uno habita mucho una palabra, una vibración, porque estas son oraciones que ella las habitó mucho, y si bien sé cosas de María Sabina, sé lo básico, **no quiero saber tanto de ella a nivel histórico, lo percibo y lo siento en eso, y tomar sus oraciones reafirmando cosas que a su vez, esa canción, no es mía, o sea la música es mía, pero ya tampoco, está al servicio, porque hay muchas versiones de grupos de chicas, y ahí te das cuenta también en las Sierras Chicas, en la marcha usan esa canción, la columna de las Sierras Chicas de la lucha feminista, entonces hay tantas cosas comprometidas en esa canción que no tienen que ver conmigo... tienen que ver con esa letra, con ese ancestro y esa entidad... entonces nosotros fuimos un canal perfecto, y nosotros cuatro con Titi, la Jenny y el Ají porque somos un vórtice de familia de mucho tiempo...** (Entrevista del 13/06/2019)¹²²

¹²² Los resaltados son propios, para indicar las zonas de la conversación en las que nos concentraremos.

Este intercambio dialógico estuvo constantemente cruzado por el emerger de sentidos profundos; ambas estábamos muy conmovidas por el relato y en una conexión muy particular. La sensación era la de estar en una zona liminar, entre medio de la realidad y lo maravilloso. De hecho y como “testigo”, se nos puso la “piel de gallina”¹²³ en varias ocasiones. Mencionamos esta reacción/manifestación física porque consideramos que da cuenta de una zona de umbral, de pasaje; una zona de contacto entre dimensiones de lo real: estábamos dejándonos atravesar por un tipo de experiencia y conocimiento que no opera monológicamente desde la lógica racional empírica en la que estamos inmersas la mayor parte del tiempo, sino que nos desplazaba hacia una *aesthesis*, en tanto percepción por los sentidos. La “piel de gallina” exterioriza una reacción de emoción intensa que se origina en el interior y se manifiesta de manera involuntaria; quizás es una imagen que nos permitió evidenciar que estaba operando un corrimiento de racionalidades, un paso fronterizo.

Amerita aquí insertar una nueva reflexión del antropólogo argentino Adolfo Colombres quien en *Teoría transcultural del arte* (2013) postula que así como el cuerpo tiene dos brazos, el conocimiento precisa de dos vías para su desarrollo: la analítica y la simbólica (si bien como sabemos, lo racional ha cooptado en Occidente la dimensión de lo simbólico):

Se torna difícil hablar del pensamiento simbólico sin oponerlo al pensamiento analítico, pues ambos constituyen las dos vías que tiene el hombre para el conocimiento del mundo. El pensamiento simbólico se relaciona con la intuición y lo emocional, y produce imágenes, mientras que el pensamiento analítico, también llamado lógico, produce conceptos... ambos caminos más que opuestos, deben ser

¹²³ Modo local de referirse al fenómeno físico de piloerección o erizamiento de la piel.

vistos como complementarios, pues constituyen miradas diferentes, distintas formas de abordar la realidad, que iluminan facetas y aristas que, por la otra vía, no se alcanzan a ver (Colombres, 2013:22)

Con el cuidado de no caer en el mecanismo de re(du)plicar binarismos de oposición propios de la lógica moderna a lo que consideramos un profundo obstáculo epistemológico (Bachelard, 2000) y hermenéutico, recuperamos la invitación final a pensar las formas de abordaje de la realidad desde la complementación y la integración; esto nos resulta interesante para nuestros desarrollos. Es central el señalamiento de las especificidades que distinguen a las racionalidades, pues cada una es particular: el pensamiento simbólico se apoya en imágenes más que en conceptos o categorías teóricas analíticas así como le otorga preponderancia a lo intuitivo y lo emocional (en la estela de la e-moción, aquello que mueve¹²⁴). No buscamos reducir o someter una lógica a la otra; más bien nos interesa distinguirlas y problematizarlas sin olvidar que se configuran por dentro de una geografía de poder enmarcada en la trama histórico-social del continuum moderno-colonial-patriarcal-capitalista. En este sentido, bajo la supremacía del individuo masculino, heteronormado y eurocentrado cartesiano se ha impuesto la lógica de la *diferencia colonial* (Mignolo, 2003); un mecanismo incorporado en Nuestra América desde la así llamada “conquista” del siglo XVI por parte de la hegemonía eurocentrada, por el cual se definió a todo *otro no-europeo/no blanco/no varón/no católico* como diferente e inferior. En tanto maquinaria generadora

¹²⁴ Un capítulo aparte merecería un trabajo en torno a las emociones y el “giro emocional” que ofrece zonas de contacto con nuestro análisis; no obstante excede la presente propuesta teórico-metodológica. Como perspectiva de futuras líneas de investigación podríamos pensar que los cuerpos femeninos en escenas, a partir de su *artivismo corp/oral* producen agencia a partir de la trama popular que en/cantan. Remitimos al libro central de Sara Ahmed *La política cultural de las emociones* (2015), en el que la autora da cuenta de cómo la gestión de las emociones por parte de las instituciones públicas y masivas funcionan como mecanismos de control social. Sin embargo no todo se reduce a ello; en efecto a partir de una interesante e incómoda articulación de la tríada emociones-feminismo-decolonialidad, Ahmed repara en la ambigüedad y la ambivalencia de las emociones también como resistencia y potencialidad.

de binomios de exclusión (pensamiento analítico vs. pensamiento simbólico, escritura vs. oralidad, archivo vs. repertorio, cultura académica vs. cultura popular, y una interminable lista de etcétera) ha socavado y socava prácticas de conocer *otras* más ligadas a lo comunitario, a la afectividad y a pensamientos locales, situados y anclados en cuerpos, memorias y territorios como los populares. Sin embargo, reducir el mundo sensible y racional a un solo sistema particular de valores funciona como un gran desencantador del mundo. Aquí nos resistimos a ello y por eso construimos esta propuesta que propone otras errancias.

Volver a ver la magia del mundo: “yo dije ‘aquí traigo mi rocío’ y del árbol de la pezuña de vaca cayó todo un rocío y todos lo vieron”.

Volvamos hacia la irrupción de lo maravilloso: una lluvia de rocío bajó de un árbol “pezuña de vaca” a la par del en/canto de los versos “aquí traigo mi rocío”. Habitar con insistencia la palabra cantada/rítmica/ritual, como invocación, convoca la manifestación maravillosa. La imagen del rocío irrumpe lo real y rompe con cierta linealidad de un aquí-ahora; llama a la escena a una presencia, a una entidad que no podemos identificar del todo. Esa presencia es ¿María Sabina?, ¿son las mujeres ancestrales?, ¿es la Madre Tierra? o ¿la propia dimensión de lo maravilloso? No nos interesa someter a un análisis racional para darle una respuesta a estas preguntas porque replicaríamos el movimiento de desencanto que nos hastía y aburre; el en/canto precisamente radica en no desambiguar, como característica propia de lo simbólico, aunque pueda resultar incómodo o desestabilizante. La propia cantora señalaba que “si bien sé cosas de María Sabina, sé lo básico, no quiero saber tanto de ella a nivel histórico, lo percibo y lo siento en eso” (ídem conversación con Paola Bernal), destacando un modo de aproximarse y

conocer la realidad tramada más por el percibir y el sentir que por la desambiguación que busca un análisis empírico o “histórico” como señala la cantora.

Precisamente en lo maravilloso el signo adquiere una alta capacidad polisémica y es allí donde se juega el nudo del arte popular y su lenguaje: la dinámica ausencia/presencia. Adolfo Colombres en su última publicación afirma que “*Cuando algo sagrado se manifiesta (hierofonía), dice Mircea Eliade, algo a la vez se oculta, se torna críptico*” (Colombres, 2022:8)¹²⁵. El terreno del arte se engarza justamente en una dialectización de lo visible con lo invisible, es ambiguo por excelencia, allí radica su riqueza, el misterio de los bajos fondos por donde bulle y rebulle la magia de lo popular.

“María Sabina”, en tanto texto de la cultura popular que permite la irrupción de lo maravilloso, se asoma como un fantasma que asola la realidad; una figura que bascula entre lo presente y lo ausente, se juega entre lo visible y lo invisible, entre la palabra y el silencio. En tanto fantasma que aparece y hace evidente una dimensión ocultada/olvidad, dialectiza presente-pasado-futuro y los reordena; de alguna manera esa figura que aparece del pasado y se manifiesta en un presente en crisis aparece para iluminar un futuro como posibilidad; es una aparición que produce un reacomodamiento de lo real. O tal como sostiene el filósofo Jacques Derrida (1993) en *Espectros de Marx...*, el fantasma produce una inyunción de los tiempos. Es por esto que la cantora marcaba la centralidad de la visión de las personas presentes en relación con esa manifestación efímera de lo maravilloso. Esto aparece en las modulaciones del verbo “ver”; decía Paola: yo he visto; las ha visto mucha gente también y finalmente todos vieron. Y remata con: “entonces fue como ‘la presencia’”. Es interesante la caracterización que surge de la irrupción de lo maravilloso como una descarga instantánea, una liberación de energía simbólica de manera rápida (del árbol cayó); por

¹²⁵ Ídem nota al pie 17.

eso, entendemos, la cantora refuerza la idea de que “todos (lograron) verlo”. Esto nos hace asumir que fue una manifestación fugaz, como un relámpago que propició una vivencia más cercana a lo ritual. Siguiendo a Adolfo Colombres (2018), la imagen de lo “efímero” como el “resplandor de lo maravilloso” refiere a esas manifestaciones culturales/estéticas que se caracterizan por ser algo relativamente breve, que iluminan los sentidos, como una fantasmagoría que resplandece, como huella, como indicio. En un ritual todos los participantes se ven afectados, sus sentidos son impresionados, hay momentos de mayor energía, más tensos, más álgidos; justamente lo maravilloso irrumpe afectando los sentidos de todos los participantes en ese momento de descarga de la energía que luego se interrumpe. Así también el ritual muchas veces funciona como una performance del “como si”, en donde los participantes asumen diferentes roles. Esto surge en la afirmación de “he sentido de tener tomada la garganta por ejemplo por (...) alguien que no soy yo, porque hay una cosa fuerte que es (...) cuando uno habita mucho una palabra, una vibración”. Todas estas reflexiones evidencian un núcleo de sentido compartido entre el arte popular y lo ritual y de allí con lo sagrado. La zona de lo sagrado emerge en la entrevista en:

Bueno, todo eso sale con la letra, porque en realidad la letra no es mía, es la música... nosotros armamos eso... por eso tampoco es la letra, la letra vendría a ser... un tejido de formas de decir, más que de la letra estrictamente, entonces, y vos sabés que eso, que se transforma en una oración y en una afirmación, es algo que para mí, es como tanto uno invoca, le dio mucha protección a todo lo que nos pasa a nosotros, o sea invocar a esa entidad. (ibídem entrevista)

Las conexiones que comparte el arte con lo ritual están patentizadas en la repetición reiterativa que aparece en el “tanto invocar”; así mismo su asociación a una energía que finalmente transforma la realidad a partir de la protección de una entidad ancestral. En la conversación surge también la creación colectiva de esta canción como ruptura de la idea de autoría en términos de individuo e intérprete “experto”, figura más propia de un modo de construir el arte desde la racionalidad occidental; se vivencia otro sentido del arte, un arte con una función colectiva, sanadora, sagrada que se patentiza en “Nosotros fuimos canales de esta canción, pero esta canción es una ofrenda para este tiempo, para nosotras...” (Ídem entrevista). En efecto, la idea del arte con una función social y al servicio de los pueblos, de las luchas emancipadoras aparece en “tomar sus oraciones reafirmando cosas que a su vez, esa canción, no es mía, o sea la música es mía, pero ya tampoco, está al servicio” (Ídem entrevista). Esto da cuenta de una función social del arte popular que se aleja de una concepción más instrumental del arte propia de la cultura moderno-occidental y que reduce las expresiones culturales a productos y objetos en tanto meras mercancías “culturales”. En este sentido, entendemos las reflexiones de la cantora en la misma conversación:

Remite a esa fuerza y sabiduría que hay ancestralmente en toda América, que hay, que se siente en la mujer americana, también reivindicando esa sabiduría que está y que se manifiesta en lo cotidiano, en las mujeres, yo creo que en las mujeres del mundo, en la mujer, pero también remitiéndonos a nuestra cosmovisión, trayéndola un poco hacia nosotros, a esta figura tan emblemática de la cultura mexicana, y también con esa sencillez, sin toda esa cuestión intelectual que rodea muchas cosas, y desde esa simpleza; tanta sabiduría que le daba la naturaleza y que le llega a ella porque es

también algo heredado, que ella lo va haciendo suyo (ibídem entrevista)

La cantora retoma aquí y actualiza afirmaciones de una mujer ligada a la memoria ancestral indígena, campesina y femenina que fluye como ríos subterráneos por las venas de la cultura popular de Nuestra América. Más aún, el gesto de recuperar los saberes de una mujer etiquetada por la lógica escrita en tanto “analfabeta” (lo cual es absolutamente discutible, claro está) también es un gesto que le responde a la supremacía de la letra escrita y la cultura académica por sobre la oralidad, la corporalidad, la cultura popular, los saberes prácticos. El arte popular, desde esta perspectiva, nos permite ir al encuentro de las *tradiciones vivas* en los “pliegues” de la producción de Occidente (Antonacci, 2016), constituyendo así una propuesta que transpone el umbral dicotómico de las disyuntivas binarias excluyentes cultura/naturaleza, cuerpo/saberes, arte/vida acercándose a una concepción más anclada en la dualidad y la complementareidad indígenas y ancestrales propias de sus memorias y cosmovisiones que traspasan como actitud *intercultural* al acervo que conforma el *patrimonio* popular. En efecto aparecen espacios/tiempos entrelazados el arriba, el abajo y lo profundo que bien podríamos entenderlos como zonas que remiten a dimensión de lo sagrado, con sus claroscuros. Traer la presencia de la figura de María Sabina al presente de Córdoba-Argentina, la presencia-presente, es un gesto de una estética femenina que resiste actualizada como posicionamiento enunciativo de re-existencia que un punto máximo de condensación semiótica en el estribillo repetido “soy la mujer (...) soy la mujer”. La herencia ancestral, campesina, popular, sus saberes sus memorias son revivificados y actualizados desde estética femenina que resiste y se posiciona frente a “toda esa cuestión intelectual que rodea muchas cosas”. Apela a memorias otras, formas otras; nuevamente se produce un distanciamiento de las anteojeras que

impone un pensamiento analítico racional monolítico para apelar a la intuición, la simpleza, la integración con la naturaleza. Fijémonos que incluso la cantora refiere a una cosmovisión femenina, que luego nombra “nuestra” cosmovisión y finalmente afirma que es “algo heredado que ella lo va haciendo suyo”. Estas afirmaciones nos vuelven hacia la estela de la trama patrimonial con la que iniciábamos estas reflexiones y nos dirigen hacia la *interculturalidad* a partir de pensar que *lo popular* en estas tierras toma la forma de *interculturalidad* tal como lo desarrolla Catherine Walsh (2014) en “Decolonialidad, Interculturalidad, Vida desde el Abya Yala-Andino. Notas pedagógicas y senti-pensantes”:

El interculturalizar y de(s)colonizar van, en este sentido, de la mano. La comprensión de esto era que la descolonización requería el proceso y proyecto de la interculturalización. Es decir, requería construir relaciones entre pueblos, conocimientos, cosmovisiones y maneras de estar en y con el mundo basadas en condiciones de respeto, dignidad e igualdad, así transgrediendo la hegemonía, dominación e imposición capitalista, euro-céntrica, occidental y neoliberal, y encaminando cambios a nivel político-estructural como también epistémico-existencial. (Borsani/Quinteros comps., 2014:53).

Un patrimonio popular *inter/cultural* anclado en memorias y cosmovisiones ancestrales, indígenas, campesinas, femeninas que se integra a una *Tradición* no entendida en términos de “retornar al origen” en tanto movimiento estático, sino como posibilidad de los pueblos de habitar la contemporaneidad entrelazando pasado y presente y futuro, como proyecto, como proyección.

A modo de cierre esperanzador.

Hemos partido desde una experiencia estética en clave femenina y localizada en estas tierras como propuesta para co/razonar otras formas de habitar un mundo dominado por la lógica racional occidental del apuro, la velocidad, la consagración de lo inmediato, lo desechable y en un marco de mercantilización patriarcal de la vida. Y aunque parezca paradójico, precisamente lo efímero y lo ambiguo se revelan como potencialidades en tanto están vinculados con un *estar/siendo popular* (Rodolfo Kusch, 2007) propio de una racionalidad americana que trabaja a partir de variadas racionalidades. Co/razonar propone un doble juego: pensar/nos juntas pero también señala la necesidad de integrar las dimensiones simbólicas y estéticas como formas igualmente válidas de conocimiento. El repertorio popular sostenido por corp/oralidades femeninas, se trama en los cruces del arte popular con lo ritual y lo mítico y desde allí le disputa sentidos a la hegemonía sobre la base de una interculturalidad que revivifica saberes de larga data que perviven y se actualizan: saberes ancestrales, criollos, afrodescendientes, campesinos, entre otros. Frente al *ethos* patrimonial moderno-colonial-patriarcal-de mercado concentrado en los procesos de salvaguarda y conservación de aquello “intangible” o “inmaterial”, acosado por el fantasma de la pérdida y como riesgo amenazante, se manifiesta esta performance popular, en clave femenina y maravillosa que resplandece como respuesta estético ideológica que hace evidente una temporalidad/espacialidad que trasciende lo lineal y establece nuevas conexiones y usos revivificados en relación con un Tiempo unidireccional y la Historia positiva. Al mismo tiempo da cuenta de otras lógicas de conservación, transmisión y actualización igualmente efectivas de prácticas y saberes del repertorio popular.

Se hace necesario volvernos hacia estas experiencias populares pues nos permiten volver a percibir la magia del mundo. Suspender aunque sea por un momento la razón

analítica y dejarse permear por lo maravilloso; he allí un verdadero movimiento de desenganche trans-moderno, un gesto subversivo; en definitiva, un gesto de plena humanidad.

Referências bibliográficas

ANDERSON, Benedict. **Comunidades imaginadas: Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo**. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2000.

ANTONACCI, M. A. “Decolonialidad de cuerpos y saberes”. En GANDARILLA, José Guadalupe (ed.). **La crítica en el margen**. México: Akal, 2016.

BACHELARD, Gastón. “La noción de obstáculo epistemológico”. En BACHELARD, Gastón. **La formación del espíritu científico**. México: Siglo XXI ed., 2000.

BAJTIN, Mijail. **La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais**. Madrid: Alianza, 1987.

Estética de la creación verbal. Madrid: Siglo XXI, 1999.

BENJAMIN, Walter. **Tesis sobre historia y otros fragmentos**. México: UACM/Itaca, 2008.

COLOMBRES, Adolfo. **Literatura oral y popular de nuestra América**. Quito: ed. Instituto Iberoamericano del Patrimonio Natural y Cultural-IPANC, 2006.

COLOMBRES, Adolfo. **Teoría transcultural del arte: Hacia un pensamiento visual independiente**. 2da Ed. ampliada. Buenos Aires: ed. Del Sol, 2013.

COLOMBRES, Adolfo. **El resplandor de lo maravilloso. O el reencantamiento del mundo. Ensayo**. Buenos Aires: Colihue, 2018.

Dossier preparado ad hoc para el Seminario “Los bajos fondos del arte. Sobre la forma, la sombra y la ausencia”. Adiuc-Facultad de Artes, UNC, 2022.

CORNAVACA, Ma. Trinidad. **Identidades culturales en canciones latinoamericanas entre los siglos XX y XXI**. Tesis de Maestría en Lenguajes e Interculturalidad. Repositório da Faculdade de Línguas, UNC, 2016.

CORNAVACA, M. T. Hacia nuevos sentidos del patrimonio cultural: el cancionero popular en Córdoba por boca de mujeres (2000-2020). **Actas de las X Jornadas de Investigación en Antropología Social Santiago Wallace**, Sección Antropología UBA, p. 131-146, 2022.

CORNAVACA, M. T. “Patrimonio cultural y repertorio popular en Córdoba en clave femenina: entre tradición está/é/tica e innovación estética”. In. PINO, Mirian; AUDISIO, Irene y CORNAVACA, Ma. Trinidad (Org.). **Los lenguajes de las memorias y los derechos humanos en el Cono Sur 1970-2022**. Córdoba: Área de publicaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades-UNC, 2024.

DERRIDA, Jacques. **Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional**. Madrid: Trotta, 1993.

KUSCH, Rodolfo. **Obras completas: Tomo II**. Rosario: Ed. Fundação A. Ross, 2007.

MIGNOLO, Walter. **Historias locales/diseños globales: Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo**. Madrid: Akal, 2003.

SEGATO, R. L. Las nuevas formas de la guerra y su correlato de expansión de la escena paraestatal. **Plural. Antropologías desde América Latina y del Caribe**, [S. l.], n. 3, 2020.

Disponível

em:

<https://asociacionlatinoamericanadeantropologia.net/revistas/index.php/plural/article/view/76>.

WALSH, Catherine. “Decolonialidad, Interculturalidad, Vida desde el Abya Yala-Andino. Notas pedagógicas y senti-pensantes”. En Borsani Ma. Eugenia y

Quintero Pablo (comps). **Los desafíos decoloniales de nuestros días: pensar en colectivo**. Universidade Nacional de Comahue: EDUCO, 2014.

Identities, affections and encounters: the Pampina dance workshop of Nelly Lemus¹²⁶

Carolina Castañeda Pizarro

Introdução

A oficina de dança "Pampina" é uma oportunidade de encontro feminino e resistência política por meio da dança, da costura, do chá e do afeto. O grupo participante é composto por 30 mulheres de diversas idades, várias delas parentes entre si. A corporalidade e a reinterpretação das danças promissoras¹²⁷, e sua adaptação para as mulheres, são dimensões interseccionais que permeiam os corpos da herança pampina da vida nas minas de salitre do norte do Chile.

A oficina acontece na casa de Nelly em Antofagasta, uma cidade portuária no norte do Chile, onde o deserto e o mar se encontram. A oficina é ministrada pela dançarina e professora Nelly Lemus, que recebeu inúmeros prêmios e reconhecimentos em nível comunitário e regional por suas contribuições à cultura do norte do Chile. Além de professora, ela atuou na luta pelos direitos humanos durante a ditadura civil-militar de 1973 e compôs músicas para a banda Illapu. Sua casa é uma espécie de centro cultural comunitário, reconhecido localmente como um local de resistência cultural durante a ditadura de Pinochet na década de 1970 e durante a revolta social de 2019. "A Professora", como muitas pessoas em Antofagasta a chamam, também ministrou oficinas de ativação comunitária (RUIZ, 2017), oficinas com mulheres e encontros culturais, entre outras atividades. Além disso, tendo sido membro do Partido Comunista Chileno desde a infância, ela também organiza reuniões do partido. Entre suas

¹²⁶ Traduzido do original "**Identities, afectos y encuentros: el taller de danza pampina de Nelly Lemus**" por Pedro Alexandre Abdon no Âmbito do Projeto de Extensão Laboratório de Tradução do Núcleo de Pesquisa em Educação e Ciberultura. Contato: pedroxandreabdon@gmail.com

¹²⁷ Danças promissoras são as danças realizadas nas aldeias andinas do norte do Chile em contextos religiosos de devoção popular a um santo ou virgem que é adorado.

realizações está a de ter fundado, junto com outras mulheres, a oficina Danza Pampina, com o objetivo de mostrar que “todos podem dançar”, através de seu método chamado “Pacarisca”.

Muitas facetas convergem na Oficina de Dança Pampina, como a dança e seu papel como ativadora de agência neste caso das mulheres, o gênero como dimensão que aparece constantemente no campo, as identidades que são produzidas, a coesão como coletivo e, sobretudo, a figura da mãe ou da linhagem matrilinear (Binetti, 2018). A etnografia consiste em acompanhamento de campo, realização de observação participante (GUBER, 2019) nos ensaios que a oficina realiza uma vez por semana aos sábados, realizando também entrevistas em profundidade com algumas das participantes. Durante os anos de 2023 e 2024, acompanhei esse grupo de mulheres, que compõem a Pampina, e encarnam o método de Lemus: Pacarisca¹²⁸. Esse método de ensino-aprendizagem permitiria que essas mulheres aprendessem sobre a história e configurassem uma identidade comum, além de se empoderarem como sujeitos neste mundo. Considero o termo "empoderamento" a partir de uma perspectiva interseccional de gênero (BUTLER, 2022), onde as mulheres se percebem como sujeitos no mundo e não apenas "objetos" que adornam ou acompanham os homens. Isso se relaciona com a abordagem de Lugones (2008), que argumenta que as categorias de gênero, raça ou classe são categorias separáveis de opressão que, ao se cruzarem, afetam umas às outras. Para os propósitos deste trabalho, é útil, como categoria analítica, considerar a interseccionalidade a partir da perspectiva de gênero e classe social.

O objetivo deste artigo é destacar o estudo etnográfico, levando em consideração as relações que ocorrem neste espaço particular de encontro. Também busca compreender

¹²⁸ Nome pelo qual Nelly Lemus se refere ao seu método de ensino de dança.

como essas mulheres redefinem sua identidade pampina, tradicionalmente pensada em termos de

Chaves para a masculinidade. Analisaremos como essas identidades se configuram por meio da dança e das diferentes práticas que compõem a oficina, destacando o papel dessa arte performática (TAYLOR, 2017) na formação do grupo. Essas práticas podem ser definidas como ações participativas recorrentes nas quais os participantes da oficina se encontram: o dia de ensaio, a oficina de costura, os "chás comunitários", os encontros, as celebrações e as comemorações em que se reúnem.

Este texto apresenta três partes: a primeira é uma descrição etnográfica dos encontros da oficina; a segunda se aprofunda na matrilinearidade de Nelly e nas relações de alguns dos participantes com a oficina e seus cotidianos; a terceira reflete sobre a dança e sua redefinição. O texto utiliza trechos de entrevistas para proteger as identidades dos participantes, cujos nomes foram alterados.

A oficina

Os encontros da oficina são realizados na casa de Nelly Lemus, onde se geram diferentes práticas que podem ser definidas como ações recorrentes de participação nas quais as mulheres participantes da oficina se encontram, ou seja, o dia de ensaio, a oficina de costura, os "chazinhos comunitários"¹²⁹, as reuniões, as celebrações e comemorações em que se reúnem. Em relação às danças ali praticadas, grande parte delas são danças de promessa, ou seja, são originalmente dançadas em contextos de religiosidade popular durante as festas de padroeira, em homenagem a um santo e/ou virgem da cidade ou localidade onde a festa acontece. Nelly comenta que aprendeu a

¹²⁹ No norte do Chile, o chá é tomado às 17h, um costume profundamente enraizado entre os imigrantes ingleses que comandavam as minas de salitre no início do século XX. Esse costume se espalhou por toda a região.

dançar observando os pés das promitentes: "Na escola sempre tem um ou dois protagonistas, e os outros assistindo, então eu disse que não, de jeito nenhum elas não vão dançar, foi aí que nasceu o 'todo mundo pode dançar'" (LEMUS, 2023). Nelly é uma mulher de oitenta anos com cabelos curtos quase na ponta do couro cabeludo, em tons avermelhados como Seus óculos, e "como a cor de sua festa", ela dizia, são caracterizados por uma voz forte, imponente e firme, digna de uma professora.

A grande maioria das participantes compartilha alguma conexão com a artista e figura cultural Nelly Lemus. Elas também compartilham sua participação através de gerações da mesma família, principalmente e predominantemente mulheres, ou seja, mães, filhas e netas que se envolveram ativamente, muitas delas por vários anos — até mesmo décadas. O grupo se reúne há 30 anos aos sábados na casa da figura cultural e dançarina Lemus.

Tanto nas entrevistas quanto durante a observação participante, quando pergunto sobre as origens da oficina, as fundadoras são sempre mencionadas: Nelly Lemus, Cecilia de Mergazzo (Peti) e Margarita Perez, que trabalhavam no Servicio Paz y Justicia (Serpaj¹³⁰). Segundo o que foi relatado, a ideia partiu delas, com o desejo de experimentar e criar uma oportunidade que permitisse às mulheres relaxar e ter um tempo dedicado a si mesmas. Isso se combina com a ideia de Nelly sobre o método Pacarisca, com a frase icônica "todos podem dançar". Essa noção ideal de que não há protagonistas, mas sim que todos são ou podem ser protagonistas, moldou assim a primeira oficina, da qual participaram algumas mulheres. Soma-se a isso o fato de que as ações de Nelly como ativista comunitária sempre envolveram a dança como instrumento. A ativação comunitária, segundo Ruiz, refere-se à educação libertadora

¹³⁰ O Serviço Paz e Justiça (SERPAJ) é uma organização que surgiu para defender os direitos humanos e promover a justiça social durante a transição da ditadura de Augusto Pinochet para a democracia na década de 1990 e atualmente é uma ONG.

que permite às pessoas assumir o controle de suas vidas e agir coletivamente para transformar sua realidade, gerando coesão social (2017).

Cada participante da oficina tem uma história e um relato diferente sobre como chegou lá. Várias das que permanecem ativas hoje ingressaram entre 1994 e 1998 por diferentes motivos e de diferentes maneiras, com uma coisa em comum: o convite que lhes foi feito pessoalmente por Nelly Lemus. Algumas participam porque sua filha participou da oficina das meninas, e outras porque chegavam a outra oficina de dança em alguma comunidade, que era liderada por Nelly e depois eram convidadas à Pampina.

A oficina das meninas é a Pampina para meninas, como o próprio nome sugere. Os ensaios também acontecem aos sábados, mas pela manhã. Intencionalmente ou não, com o tempo, transformou-se em uma espécie de prequela, com algumas participantes sendo filhas e/ou netas das pampinas, que então continuam aos treze ou quatorze anos para a oficina de adultos. A Pampina das meninas tem outras instrutoras que são pampinas e também recebem ajuda de mães, avós, tias ou irmãs que acompanham as pequenas. No meio do segundo semestre, algumas também são convidadas a participar à tarde para fazer parte da coreografia da apresentação final do ano. Essa apresentação final geralmente é realizada no Teatro Municipal de Antofagasta e, ocasionalmente, quando o teatro está cheio na data, que geralmente é no final de novembro, é realizada no auditório da Escola Experimental Artística de Antofagasta. Essas exposições apresentam um repertório de canções latino-americanas, sempre em espanhol, e utilizam extensivamente músicas caracterizadas pela musicologia como "nova canção chilena" (JORDÁN, 2009). A exposição busca contar uma história por meio do corpo, do rosto, da música e do figurino. A cenografia é bastante minimalista, com apenas luzes, mas sem adereços. É o corpo que ocupa o centro do palco, o corpo como grupo, o corpo coletivo.

Uma das coreografias de grupo mais memoráveis e que, segundo vários participantes, catapultou o workshop para um reconhecimento generalizado. Este momento-chave na trajetória de Pampina é a performance artística "200 Mulheres Dançando no Sokol", realizada em 1998. O "grupo fundador", como são conhecidos os artistas mencionados, havia sido contemplado com um fundo competitivo de fomento artístico¹³¹. O objetivo deste projeto era reunir mais de duzentas mulheres para dançar uma série de coreografias no estádio croata. O evento consistiu em coreografias de dança em pequenos grupos e uma em um grupo grande.

Nada é coincidência. Lá... E outras mulheres que provavelmente chegaram de lugares próximos. E então, cada grupo, até chegar a 200, montou uma coreografia que seria geral, o que naquela época não conhecíamos. Então, todos os grupos se uniram, que era uma morenada, mas cada grupo também montou pelo menos duas coreografias. E eu me lembro que uma era o poema "La Violeta Parra", com o texto de Nicanor Parra. "Dulce vecina". E o outro tema era... um tema que naquela época... bem, era uma pequena valsa. E bem, os figurinos eram feitos, tínhamos ensaios regulares, até que finalmente tudo foi montado e fomos para o Sokol em Antofagasta. E todos esses grupos estavam lá, e juntas no campo éramos 200 mulheres. Então, cada grupo saía e apresentava o que havia preparado. Mas também, depois de um tempo, todas saíamos e tínhamos criado essa cena, que era essa morenada. Então, lá estava ele, montado como uma espécie de... um belo, digamos, quebra-cabeça. Mas não quebrou nada. Foi maravilhoso. Foi a descoberta do que mais tarde entendi ser

¹³¹ No Chile eles são chamados de FONDART.

o método Pacarisca, a metodologia. Bem, foi lá que fiquei em Pampina. Foi lá que fiquei para sempre. (PATRICIA, 2024)

Aquele evento, que reuniu centenas de mulheres para movimentar seus "pequenos e preciosos corpinhos", como Nelly as chama, é o evento do qual todas elas mais se lembram, e a energia do evento e a forma como o vivenciaram tornaram-se parte da mística de participar de Pampina. A grande maioria das participantes da performance não era membro da oficina; muitas aprenderam o nome de Nelly e Pampina lá. No entanto, a enorme ação artística foi um excelente exemplo da estrutura da oficina, com a participação de mulheres de diversas origens socioeconômicas, de diversos empregos remunerados e não remunerados e, em menor grau, de diferentes origens políticas. Isso se reflete na composição de Pampina, que incluía comerciantes, visitantes de feiras, donas de casa, uma cientista, uma acadêmica, uma líder sindical, professoras, enfermeiras e outras profissionais. Patricia conta que ensaiou com um grupo de mulheres de seu trabalho em um centro de serviços públicos. Elas se reuniam depois do trabalho e praticavam uma dança, mas nunca imaginaram que, ao apresentar aquela coreografia no Sokol, ela se encaixaria com as outras. Ela vivenciava isso como algo "mágico". Adorava dançar desde criança, mas não ousava dançar "porque via como algo muito elitista" até ter a oportunidade de participar de uma oficina ministrada por Nelly. Dançar era seu sonho e, como ela mesma diz, parece que Nelly a encontrou em uma boa posição, pois a convidou para assistir a um ensaio da Pampina, e depois disso, o grande evento aconteceu. Desde então, ela se tornou uma das participantes mais antigas da oficina. Sua filha, Pamela, dançou na oficina das meninas, depois na dos adultos, e foi para Santiago, a capital chilena, estudar dança. Como ela mesma diz, "a melhor escola foi, de longe, a Pampina". Hoje, Pamela está longe da dança por causa do seu trabalho,

mas suas filhas, netas de Patricia, também participam: a mais nova na oficina das meninas e a mais velha na dos adultos. Patricia também costuma ir aos ensaios com as crianças, já que é a cuidadora delas. Ela me conta que os busca na oficina infantil, os leva para casa, almoça e depois eles a acompanham até Pampina. Enquanto ela e a neta mais velha dançam, os pequenos pintam e desenhavam em uma mesa sempre localizada no canto. Ambos são muito quietos, quase sem fazer barulho, e às vezes são vistos imitando os passos de dança dos mais velhos.

Patricia também é funcionária pública, líder sindical e membro do Partido Comunista. Aliás, ela diz que se filiou ao partido graças a Nelly, cujos ideais se alinhavam aos dela. Em 2024, ela se tornou candidata a vereadora pelo partido. Ela é muito alegre, sempre dançando com um sorriso e o rosto cheio de alegria, talvez uma das poucas que dança sensualmente. Ela tem pele clara e cabelos pretos cacheados. Ela é de estatura mediana e sempre usa camisetas de lã e vestidos feitos à mão.

Há outras histórias, como a de Marta, *feriante*¹³², que veio participar depois da filha Aline, hoje com quinze anos. Ela conta que começou na oficina das meninas aos três anos, e Marta a acompanhava todos os sábados. Nelly sempre a convidava para dançar até convencê-la. Aceitar o convite não foi fácil; ela teve que brigar com a mãe para participar até que, como ela mesma diz, "se acostumou".

Eu estava acostumada a trabalhar e ter filhos, trabalhar e ter filhos.
Esse era o meu mundo. E quando entrei na oficina, um mundo
totalmente diferente se abriu para mim. Aquelas duas horas que passei
na oficina eram minhas, *po*¹³³. Nem meu filho nem minha mãe

¹³² Vendedor ambulante, um mercado informal de frutas e vegetais que é montado temporariamente na rua, geralmente uma vez por semana.

¹³³ Palavra chilena equivalente a "pois".

estavam lá. Nem precisei cozinhar rápido. Nem precisei... nem precisei lavar roupa, nem precisei economizar o troco para o que fosse necessário. Aquelas duas horas eram minhas. (MARTA, 2024)

Aquelas duas horas todos os sábados valiam cada conversa com sua mãe. Ela está na oficina há treze anos e é uma das participantes mais entusiasmadas. Ela diz que também convida suas *caseras*¹³⁴ para um espaço só para elas. Marta tem cabelos na altura da cintura com bobes, pele escura, constituição robusta e é baixa. Em alguns ensaios, honrando sua profissão, ela vende picolés de frutas e outros itens. Sua filha, Aline, que participa da oficina desde muito pequena, sempre a abraça e beija no rosto durante os ensaios. As duas são sempre carinhosas uma com a outra. Aline tem cabelos mais lisos e é mais alta que a mãe; ela é de estatura mediana, costuma usar maquiagem e usa roupas justas. Ela anda muito ereta e é muito autoconfiante. Marta diz que Pampina forjou esse caráter para ela. Aline também é uma parte importante das pampinas; ela costuma liderar os passos e está a caminho de se tornar uma monitora; na verdade, ela já é uma das monitoras na oficina das meninas.

Para o espetáculo final, coreografias e figurinos são preparados, gerando novos encontros ao longo da semana. A oficina de costura geralmente começa às quartas e/ou quintas-feiras. É composta por um grupo de mulheres das pampinas (pequenas cidades) dedicadas exclusivamente à costura e preparação dos figurinos, mas ensinam todas as que querem aprender. As que sabem ensinam as outras e, dessa forma, trabalham nas peças. Além disso, se forem necessários mais ensaios, eles são realizados às terças, quartas e/ou quintas-feiras, também por volta das sete da noite. Não antes disso, porque Nelly toma chá às cinco. Elas usam o segundo andar da casa, embora mais perto do

¹³⁴ Palavra chilena para frequentador da feira, referindo-se a compradores recorrentes

espetáculo, também usam a sala de estar. Lá, reúnem várias máquinas de costura e costuram em pares.

Mãe/ mestra

A professora fica feliz ao ver as mulheres dançando na sala. Ela também fica feliz se elas aceitaram seu convite para dançar e aparecerem na casa. No entanto, ela sempre enfatiza a necessidade de disciplina e padrões para participar da oficina. Isso é algo que só ela e as instrutoras podem fazer; ou seja, apenas aqueles em posição hierárquica sobre o grupo podem comentar sobre a execução dos passos ou mesmo sobre o corpo da dançarina. Esses comentários podem ser de brincadeira ou mais como conselhos: "Vamos ver... as meninas vão ter que parar de comer tanto, ah". A partir de uma perspectiva interseccional de gênero, me pergunto se esse poder de apontar os corpos das participantes está relacionado a essa ideia de ser/sentir-se mãe no grupo. Uma mãe, segundo Silva (2012), internalizou esse papel hierárquico que lhe permite compreender a filha como objeto/sujeito e, portanto, sobre quem ela pode expressar livremente sua opinião. No entanto, a figura materna também é sinônimo de proteção e apoio, assim como de obediência e disciplina.

Os estudos de gênero têm investigado como as mulheres têm sido configuradas e posicionadas como sujeitos no mundo. A oficina é um espaço onde as mulheres estão consigo mesmas e em companhia umas das outras, desafiando seus próprios corpos e, por meio da dança, encontrando um lugar nesse mundo público historicamente relegado aos homens. O que Segato (2011) chama de ordem colonial moderna e ordem pré-intrusão, a oficina reúne uma lógica disciplinar rígida que poderia ser considerada colonialista por ser hierárquica. Ao mesmo tempo, é subvertida por ser constituída inteiramente por mulheres. Em última análise, ocorre uma transformação positiva que

permite às participantes fortalecer sua autoestima e dar a si mesmas espaço e tempo para o desenvolvimento pessoal.

As ações de Nelly fazem com que a pessoa se sinta valorizada; é a mesma satisfação de ser avaliada positivamente por uma professora ou uma mãe. A figura da "professora" vem destacar o que antes estava oculto ou talvez consciente, mas ela o enfatiza. Assim, um passo bem executado é aplaudido e valorizado, conduzindo a participante para frente e fazendo com que todos observem como ela o executa. Essa reafirmação positiva e coletiva é uma das linhas motivadoras da oficina. Nos termos de Binetti (2018), podemos falar de matrilinearidade. Para a autora, a maternidade é uma experiência complexa que atravessa questões sociais, culturais e políticas, incluindo sistemas de poder que influenciam a subjetividade das mulheres. Esta oficina corresponderia a uma instância materna ou maternal, que também possui uma ordem hierárquica matrilinear, ou seja, a forma de organização é de transmissão feminina a partir de uma verticalidade ligada às gerações. Avós ensinam mães, mães ensinam filhas.

Convencida de que tinha seu próprio espaço, Maggie enfrentou os debates, indo ensaiar com culpa e tristeza, até que um dia decidiu ficar e, em vez de tomar o chá que tanto reclamava, sua mãe tirou um cochilo. Esse foi o momento que marcou uma virada em sua visão da oficina; hoje, ela a vê como um espaço para seu próprio desenvolvimento.

Eu simplesmente ia, às vezes eu ia toda triste. Mas eu simplesmente ia. Era difícil porque você meio que a fazia se sentir culpada. Você se sente culpada, pensa: "Nossa, vou deixá-la". E minha mãe estava doente, minha mãe era diabética e hipertensa. E de repente eu chegava no sábado, toda apressada, do meu carrinho. Eu tenho uma barraca de verduras, e chegava toda apressada, servindo almoço para ela e tudo, e

minha mãe: "Ei, eu me sinto mal". Mas uma vez ela me disse: "Você sabe que eu me sinto mal", certo? Eu disse a ela: "Vou ficar", então não vou. Eu fiquei. Ela dormiu a tarde toda, a tarde toda. Ela acordava por volta das 8 da noite, que era o horário em que eu chegava em casa e dava 11. Eu dizia: "Nunca mais". Então comecei a ir à oficina. Continuei. Ela se acostumou. Foi difícil para ela; ela nunca aceitou de verdade, mas também porque, nessa idade, as mulheres também se privavam. Na vida dela, acho que se tratava de tentar nos dar o melhor que podia e nada mais. Ela não... Não sei se a diversão dela, por exemplo, seria visitar uma irmã, mas se desenvolver como pessoa, como ela, não. Ela não gostava, por exemplo, de centros de mães, e não gostava de oficinas para idosos. Então, ela não entendia que se pode fazer algo diferente por si mesma, para se cultivar. (MARTA, 2024)

A teoria de Silva (2012) sugere que as mulheres estão em um estado constante de mandatos internalizados que conflitam com o vínculo entre mulheres, particularmente aquelas de diferentes gerações, onde se articulam relações hierárquicas de poder, construídas em torno do ser filha e do ser mãe. Para Gamboa e Orozco, "a maternidade é um compromisso amoroso fundado em um desejo de transcendência; é simbólica e, portanto, cultural, com três características fundamentais: 1) o sentimento de amor ou a ambivalência amor/ódio; 2) a autenticação simbólica do outro como diferente por meio do reconhecimento dessa diferença; 3) servir como apoio temporário e contingente ao outro por meio do cuidado amoroso" (2012, 69). No entanto, sob a perspectiva de Hérítier (2007), esse desejo de transcendência responderia mais ao patriarcado hegemônico e não a uma necessidade particularmente feminina. Seguindo o terceiro

postulado de compreender a maternidade como cuidado amoroso temporário e considerando sua dimensão simbólica, pode-se pensar em uma maternidade ou matrilinearidade em relação à forma como a figura de Nelly Lemus opera na oficina de dança Pampina. Ela ensina e dá o tom, concedendo o presente simbólico (GAMBOA & OROZCO, 2012) que remete ao modelo ideológico de gênero no qual foi socializada (SILVA, 2012). Isso pode ser visto refletido na história de Marta, que luta entre seu papel de cuidar de sua mãe (idosa) e dedicar tempo a si mesma. Vemos como Marta é capaz de confrontar uma mãe punitiva com uma visão patriarcal da maternidade, repreendendo seu papel de cuidar de seus filhos e da maternidade. No entanto, sua participação constante na oficina permite que essa mulher confronte sua mãe e lhe diga que este é seu espaço e seu tempo dedicado a si mesma. Segundo Silva (2012), no norte do Chile, devido à sua natureza extrativista, as desigualdades de gênero são ainda mais condicionadas, produzindo e promovendo uma subordinação total das mulheres aos seus maridos (mineiros) no início do século XX; isso é um produto do modo de vida que se opera em torno da mineração, onde majoritariamente os homens trabalham em turnos de 7x7 ou 14x14, o que implica 7 ou 14 dias em atividade (na mina) e os outros 7 ou 14 dias de folga. Essa alternância de vida gera uma subordinação da vida das mulheres, recolhidas à esfera doméstica (VERGARA, 2007). Essa modalidade é herdada da vida nas pampas salitreiras, que se caracterizava por espaços residenciais e recreativos centrados no trabalho. Ou seja, a vida familiar e conjugal acontecia no mesmo local de trabalho, negligenciando a vida pessoal e fortalecendo a vida comunitária. No entanto, a vida das mulheres mudou com o tempo. Enquanto as avós lutavam por um espaço em suas vidas privadas, as mães por um lugar no espaço público e, agora, as jovens por uma distribuição mais equitativa da vida pública e privada. O estudo de Silva sugere que as

mulheres buscam maior autonomia do que suas antecessoras, "encontrando como aliadas aquelas figuras que representam maior poder, como as avós" (2012, p. 334).

Nelly pode ser uma mãe facilitadora para uma geração como Maggie ou Siria, cujas mães biológicas não entendem sair de casa aos sábados e veem isso como um abandono de seus próprios deveres como mães/esposas. No entanto, Nelly lhes diz: "Venham mexer seu corpinho querido, este espaço é para vocês". A professora, cujo modo de falar é coloquial, usando uma linguagem informal, porém culta, e que tem um carisma particular, permitindo-se ser amorosa, porém ríspida e dura. Como uma mãe que castiga e disciplina, mas com amor e carinho. Ela transmite lições. E para a geração de jovens como Aline ou Pamela, ela é a avó rebelde que fala diretamente e sem rodeios.

A mãe simbólica funciona como uma figura decisiva que valoriza sua linhagem ou suas filhas e netas. Ela as ensina com rigor e carinho como encarar o mundo e lhes permite esse espaço próprio. Ela lhes diz: "Vocês se saíram bem hoje?". Ela pergunta sobre a saúde delas, sobre a família delas e as convida: "Quando vocês vêm tomar chá comigo?".

Sua abordagem educacional é que todos podem dançar, independentemente de sua condição física. O corpo é o protagonista, que se deve aprender a liderar e controlar, assumindo a responsabilidade. É importante abraçar a história do que se faz, entender a dança e suas origens, estar ciente do grupo e do corpo coletivo, olhar e ouvir com compreensão. Nelly observa isso em danças promissoras e traz isso para a oficina em relação ao compromisso consigo mesmo por meio da participação regular.

Quando pergunto a Nelly por que ela batizou a oficina de Pampina, ela responde: "porque tudo se desenvolveu neste vasto norte, que é como estar nos pampas. Vivemos em um sentido mais forte do deserto". Esse senso de conexão com o deserto tem a ver

com um modo de viver e sentir-se “pampino/a”, um anseio pela vida comunitária de um passado compartilhado que une e é lembrado por meio da dança. Como diz Calderón, “a memória pampina transcende gerações” (2014, p. 55), fazendo parte do imaginário do norte. Calderón usa o termo Pampino/a como uma categoria cultural que identifica o morador do deserto “que foi capaz de transformar este espaço árido e desolado em um espaço habitável chamado pampa e que desenvolveu seu cotidiano ligado à indústria do salitre” (2014, 52). Ser pampino significaria estar conectado ao deserto. Ser pampina tem a ver com uma memória compartilhada. Nelly nasceu em uma mina de nitrato e passou sua infância lá. A avó de Marta era de Salamanca, seus avós moravam em Chacabuco, Selenia é filha de pampinos e Patricia se estabeleceu em Antofagasta, por isso se tornou pampina.

Todas podem dançar

Na oficina, todos dançam da mesma forma. Dançam danças promissoras, geralmente realizadas no contexto de festividades religiosas e recorrentes em festivais andinos, como o taquirari, o huayno, a morenada, o caporal, o saya, entre outras. Essas danças costumam ser executadas em grupo, mas sempre com passos executados por homens e outros por mulheres. Portanto, as danças pampinas envolvem modificações nas danças para que os passos sejam adaptados, primeiro, às mulheres, visto que são danças binárias, e, segundo, à idade dos participantes, já que a maioria tem mais de cinquenta anos. Assim, uma primeira sugestão do campo observada neste espaço de dança gerado por Nelly Lemus é a oficina como um lugar de redefinição do feminino e do pampino, uma vez que o pampino tem sido uma configuração prioritariamente masculina. Essa

redefinição se dá por meio da dança, permitindo que "todos podem dançar"¹³⁵. Uma segunda sugestão em relação às danças e às posturas nelas executadas é a configuração de uma identidade coletiva baseada nas danças promissoras que Nelly observou durante anos e depois transmitiu aos seus alunos nas oficinas. Essas danças são o produto de uma transculturação (ORTIZ, 1983) que modificou ao longo dos anos as danças executadas para divindades cristãs. Essas danças foram reapropriadas tanto pelos países quanto pelas comunidades que habitam os territórios andinos e utilizadas em contextos de protesto político e social, principalmente durante a eclosão social de 2019. Isso me faz pensar em como essas danças promissoras andinas coexistiram com as danças inglesas nas minas de salitre e por que esta oficina de dança em particular dança principalmente danças andinas, destacando as danças populares herdadas da "mestiçagem" em detrimento da dança de salão colonizadora; ou seja, optando por perpetuar a dança sincrética. Se considerarmos o "método pacarisca", ele se baseia nas danças promissoras e em seu espírito coletivo.

Nas fotografias dos taquirari, também podemos ver como eles se observam enquanto ensaiam. Isso é essencial porque permite que eles aprendam e avaliem como estão executando seus próprios passos, corrigindo assim sua postura.

A antropóloga Silvia Citro (2010) revisa a genealogia da noção de corpo nos diferentes paradigmas que permearam nossa história como humanidade. Ela discute como o registro corpóreo e afetivo se torna um traço distintivo da personalidade, adquirido por meio da herança, do ambiente e da constante socialização dos indivíduos. Portanto, esse registro forma uma parte distintiva da identidade e está vinculado ao status social dos indivíduos. De fato, a antropóloga defende a tese de que mulheres, afrodescendentes e

¹³⁵ O lema de Nelly é "todos podem dançar", que, através de uma perspectiva de gênero, permito-me mudar para "todas podem dançar", já que a oficina é composta por mulheres de diferentes idades, tamanhos, tipos de corpo, origens, compleições e condições físicas.

membros das classes trabalhadoras são relegados à legitimidade do corpo, permitindo-lhes movimentá-lo tanto esteticamente quanto prazerosamente, em virtude dessa dicotomia: a fluidez corporal está associada à falta de autocontrole. Portanto, grupos subalternizados pelo sistema patriarcal redefinem o corpo e seu uso como ferramenta de empoderamento. Nessa perspectiva, o ateliê de Nelly Lemus é um espaço onde, por meio da dança, se desenvolve a relação com o próprio corpo e com o do outro, transformando-o e a dança em uma ferramenta de empoderamento.

“Senti que meu corpinho mimado respondeu, antes de tudo. Me senti amada. Um carinho diferente. Me sinto apoiada por essas mulheres, sempre. Mesmo não sendo parentes de sangue, temos outro vínculo, que é importante. A sensação de que as coisas podem ser alcançadas. Porque eu não dancei nada, nada mesmo, e aprendi a dançar. Eu aprendi. Foi difícil, mas eu aprendi. A me sentir bem comigo mesma. A sentir que eu posso. Que eu posso fazer as coisas por mim mesma. Que eu sou importante. Que meu tempo também é para mim, não para os outros, é para mim. Eu não danço para ter uma amostra. Eu vou à oficina porque sinto que mereço uma oportunidade para mim. Porque você também aprende. Porque você aprende. Você aprende com a nossa cultura latino-americana, que é tão rica.” (MARTA, 2024)

Esse desenvolvimento corporal poderia ser compreendido nos termos de Marambio como uma pedagogia corporal, "práticas que apontaram para o problema da autoconsciência corporal como uma questão crítica para o trabalho feminista" (2018, p. 154). Embora a oficina de dança Pampina não se identifique com a palavra feminismo, sob essa perspectiva, ela constituiria uma prática feminista em si mesma, buscando o empoderamento feminino por meio da dança em um espaço coletivo, afetivo e na companhia de mulheres. Pode-se pensar que isso ocorre por meio de passos de dança

inicialmente configurados ou concebidos para homens, passos que exigem força e, simultaneamente, representam a energia masculina, como nos passos dos caporales. Quando o passo do homem é executado, essa demanda física que desafia o corpo mostra às mulheres que elas podem dançar e alcançar passos que não esperariam.

Principais descobertas e conclusões

As relações que se desenvolvem neste espaço de encontro são afetivas e coletivas. A formação da comunidade à qual essas mulheres pertencem é construída e articulada em torno de três eventos principais: a oficina de dança, a oficina de costura e o chá de quarta-feira com Nelly. Cada uma dessas atividades promove uma conexão emocional entre as diferentes gerações participantes da oficina: mães, avós, filhas e netas. A oficina se torna um espaço de autodescoberta e também de apoio, desde o apoio à morte de familiares e/ou amigos próximos até comemorações de aniversário e batizados. Isso cria uma rede de apoio que atua como uma família. Isso pode ser devido à participação de várias mulheres pertencentes a diferentes gerações, mas relacionadas entre si. Isso cria uma relação matrilinear, onde os homens das famílias são organicamente excluídos deste espaço, criando um ambiente seguro e fechado. Entre as identidades apresentadas neste espaço social está a conexão com os pampas salitre, através da dança, da disciplina, através do costume de tomar chá às cinco da tarde. O ritual desempenha um papel na formação dessas identidades, e a forma como a adaptação feminina das danças permite coreografias executadas apenas por mulheres, dada a natureza binária das danças promissoras, também desempenha um papel significativo, redefinindo os passos masculinos. Em todas elas, elas dançam sozinhas, executando passos considerados masculinos ou a serem executados por homens. É aqui que o registro corporal de Citro (2010) se evidencia, quando o corpo se torna uma ferramenta de empoderamento que

permite o autoconhecimento e, ao mesmo tempo, a validação diante de outros corpos, formando um corpo coletivo. A oficina também é um lugar de resistência e redefinição do pampino feminino, visto que a construção da "nortinidade" (GONZALEZ, 2012) no Chile é predominantemente masculina, visto que o conceito se originou com escritores narrativos como Andrés Sabella e Mario Bahamondes, que romantizaram a construção identitária surgida no século XX em torno da indústria do salitre. Essa concepção se desenvolveu ao longo dos anos, resultando em uma característica de autopercepção entre os moradores de Antofagasta, sobre a qual pouco se escreveu. No entanto, este trabalho etnográfico oferece um vislumbre de como as mulheres urbanas se identificam com essa identidade pampina, à qual estão ligadas por laços de sangue e costumes que mantêm até hoje, como tomar chá às cinco da tarde e dançar as danças promissoras típicas dos povos andinos. Isso também produz uma redefinição não apenas das danças, mas também da identificação como "pampinas". Além disso, esta oficina em particular nos permite examinar como a dança contribui para a autoestima e o empoderamento das mulheres. O exemplo de Marta é um verdadeiro reflexo de como a redefinição de significados por meio da dança, da participação e do apoio emocional entre mulheres aumenta a autoafirmação e a autoestima, pois reforça a validação entre pares e entre gerações, gerando, assim, reforço materno matrilinear para as participantes.

Referências bibliográficas

BINETTI, María José. **Mater/realismo**: aportes para una filosofía feminista de la diferencia sexual. Buenos Aires: Prometeo, 2018.

BUSCHIAZZO, Silvia. El arte y la construcción de identidad individual y colectiva: las prácticas estéticas de enfoques holistas en artes del movimiento, como prácticas de producción cognoscitiva y política. In: **CONGRESO DE LA ASOCIACIÓN**

- LATINOAMERICANA DE SOCIOLOGÍA**, 27., 2009, Buenos Aires. Actas...
Buenos Aires: Asociación Latinoamericana de Sociología, 2009.
- BUTLER, Judith. **El género en disputa**. Barcelona: Paidós, 2022.
- CALDERÓN, Renato. Porque allá nací y allá me crié: identidad y memoria de los últimos habitantes de la pampa salitrera de Tarapacá 1973-1979: el caso de los pampinos de Arica. **Diálogo Andino**, n. 45, p. 51-61, 2014.
- CITRO, Silvia. **Cuerpos plurales**: antropología de y desde los cuerpos. Buenos Aires: Biblos, 2010.
- CORTES, Ignacia. Usos políticos de las sonoridades y performances andinas en Santiago de Chile post 18 de octubre de 2019. **Boletín Música Casa de las Américas**, n. 54, p. 53-69, 2020.
- CORTES, Ignacia. De la protesta a la fiesta: la performatividad de los colectivos de danzas y músicas andinas en Chile posdictatorial. **Literatura y Lingüística**, n. 44, p. 113-139, 2021.
- GAMBOA, Flor; OROZCO, Mario. De madres e hijas y nuevas maternidades. **La Ventana**, n. 36, p. 51-86, 2012.
- GONZÁLEZ, José. La formación de la nortinidad. In: LLAGOSTERA, Agustín (org.). **Región de Antofagasta**: pasado, presente y futuro. Antofagasta: Ediciones UCN, 2012.
- GUBER, Rosana. **La etnografía**: método, campo y reflexividad. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2019.
- HÉRITIER, Françoise. **Masculino/Femenino II**: disolver la jerarquía. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina, 2007.
- JORDÁN, Laura. Música y clandestinidad en dictadura: la represión, la circulación de músicas de resistencia y el casete clandestino. **Revista Musical Chilena**, v. 63, n. 212, p. 77-102, jul./dic. 2009.

- LUGONES, María. Colonialidad y género. **Tabula Rasa**, n. 9, p. 73-101, jul./dic. 2008.
- MERCADO, Javier. Práctica ritual y tensiones identitarias en las danzas promesantes de la fiesta del santuario de Ayquina, Norte de Chile. **Diálogo Andino**: revista de historia, geografía y cultura andina, n. 45, p. 193-213, 2014.
- ORTIZ, Fernando. Del fenómeno social de la «transculturación» y de su importancia en Cuba. In: ORTIZ, Fernando. **Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar**. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1983. p. 86-90.
- PÉREZ, Camila; RODRÍGUEZ, Laura G. Las escuelas normales en Chile y Argentina (1821-1974): un estudio comparado. **Revista Mexicana de Historia de la Educación**, v. 9, n. 18, p. 1-21, 2021.
- RUIZ, Pablo. Activación socio comunitaria: claves para la inclusión y la cohesión social. **Revista de Servicios Sociales**, n. 64, p. 227-237, 2017.
- SEGATO, Rita. Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial. In: BIDASECA, Karina; VÁSQUEZ, Vanesa (comps.). **Feminismos y poscolonialidad**: descolonizando el feminismo desde y en América Latina. Buenos Aires: Godot, 2011. p. 17-47.
- SILVA, Jimena. **Circulación del poder entre mujeres chilenas de dos generaciones**: las hijas y las madres. Saarbrücken: Editorial Académica Española, 2012.
- TAYLOR, Diana. **El archivo y el repertorio**: la memoria cultural performática en las Américas. Santiago de Chile: Ediciones Alberto Hurtado, 2017.
- VERGARA, Angela. Ciudades privadas: la vida de los trabajadores del cobre. In: SAGREDO, Rafael; GAZMURI, Cristián (orgs.). **Historia de la vida privada en Chile**. Santiago de Chile: Aguilar Chilena de Ediciones S.A., 2007.

Consultas virtuales

MARAMBIO, Matías. Cuerpo y movimiento: Notas para una investigación desde el feminismo. En A.Dnz, (3), pp.150 – 155. 2018. Recuperado a partir de <https://adnz.uchile.cl/index.php/ADNZ/article/view/52757>

Entrevistas

LEMUS, Nelly. Entrevista. Antofagasta, 15 de junio de 2023.

PATRICIA. Entrevista. Antofagasta, 26 de enero de 2024.

MARTA. Entrevista. Antofagasta, 03 de marzo de 2024.

Identidades, afectos y encuentros: el taller de danza pampina de Nelly

Lemus

Carolina Castañeda Pizarro

Introducción

El taller de danza “Pampina” es una instancia de encuentro femenino, de resistencia política a través de la danza, la costura, el té y los afectos. El grupo que participa está compuesto de 30 mujeres de distintas edades, varias de ellas emparentadas entre sí. La corporalidad y la resignificación de los bailes promesantes¹³⁶ y su adaptación para mujeres, son dimensiones que se entrecruzan y permean las huellas en los cuerpos de la herencia pampina de la vida en las salitreras del Norte de Chile.

El taller tiene lugar en la casa de Nelly, en Antofagasta, una ciudad portuaria del norte de Chile, donde se unen el desierto y el mar. Este taller es liderado por la bailarina y profesora Nelly Lemus, quien ha sido galardonada y destacada en variadas ocasiones de carácter comunal y regional por su aporte a la cultura nortina. Además de docente fue activa en la lucha por los Derechos Humanos en la dictadura cívico-militar del 73 y ha escrito canciones para la banda Illapu. Su casa es una especie de centro cultural comunitario reconocido a nivel local como lugar de resistencia cultural en tiempos de la dictadura de Pinochet en los setenta y durante el estallido social de 2019. También “la maestra”, como la llaman muchas personas en Antofagasta, ha liderado talleres de activación comunitaria (RUIZ, 2017) talleres con mujeres y tertulias culturales entre otras acciones. Además, siendo militante del Partido Comunista de Chile desde

¹³⁶ Bailes promesantes se denomina a los bailes y danzas que se realizan en los pueblos andinos del Norte de Chile en contextos religiosos de devoción popular hacia un santo o una virgen a la cual se le rinde culto.

pequeña, realiza encuentros del partido. Entre sus hazañas está el de haber fundado junto a otras mujeres el taller de Danza Pampina, con la finalidad de mostrar que “todos pueden bailar”, a través de su método que denomina “Pacarisca”.

Muchas son las aristas que confluyen en el Taller de danza Pampina, como la danza y su rol activador de agencias en este caso de las mujeres, el género como una dimensión que aparece constantemente en el campo, las identidades que se producen, la cohesión como colectivo, y por sobre todo la figura de la madre o del linaje matrilineal (Binetti, 2018). La etnografía se compone de un acompañamiento en el campo, realizando observación participante (GUBER, 2019) en los ensayos que realiza el taller una vez por semana los sábados, realizando también entrevistas en profundidad con algunas de las participantes. Durante los años 2023 y 2024 acompañé a este grupo de mujeres, quienes forman la Pampina, y hacen carne el método de Lemus: Pacarisca¹³⁷, este método de enseñanza-aprendizaje permitiría a estas mujeres conocer la historia y configurar una identidad común además de empoderarse como sujetos en este mundo. Pienso el término “empoderarse” desde una mirada interseccional de género (BUTLER, 2022), en donde existe una toma de conciencia por parte de la mujer de reconocerse como sujeto en el mundo y no un “objeto” que adorna o acompaña al hombre. Esto se relaciona con la mirada de Lugones (2008) quien plantea que las categorías de género, raza o clase, son categorías de opresión separables que al entrecruzarse se afectan, para efectos de este trabajo, es útil como categoría analítica considerar la interseccionalidad desde el género y la clase social.

La finalidad de este escrito es relevar el estudio etnográfico, dando cuenta de las relaciones que se producen en este particular espacio de encuentro. Además se busca comprender cómo estas mujeres resignifican su identidad pampina, la cual

¹³⁷ Nombre con el que refiere Nelly Lemus a su método de enseñanza de bailes.

tradicionalmente ha sido pensada en claves de masculinidad. Se analizará cómo se configuran estas identidades a través de la danza y de las distintas prácticas que conforman el taller, evidenciando cuál es el rol de esta arte performática (TAYLOR, 2017) en la configuración del grupo. Estas prácticas pueden definirse como acciones recurrentes de participación en las que se encuentran las participantes del taller: el día de ensayo, el taller de costura, los “tecitos comunitarios”, las tertulias, las celebraciones y conmemoraciones en las que se reúnen.

Este texto presenta tres partes, la primera es una descripción etnográfica sobre los encuentros del taller, la segunda profundiza en la matrilinealidad de Nelly y las relaciones de algunas de las participantes con el taller y su vida cotidiana, la tercera reflexiona en cuanto a la danza y su resignificación. Dentro del texto se utilizan fragmentos de entrevistas que, por resguardo de identidad de las participantes, los nombres fueron cambiados.

I. El taller

Los encuentros del taller se realizan en la casa de Nelly Lemus, allí se generan distintas prácticas que pueden definirse como acciones recurrentes de participación en las que se encuentran las mujeres participantes del taller, es decir, el día de ensayo, el taller de costura, los “tecitos comunitarios¹³⁸”, las tertulias, las celebraciones y conmemoraciones en las que se reúnen. Respecto a las danzas que allí se practican, gran parte de ellas son bailes promesantes, es decir, que originalmente se danzan en contextos de religiosidad popular en las fiestas patronales, en honor a un santo y/o virgen del pueblo o localidad donde se realiza la festividad. Nelly comenta que aprendió a bailar observando los pies de los promesantes: “Siempre en la escuela hay uno o dos protagonistas, y los demás

¹³⁸ En el norte de Chile se toma el té a las 5 de la tarde, costumbre arraigada de los inmigrantes ingleses que eran jefes de las salitreras a inicios del Siglo XX. Esta costumbre se extendió ampliamente en el territorio.

mirando, entonces yo dije no, no como no van a bailar, hay nació el “todos pueden bailar”” (LEMUS, 2023) Nelly es una mujer de ochenta años, pelo corto casi a ras del cuero cabelludo, en tonos rojizos como sus lentes y “como el color de su partido”, diría ella, se caracteriza por tener una voz fuerte, impositiva, firme, digna de una profesora.

La gran mayoría de las participantes comparten algún vínculo con la artista y cultora Nelly Lemus, también tienen en común la participación a través de las generaciones de una misma familia, principal y mayoritariamente mujeres, es decir, madres, hijas y nietas quienes participan activamente, muchas de ellas hace varios años -incluso décadas-. El grupo se reúne hace 30 años los sábados en la casa de la cultora y bailarina Lemus.

Tanto en las entrevistas como en la observación participante cuando pregunto por el origen del taller, siempre se mencionan a las fundadoras: Nelly Lemus, Cecilia de Mergazzo (Peti) y Margarita Perez quienes trabajaban en Servicio Paz y Justicia, SERPAJ¹³⁹. Acorde a lo relatado, la idea habría surgido de ellas con las ganas de experimentar y realizar una instancia que permitiera a las mujeres distraerse y tener un tiempo dedicado para ellas. Esto se une a la idea que traía Nelly en su cabeza del método Pacarisca con la frase insigne “todos pueden bailar”, en esta noción ideal en la que no hay protagonistas, sino que más bien todas lo son o pueden serlo, así, se configura el primer taller del cual participan algunas mujeres. A esto se suma que las acciones de Nelly como activadora comunitaria siempre pasaban por la danza como instrumento. La activación comunitaria según Ruiz se refiere a la educación liberadora que permite a las personas tomar control de sus vidas y actuar colectivamente para transformar su realidad, generando cohesión social (2017).

¹³⁹ El Servicio de Paz y Justicia, SERPAJ, organización que surge para la defensa de los derechos humanos y la promoción de la justicia social durante la transición de la dictadura de Augusto Pinochet hacia la democracia en los años 90 y que en la actualidad es una ONG.

Cada participante del taller tiene un relato y una historia distinta en torno a cómo llegó, varias de quienes siguen activas hasta hoy, ingresaron entre el año 94 y el 98 por diferentes motivos y de diversas maneras con una situación en común: la invitación que les hace personalmente Nelly Lemus. Algunas llegan porque la hija participaba del taller de niñas y otras porque llegaban a otro taller de baile en alguna comunidad, el cual era liderado por Nelly y luego eran invitadas al Pampina.

El taller de niñas es el Pampina para niñas tal como su nombre lo indica. Los ensayos también se realizan los sábados, pero en las mañanas. Con o sin querer, con el tiempo se ha ido transformando en una especie de precuela en donde comienzan algunas participantes hijas y/o nietas de las pampinas para luego continuar a los trece-catorce años en el de adultas. El Pampina de niñas tiene otras monitoras que son pampinas y además reciben ayuda de las madres, abuelas, tías o hermanas que acompañan a las pequeñas. A mediados del segundo semestre se pide que algunas participen además en la tarde para ser parte de las coreografías de la muestra final del año. Esta muestra final se realiza generalmente en el Teatro Municipal de Antofagasta y en ocasiones cuando el teatro no tiene plaza en la fecha, que suele ser a fines de noviembre, se ha realizado en el auditorio del Liceo Experimental Artístico de Antofagasta. Estas muestras tienen un repertorio de canciones latinoamericanas, siempre en español, y se utiliza mucho la música que se caracteriza en musicología como “nueva canción chilena” (JORDÁN, 2009). A través de la muestra se busca contar una historia, desde la corporalidad, el rostro, la música y los vestuarios. La escenografía es más bien minimalista, solo se utilizan las luces, pero no se usan elementos en escena. Es el cuerpo el que toma protagonismo, el cuerpo en grupo, el cuerpo colectivo.

Una de las coreografías grupales más recordada y la que según comentan varias participantes es la que catapultó el taller a hacerse reconocido y masivo. Este momento

clave en la línea de tiempo del Pampina es la acción de arte “200 mujeres bailando en el Sokol”, realizado en 1998, el “grupo fundador”, como le llaman a las ya nombradas, se habían adjudicado un fondo concursable de desarrollo artístico¹⁴⁰. La finalidad de este proyecto era convocar a más de doscientas mujeres a bailar una serie de coreografías en el estadio croata. La acción consistía en bailar coreografías en grupos pequeños y una de manera masiva.

Nada es casualidad. Ahí... Y otras mujeres que llegaban seguramente de lugares cercanos. Y entonces, cada grupo, hasta completar las 200, se armaba una coreografía que iba a ser general, que en ese rato no sabíamos. Después se unieron todos los grupos, que era una morenada, pero también cada grupo armaba por lo menos dos coreografías. Y recuerdo que una fue el poema La Violeta Parra, con el texto de Nicanor Parra. “Dulce vecina”. Y el otro tema era... un tema que en ese rato... bueno, era un valsecito. Y bueno, se hizo vestuario, teníamos una frecuencia de ensayos, hasta que finalmente se arma y nos vamos al Sokol de Antofagasta. Y están todos estos grupos, y juntas en la cancha éramos doscientas mujeres. Entonces cada grupo salía y presentaba lo que había preparado. Pero también en un rato salíamos todas y todas habíamos hecho este cuadro, que era esta morenada. Entonces ahí se arma como esta especie de... un lindo, voy a decir, rompecabezas. Pero no rompía nada. Fue maravilloso eso. Ese fue el descubrimiento de lo que después entendí que era el método Pacarisca, la metodología. Bueno, y ahí me quedé en el Pampina. Ahí me quedé ya definitivamente. (PATRICIA, 2024).

¹⁴⁰ En Chile se les denomina FONDART.

Ese acto que convocó a centenares de mujeres a mover el “cuerpecito regalón” como dice Nelly, es el hecho que más recuerdan todas y la energía de la instancia y el cómo lo vivieron se volvió parte de esa mística que tiene participar en el Pampina. La gran mayoría de las participantes de la acción performática no eran integrantes del taller, muchas conocieron ahí el nombre de Nelly y del Pampina, pero la acción de arte masiva era un macro ejemplo de cómo se compone el taller, pues participaban mujeres de diversos sectores socioeconómicos, de distintos trabajos remunerados y no remunerados y en alguna menor medida de diferentes tintes políticos. Esto se ve reflejado en la composición del Pampina, pues participan comerciantes, feriantes, dueñas de casa, una científica, una académica, una dirigente sindical, profesoras, enfermeras, entre otros oficios.

Patricia cuenta que ensayaban con un grupo de mujeres de su trabajo en un Servicio Público, se juntaban al salir y practicaban un baile pero que no se imaginaban que al realizar en el Sokol aquella coreografía iba a encajar con las de las demás. Eso lo vivió como algo “mágico”. A ella desde niña le gustó bailar, pero no se atrevía a hacerlo “lo veía muy de elite” hasta que tuvo la oportunidad de participar en un taller que dirigía Nelly. Bailar era su sueño y como cuenta ella, parece que Nelly la encontró buena porque la invitó a ver un ensayo del Pampina y después de eso vino el acto masivo. Luego ha sido una de las integrantes más antiguas del taller. Su hija Pamela bailó en el taller de niñas, luego en el de adultas y se fue a Santiago, la capital chilena, a estudiar Danza y como cuenta “la mejor escuela fue lejos el Pampina”, hoy Pamela está alejada de la danza por su trabajo, pero sus hijas, nietas de Patricia, participan también, las más pequeñas en el de niñas y la mayor, en el de adultas. Patricia, además, generalmente va a los ensayos acompañada de las pequeñas dado que es su cuidadora, me cuenta que las va a retirar del taller infantil las lleva a la casa, almuerzan y luego ellas la acompañan al

Pampina. Mientras ella y la nieta mayor bailan, las pequeñas se ponen a colorear y dibujar en una mesa que siempre se ubica en el rincón. Ambas son muy tranquilas, casi no hacen ruido y en ocasiones, se las ve imitando los pasos de baile de las mayores.

Patricia es además funcionaria pública, dirigente sindical y militante del partido comunista, de hecho, cuenta que llegó al partido gracias a Nelly, que los ideales calzaban con los suyos. Llegó a ser en 2024, candidata a concejala municipal por el partido. Ella es muy risueña, siempre baila sonriendo y con una cara de gozo por el baile, quizás una de las pocas que baila sensualmente, es de tez blanca y tiene el pelo rizado negro, es de textura media y siempre usa poleras de pabilo y vestidos artesanales.

Hay otras historias como la de Marta, feriante¹⁴¹, que llegó a participar después que su hija Aline, quien ahora es una quinceañera. Comenta que comenzó en el taller de niñas con tres años y Marta la acompañaba cada sábado. Nelly siempre la invitó a bailar hasta que la convenció. Acceder a la invitación no fue fácil, tuvo que pelear con su madre para asistir hasta que como cuenta ella “se acostumbró nomás”.

Yo estaba acostumbrada a trabajar y a los niños, trabajar, y a los niños. Ese era mi mundo. Y cuando yo entré al taller se abrió otro mundo para mí. Esas dos horas que yo hacía en el taller eran mías, po¹⁴². No estaba ni mi hijo, ni mi mamá. Ni que tenía que cocinar rápido. Ni que tenía que... ni que tenía que lavar, ni que tenía que juntar las monedas para lo que se necesitaba. Esas dos horas eran mías. (MARTA, 2024)

Esas dos horas de cada sábado valieron cada discusión con su madre, ya lleva en el taller trece años y es una de las más entusiastas, comenta que a sus caseras¹⁴³ las invita

¹⁴¹ Comerciante de feria libre, mercado informal de frutas y verduras que se coloca en la calle de manera temporal, generalmente una vez a la semana.

¹⁴² Vocablo chileno equivalente a decir “pues”.

¹⁴³ Vocablo de feriante chileno, se refiere a compradoras recurrentes.

también a tener un espacio sólo para ellas mismas. Marta es de pelo largo hasta la cintura con rulos, piel morena, contextura gruesa, y baja de estatura. En algunos ensayos haciéndole honor a su oficio vende paletas de fruta u otras cosas. Su hija, Aline, quien participa del taller desde muy pequeña, siempre la abraza y besa en la mejilla durante los ensayos. Ambas siempre se muestran afectivas entre sí. Aline tiene el pelo más lacio y es más alta que su madre, es de contextura media, generalmente anda maquillada y usa ropa ajustada. Es de caminar muy erguido, muy segura de sí. Marta cuenta que ese carácter se lo forjó el Pampina. Aline además es parte importante de las pampinas, generalmente lidera en los pasos y va encaminada a ser monitora, de hecho, ya es una de las monitoras del taller de niñas.

Para la muestra final se preparan coreografías y vestuarios, generando nuevos encuentros durante la semana, generalmente el taller de costuras comienza a operar los miércoles y/o jueves, este se compone de un grupo de las pampinas que se dedica netamente a coser y preparar el vestuario, pero enseñando a todas las que quieren aprender, las que saben le enseñan a las demás y así van trabajando las prendas. Además, si se requieren de más ensayos se realizan los martes, miércoles y/o jueves también a eso de las siete de la tarde. Antes no porque Nelly toma el té a las cinco. Utilizan el segundo piso de la casa, aunque cuando se acerca la muestra usan también el salón, ahí juntan varias máquinas de coser y en duplas van cosiendo.

II. Mater/ maestra

La maestra cuando ve que las mujeres están bailando en el salón se alegra. Así también se contenta si han aceptado su invitación de ir a bailar y aparecen en la casa. Sin embargo, siempre está remarcando el sentido de la disciplina y de los estándares para estar en el taller. Eso es algo que solo ella y las monitoras pueden realizar, es decir, sólo quienes están en una posición jerárquica sobre el grupo pueden opinar respecto de la

ejecución de pasos o incluso del cuerpo de la bailarina. Comentarios que pueden ir en forma de broma o más bien como un consejo “ya a ver...las chicas van a tener que dejar de comer tanto ah”. Desde una mirada interseccional de género me pregunto si esta potestad de señalar el cuerpo de las participantes guarda relación con esta idea de ser/sentirse madre en el grupo. Una madre, bajo la perspectiva de Silva (2012), que ha internalizado este rol jerárquico que le permite entender a la/su hija como objeto/sujeto y por tanto de la cual puede opinar libremente. Sin embargo, una figura materna es también sinónimo de protección, de contención a la vez que de obediencia y disciplina.

En los estudios de género se ha estudiado como la mujer ha ido configurándose y situándose como sujeto en el mundo. El taller es un espacio donde las mujeres están con ellas mismas y en compañía de las otras desafiando el propio cuerpo y a través de la danza encontrando un lugar en este mundo público que históricamente ha sido relegado a los hombres. Lo que Segato (2011) llama el orden colonial moderno y el orden de pre-intrusión, en el taller se produce un encuentro entre una lógica disciplinar rígida que podría considerarse colonialista porque es jerárquica, pero a su vez, existe una subversión al ser constituida en su totalidad por mujeres y finalmente, se produce una transformación positiva que permite a las participantes fortalecer su autoestima, entregarse un espacio y tiempo para su desarrollo personal.

El actuar de Nelly hace sentir valoración, es la misma satisfacción de ser evaluada positivamente por una profesora o por una madre. La figura de “la maestra” viene a relevar aquello que estaba oculto o que quizás está consciente, pero ella lo recalca. Así, un paso bien logrado es aplaudido y puesto en valor al llevar a la participante adelante y hacer que todas observen como ella realiza el paso. Esa reafirmación positiva y colectiva es una de las líneas que moviliza al taller. En términos de Binetti (2018) podemos hablar de una *matrilinealidad*. Para la autora la maternidad es una experiencia

compleja que atraviesa cuestiones sociales, culturales y políticas, incluyendo sistemas de poder que influyen en la subjetividad de la mujer. Este taller correspondería a una instancia materna o maternal, que además tiene un orden jerárquico matrilineal, vale decir, la forma de organización es de transmisión femenina desde una verticalidad vinculada a las generaciones. Abuelas enseñan a madres, madres a hijas.

Con la convicción de tener un espacio propio, Maggie sorteó los debates, iba a ensayar con culpa y tristeza hasta que un día decidió quedarse y su madre en vez de tomar el té que tanto le recriminaba, durmió siesta. Ese fue el momento que marcó un antes y un después en cómo veía el taller, hoy lo ve como un espacio de cultivo propio.

Iba nomás, a veces me iba toda triste. Pero iba nomás. Me costaba porque uno como que la hace sentirse culpable. uno se siente culpable, uno siente que pucha, la voy a dejar. Y mi mami estaba enferma, mi mami era diabética e hipertensa. Y de repente yo llegaba el día sábado toda apurada del carro de mi puesto, yo tengo un puesto de verduras, y llegaba toda apurada, que le servía el almuerzo y todo, y mi mamá, “oye, yo me siento mal”. Pero en una oportunidad me dijo, “sabes que me siento mal”, ya, le dije, yo me voy a quedar, entonces no voy a ir. Me quedé. Durmió toda la tarde, toda la tarde. Despertó como a las 8 de la noche, que era la hora que yo llegaba y le daba once. Dije, nunca más. Así que me empecé a ir al taller. Seguí. Se acostumbró. Le costó hartito, nunca lo aceptó mucho, pero porque además en esa edad también las mujeres se privaban ellas mismas. Ella en su vida, yo creo que fue tratar de darnos lo mejor que pudo y nada más. Ella no... No sé si su diversión, por ejemplo, sería ir a ver a una hermana, pero desarrollarse ella como persona, como ella, no. No le gustaban, por ejemplo, los centros de madres, no le gustaban después los talleres de

adulto mayor. Entonces no comprendía el que uno puede hacer algo distinto para uno, para cultivarse uno. (MARTA, 2024)

La teoría de Silva (2012) plantea que las mujeres están en una constante de mandatos internalizados que conflictúan el vínculo entre mujeres, particularmente en los de generaciones distintas, donde se articulan relaciones jerárquicas de poder que se construyen en torno a ser hijas y ser madres. Para Gamboa y Orozco “la maternidad es un compromiso amoroso fundado en un deseo de trascendencia, es simbólica y por tanto cultural, teniendo como características fundamentales tres elementos: 1) el sentimiento de amor o la ambivalencia amor/odio, 2) autenticación simbólica del otro como diferente mediante el reconocimiento de esa diferencia 3) servir como sostén temporal y contingente del otro a través de cuidados amorosos” (2012, 69). Aunque bajo una mirada de Hérítier (2007) este deseo de trascendencia respondería más bien al patriarcado hegemónico y no a una necesidad particularmente femenina. Siguiendo el tercer postulado de entender la maternidad como cuidados amorosos temporales y atendiendo su dimensión simbólica es que se podría pensar en una maternidad o matriliandad respecto de cómo opera la figura de Nelly Lemus en el taller de danza Pampina. Ella va enseñando y marcando pauta, otorgando el don simbólico (GAMBOA Y OROZCO, 2012) que refiere al modelo ideológico de género en el que fue socializada (SILVA, 2012). Esto se pudo ver reflejado en la historia de Marta, quién se conflictúa entre su rol de cuidado de su madre (adulto mayor) y dedicarse un tiempo a sí misma. Vemos como Marta es capaz de enfrentar a una madre castigadora con una visión patriarcal de la maternidad, restregándole su labor de cuidado de los hijos y de la madre, sin embargo, la participación constante del taller le permite a esta mujer enfrentar a su madre y decirle que ese es su espacio y son sus horas dedicadas a sí misma.

Siguiendo a Silva (2012) en el Norte de Chile, producto de ser una zona extractivista, se condicionan aún más las desigualdades de género produciéndose y promoviéndose una subordinación total de la mujer a su marido (minero) a principios del S.XX; esto producto de la forma de vida que opera en torno a la minería, donde trabajan mayoritariamente hombres por turnos de 7x7 o 14x14 lo que implica 7 o 14 días arriba (en la mina) y los otros 7 o 14 en descanso. Esa vida alternada genera una subordinación de la vida de la mujer replegada a lo doméstico. (VERGARA, 2007). Esta modalidad se hereda de la vida en la pampa salitrera que se caracterizaba por espacios habitacionales y recreacionales en torno al trabajo. Es decir, la vida familiar y de pareja transcurría en el mismo lugar de trabajo, dejando de lado la vida personal y potenciando la comunitaria. Sin embargo, la vida de la mujer ha cambiado conforme a los tiempos, si las abuelas luchaban por un espacio en su vida privada, las madres por un lugar en el espacio público y ahora las jóvenes por una repartición más equitativa de la vida público/privada. El estudio de Silva plantea que las mujeres están buscando una mayor agencia que sus predecesoras, “encontrando como aliadas a aquellas figuras que representan mayor poder como las abuelas” (2012, pág. 334)

Nelly puede ser una madre habilitadora para aquella generación como Maggie o Siria que tienen madres biológicas que no comprenden el salir de casa un sábado y lo ven como un abandono de sus propios deberes de madre/esposa. Sin embargo, Nelly les dice, “ven a mover el cuerpecito regalón, este espacio es para ti”, la maestra, que en su forma de hablar es coloquial, usando un lenguaje informal pero culto, y que tiene un carisma particular, permitiéndose ser amorosa al mismo tiempo que ruda y dura. Como una madre que castiga y disciplina, pero con amor y cariño. Ella transmite enseñanzas. Y para la generación de jóvenes como Aline o Pamela, es la abuela rebelde que dice las cosas directamente sin rodeos.

La madre simbólica funciona como una figura decisiva que valora a su linaje o a sus hijas y nietas. Que les enseña con rigor y con afecto como enfrentar el mundo y les permite ese espacio propio. Que les señala “te salió bonito hoy”, que les pregunta por su salud, por la familia, que las invita, “¿cuándo vas a venir a tomar tecito conmigo?”

Su propuesta educativa es que todos pueden bailar, sin importar la condición física en la que se está. El cuerpo es el protagonista, el cual se debe aprender a llevar y controlar, tomar posesión del cuerpo. Es importante la apropiación de la historia de lo que se está haciendo, conocer la danza, sus orígenes, tener conciencia del grupo y del cuerpo colectivo, mirar y escuchar comprendiendo. Esto Nelly lo observa en las danzas promesantes y lo traslada al taller respecto al compromiso con una misma al participar regularmente del taller.

Cuando le pregunto a Nelly por qué Pampina para titular el taller, me señala “porque todo se ha desarrollado en este norte grande que es como estar en la pampa, nosotros vivimos en un sentido de desierto más fuerte”. Este sentido de conexión con el desierto tiene que ver con una forma de habitar y de sentirse “pampino/a” de una añoranza de la vida comunitaria de un pasado común que aúna y que se recuerda a través del baile. Como dice Calderón “la memoria pampina trasciende generaciones” (2014, pág. 55) siendo parte del imaginario del norte. Calderón utiliza el término Pampino/a como una categoría cultural que identifica al habitante del desierto “que fue capaz de convertir este espacio árido y desolado en un espacio habitable al que se le denomina pampa y que desarrolló su cotidianidad ligada a la industria del salitre” (2014, 52). Ser pampino significaría estar ligado al desierto. Ser Pampina tiene que ver con una memoria compartida. Nelly nació en oficina salitrera y allí pasó su infancia. La abuela de Marta era de Salamanca, sus abuelos vivieron en Chacabuco, Selenia es hija de pampinos, Patricia se radicó en Antofagasta por lo que se volvió pampina.

III. Todas pueden bailar

En el taller todas bailan lo mismo. Bailan danzas promesantes que se suelen realizar en contextos de festividad religiosa y que son recurrentes en las festividades andinas como taquirari, huayno, morenada, caporal, saya, entre otras. Estas danzas suelen ser bailadas en grupos, pero siempre con pasos realizados por hombres y otros por mujeres. Por tanto, los bailes del Pampina implican modificaciones a los bailes para tener pasos adaptados en primer lugar a mujeres, dado que son bailes binarios, y en segundo lugar a la edad de las participantes, pues la mayoría son sobre los cincuenta años. Entonces, una primera sugerencia del campo observado en este espacio de danza generado por Nelly Lemus, es el taller como un lugar de resignificación de lo femenino y de lo pampino, ya que, lo pampino ha sido principalmente una configuración masculina. Esta resignificación ocurre a través del baile al permitir que “todas pueden bailar¹⁴⁴”.

Una segunda sugerencia respecto a los bailes y las posturas que se realizan en ellos es la configuración de una identidad colectiva que se apoya en las danzas promesantes que observó Nelly por años para luego retransmitir a sus alumnas en los talleres. Estas danzas son producto de una transculturación (ORTIZ, 1983) que ha ido modificando con los años los bailes que se realizan a las deidades cristianas las cuales han sido reapropiadas tanto por los países como por las comunidades que habitan los territorios andinos y utilizadas en contextos de protesta política y social, principalmente durante el estallido social de 2019. Esto me hace pensar en cómo estos bailes andinos promesantes convivían con los bailes ingleses en las salitreras y en por qué este taller de danzas en particular baila principalmente aquellos que son andinos, relevando bailes populares

¹⁴⁴ El lema de Nelly es “todos pueden bailar”, el cual a través de una perspectiva de género me permito cambiarlo por todas pueden bailar dado que en el taller son mujeres, de distintas edades, dimensiones, corporalidades, orígenes, contexturas y condiciones físicas.

herederos del “mestizaje” por sobre el baile de salón colonizador, es decir, se escoge perpetuar la danza sincrética. Si pensamos en el “método pacarisca” este se cimienta en los bailes promesantes y su espíritu colectivo.

En las fotografías del taquirari se aprecia también cómo mientras ensayan están observándose unas a otras, esto es fundamental, porque es lo que permite aprender e ir evaluando cómo se van ejecutando los pasos propios y, por tanto, corrigiendo la postura.



[Fotografías del Huayno y capa de lentejuelas]



[Fotografías del taquirari: baile en el lugar y pasacalle]

La antropóloga Silvia Citro (2010), hace un repaso por la genealogía de la noción del cuerpo en los distintos paradigmas que han atravesado nuestra historia como humanidad, habla de cómo el registro corporal y afectivo se convierte en un rasgo distintivo de la personalidad siendo este adquirido por la herencia, el ambiente y la constante socialización de los individuos. Por tanto, este registro forma parte distintiva

de la identidad, y está vinculado a la condición social de los sujetos. De hecho, la antropóloga se inclina por la tesis de que, a las mujeres, a los afrodescendientes y a las clases populares se les relega el cuerpo en legitimidad para moverlo tanto estéticamente como placenteramente en virtud de esta dicotomía de que la fluidez del cuerpo está asociada a la carencia de autodominio. Es por eso que, los grupos subalternados por el sistema patriarcal resignifican el cuerpo y el uso del cuerpo como una herramienta de empoderamiento.

Bajo esa mirada, el taller de Nelly Lemus es un espacio en el cual a través de la danza se desarrolla la relación con el cuerpo propio y de las demás, transformándolo a este y al baile en una herramienta de empoderamiento.

“Sentí que mi cuerpecito regalón si respondía, en primer lugar. Me sentí querida. Otro tipo de cariño. Me siento apoyada por esas mujeres, siempre. Siendo que no tenemos un lazo sanguíneo, tenemos otro lazo, que es importante. El sentir que se pueden lograr las cosas. Porque yo no bailaba nada, nada de nada, y aprendí a bailar. Aprendí. Me costó, pero aprendí. A sentirme bien conmigo misma. El sentir que yo puedo. Que yo puedo hacer cosas para mí. Que yo soy importante. Que mi tiempo también es para mí, no es para los demás, es para mí. Yo no bailo para una muestra. Yo voy al taller porque siento que merezco una oportunidad para mí. Porque además se aprende. Porque uno aprende. Aprende de nuestra cultura latinoamericana, que es tan rica”. (MARTA, 2024)

Este desarrollo corporal se podría entender en términos de Marambio como una pedagogía corporal, “prácticas que han apuntado al problema de la autoconciencia corporal como un nudo crítico para el trabajo feminista” (2018, pág.154). Si bien el taller de danza Pampina no se autoidentifica con la palabra feminismo, bajo esta mirada,

constituiría en sí, una práctica feminista al buscar el empoderamiento femenino a través de la danza en un espacio colectivo afectivo y de compañía de mujeres. Se puede pensar que esto se produce por bailar pasos que son inicialmente configurados o concebidos para hombres, pasos que requieren fuerza y representan a la vez la energía masculina como en los pasos de caporales, cuando se realiza el paso del hombre, esta exigencia física que desafía al cuerpo le demuestra a las mujeres que pueden bailar y lograr pasos que no hubiesen esperado.

IV. Principales hallazgos y conclusiones

Las relaciones que se producen en este espacio de encuentro son afectivas y colectivas. La conformación de la comunidad de la que forman parte estas mujeres, se arma y aúna en torno a tres instancias principales que son el taller de danzas, el taller de costuras y los tecitos con Nelly de los miércoles. Cada una de estas actividades propicia el encuentro afectivo entre las distintas generaciones que participan del taller, madres, abuelas, hijas, nietas. El taller se convierte en un espacio de autoconocimiento y también de contención desde apoyo ante fallecimientos de familiares y/o cercanos hasta celebraciones de cumpleaños, bautizos. Generando una red de apoyo que actúa como familia, esto podría deberse a la participación de las distintas mujeres pertenecientes a diferentes generaciones, pero emparentadas entre sí. Produciendo una matrilinealidad, en donde los hombres de las familias son dejados fuera de este espacio de manera orgánica, generando el entorno seguro y hermético.

Dentro de las identidades que se presentan en este espacio social está presente el vínculo con la pampa salitrera a través de los bailes, a través de la disciplina, a través de la costumbre de tomar té a las cinco de la tarde. En la configuración de estas identidades participa la ritualidad y también toma relevancia como la adaptación femenina de los bailes permite tener coreografías bailadas sólo por mujeres dada la condición binaria de

las danzas promesantes, resignificando los pasos masculinos. En todas bailan solas y realizando pasos considerados masculinos o para ser realizados por hombres. Aquí es donde se evidencia el registro corporal de Citro (2010) cuando el cuerpo se vuelve una herramienta de empoderamiento que permite el autoconocimiento y a la vez la validación frente a otros cuerpos, conformando un cuerpo colectivo.

El taller además es un lugar de resistencia y resignificación de lo femenino pampino, dado que la construcción de la “nortinidad” (GONZALEZ, 2012) en Chile es mayoritariamente masculina, dado que el concepto surge de escritores narrativos como Andrés Sabella y Mario Bahamondes, quienes romantizaron la construcción de la identidad que surgía en el siglo XX en torno a la industria del salitre. Esta concepción se ha ido desarrollando con los años, derivando en una característica de autopercepción de los antofagastinos, sobre la cual poco se ha escrito. Sin embargo, este trabajo etnográfico permite vislumbrar cómo se identifican las mujeres urbanas con esa identidad pampina a la que están vinculadas a través de lazos sanguíneos y de costumbres que mantienen hasta el día de hoy como tomar té a las cinco de la tarde y bailar danzas promesantes propias de los pueblos Andinos. Se produce a su vez una resignificación no sólo de los bailes, sino que de la identificación como “pampinas”.

Además, este taller particular nos permite mirar cómo aporta la danza en la autovaloración de las mujeres y en el empoderamiento. El ejemplo de Marta es un fiel reflejo de cómo la resignificación a través del baile y la participación y contención afectiva entre mujeres, potencia la autoafirmación y la autoestima, pues se refuerza la validación entre pares y entre distintas generaciones, generando así un refuerzo maternal matrilineal hacia las participantes.

Referencias bibliográficas

BINETTI, María José. **Mater/realismo**: aportes para una filosofía feminista de la diferencia sexual. Buenos Aires: Prometeo, 2018.

BUSCHIAZZO, Silvia. El arte y la construcción de identidad individual y colectiva: las prácticas estéticas de enfoques holistas en artes del movimiento, como prácticas de producción cognoscitiva y política. In: **CONGRESO DE LA ASOCIACIÓN LATINOAMERICANA DE SOCIOLOGÍA**, 27., 2009, Buenos Aires. Actas... Buenos Aires: Asociación Latinoamericana de Sociología, 2009.

BUTLER, Judith. **El género en disputa**. Barcelona: Paidós, 2022.

CALDERÓN, Renato. Porque allá nací y allá me crié: identidad y memoria de los últimos habitantes de la pampa salitrera de Tarapacá 1973-1979: el caso de los pampinos de Arica. **Diálogo Andino**, n. 45, p. 51-61, 2014.

CITRO, Silvia. **Cuerpos plurales**: antropología de y desde los cuerpos. Buenos Aires: Biblos, 2010.

CORTES, Ignacia. Usos políticos de las sonoridades y performances andinas en Santiago de Chile post 18 de octubre de 2019. **Boletín Música Casa de las Américas**, n. 54, p. 53-69, 2020.

CORTES, Ignacia. De la protesta a la fiesta: la performatividad de los colectivos de danzas y músicas andinas en Chile posdictatorial. **Literatura y Lingüística**, n. 44, p. 113-139, 2021.

GAMBOA, Flor; OROZCO, Mario. De madres e hijas y nuevas maternidades. **La Ventana**, n. 36, p. 51-86, 2012.

GONZÁLEZ, José. La formación de la nortinidad. In: LLAGOSTERA, Agustín (org.). **Región de Antofagasta**: pasado, presente y futuro. Antofagasta: Ediciones UCN, 2012.

GUBER, Rosana. **La etnografía: método, campo y reflexividad**. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2019.

HÉRITIER, Françoise. **Masculino/Femenino II: disolver la jerarquía**. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina, 2007.

JORDÁN, Laura. Música y clandestinidad en dictadura: la represión, la circulación de músicas de resistencia y el casete clandestino. **Revista Musical Chilena**, v. 63, n. 212, p. 77-102, jul./dic. 2009.

LUGONES, María. Colonialidad y género. **Tabula Rasa**, n. 9, p. 73-101, jul./dic. 2008.

MERCADO, Javier. Práctica ritual y tensiones identitarias en las danzas promesantes de la fiesta del santuario de Ayquina, Norte de Chile. **Diálogo Andino: revista de historia, geografía y cultura andina**, n. 45, p. 193-213, 2014.

ORTIZ, Fernando. Del fenómeno social de la «transculturación» y de su importancia en Cuba. In: ORTIZ, Fernando. **Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar**. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1983. p. 86-90.

PÉREZ, Camila; RODRÍGUEZ, Laura G. Las escuelas normales en Chile y Argentina (1821-1974): un estudio comparado. **Revista Mexicana de Historia de la Educación**, v. 9, n. 18, p. 1-21, 2021.

RUIZ, Pablo. Activación socio comunitaria: claves para la inclusión y la cohesión social. **Revista de Servicios Sociales**, n. 64, p. 227-237, 2017.

SEGATO, Rita. Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial. In: BIDASECA, Karina; VÁSQUEZ, Vanesa (comps.). **Feminismos y poscolonialidad: descolonizando el feminismo desde y en América Latina**. Buenos Aires: Godot, 2011. p. 17-47.

SILVA, Jimena. **Circulación del poder entre mujeres chilenas de dos generaciones: las hijas y las madres**. Saarbrücken: Editorial Académica Española, 2012.

TAYLOR, Diana. **El archivo y el repertorio**: la memoria cultural performática en las Américas. Santiago de Chile: Ediciones Alberto Hurtado, 2017.

VERGARA, Angela. Ciudades privadas: la vida de los trabajadores del cobre. In: SAGREDO, Rafael; GAZMURI, Cristián (orgs.). **Historia de la vida privada en Chile**. Santiago de Chile: Aguilar Chilena de Ediciones S.A., 2007.

Consultas virtuales

MARAMBIO, Matías. Cuerpo y movimiento: Notas para una investigación desde el feminismo. En A.Dnz, (3), pp.150 – 155. 2018. Recuperado a partir de <https://adnz.uchile.cl/index.php/ADNZ/article/view/52757>

Entrevistas

LEMUS, Nelly. Entrevista. Antofagasta, 15 de junio de 2023.

PATRICIA. Entrevista. Antofagasta, 26 de enero de 2024.

MARTA. Entrevista. Antofagasta, 03 de marzo de 2024.

Interpretação dos processos culturais Totonacapan a partir da etnografia da cerâmica^{145 146}.

Daniel Nahmad Molinari¹⁴⁷

Introdução

A cerâmica é um produto do desenvolvimento tecnológico que a humanidade alcançou desde os primeiros processos de sedentarização e, desde então, tem desempenhado um papel importante na cultura e na civilização humanas, desde as primeiras tentativas de combinar argila e fogo para criar figuras simbólicas de ursos, leões e raposas feitas pelo Homem de Cro-Magnon, vinte e cinco mil anos antes de Cristo, até os poderosos supercondutores cerâmicos da era moderna.

Na Mesoamérica, uma rica tradição de cerâmica se desenvolveu a partir dos primeiros complexos na costa do Pacífico de Chiapas, conhecidos como complexos de Barra e Ocos, com claras influências da cerâmica do Caribe colombiano, particularmente das costas de Valdivia e Cachanilla, que têm cerca de cinco mil anos de antiguidade. A partir daí, ocorreu um processo de civilização que incluiu vários grupos sociais, que sempre consideraram a cerâmica como um elemento importante na resolução de vários aspectos da vida cotidiana, bem como da vida religiosa e suntuária.

¹⁴⁵ Traduzido do original "Interpretación de procesos culturales del Totonacapan desde la etnografía de la cerámica". Esta tradução foi realizada no Laboratório de Tradução do Núcleo de Pesquisa em Educação e Cibercultura. O presente texto foi traduzido por Maria Eduarda da Silva Pena, discente do curso técnico integrado em Desenvolvimento de Sistemas, no Instituto Federal do Pará, Campus Belém. Contato: mariasilvapena987@gmail.com

¹⁴⁶ A primeira versão deste texto: "Etnografía da cerâmica tradicional em comunidades no estado de Veracruz de Ignacio de la llave, México", foi originalmente apresentada como um artigo no VII Congresso da Associação Latino-Americana de Antropologia, em Rosário, Argentina, em março de 2024.

¹⁴⁷ Este trabalho foi realizado com a colaboração do Cuerpo Académico de Etnoarqueología del Golfo de México: Daniel Nahmad (coordenador), Alan Uriel Olvera, Génesis Escobar, Minerva Estefanía Meza, Isaías Fernández, Miguel Cruz, Jannine Silva, Tania Rivera. Reconhecimento e agradecimentos especiais a três amigos que apóiam o projeto e são membros honorários: Ramón Hernández, de Colipa, José Bautista, de Ixhuatlán de Madero, e Alejandrino García, de Coatzintla. Estamos em dívida com nossos informantes, com suas famílias, com as aldeias e suas autoridades e com as instituições acadêmicas que nos apoiam, pelas quais somos gratos.

A cerâmica tem a qualidade de ser preservada por longos períodos de tempo e de resistir a quase todas as condições ambientais, razão pela qual é um elemento material que tem servido à arqueologia para o estudo das sociedades antigas, uma vez que seus restos nos informam sobre as técnicas de fabricação, bem como sobre os gostos, as modas e os problemas de cada época.

A cerâmica não foi preservada apenas como um bem material antigo, todos os povos indígenas mesoamericanos conseguiram preservar, por meio da transmissão da cultura, elementos importantes da produção de cerâmica pré-hispânica, que continuaram e continuam a usar em suas vidas diárias e que têm sido um elemento importante na cultura das comunidades indígenas e camponesas de nosso país, Muitas de suas características tecnológicas têm origem na cerâmica pré-hispânica, embora não devemos subestimar as contribuições impostas ou adotadas pela cerâmica do Novo Mundo, como veremos a seguir.

No entanto, embora esse elemento seja de grande importância para a construção da história cultural, raramente é estudado sistematicamente nos povos contemporâneos, exceto em registros etnográficos muito gerais.

Por que fazer a etnografia da cerâmica?

Sempre há um fim para a pesquisa científica. A nossa tem origem na questão de quem construiu a cidade arqueológica de El Tajín. O debate sobre a origem Totonaco, Huastec ou Nahua dessa antiga civilização nos levou a questionar a presença de sobreviventes culturais, ou seja, a presença de sobreviventes culturais:

A prática de hábitos culturais, normalmente imersos na vida cotidiana de um determinado modo de vida, que subsiste mesmo quando as condições ambientais, econômicas, políticas e até mesmo sociais são

transformadas. Essas práticas, longe de permanecerem imutáveis ou permanentes em sua forma original, são transformadas e refuncionalizadas ao longo do tempo [...] de tal forma que sua presença é garantida pelas atividades dos atores sociais que as realizam ao longo do tempo (García, 2008, p. 32).

Assim, inspirados pelo método conhecido como etnoarqueologia, começamos a trabalhar com as pessoas ao redor de El Tajín para registrar sua cultura material, especialmente suas cerâmicas, que consideramos suscetíveis de serem comparadas com as dos períodos antigos da região e poder usar a analogia para resolver problemas de identidade cultural e periodicidade histórica.

Essa foi a principal força motriz por trás do estudo, mas, ao longo do caminho, nos demos conta da perda acelerada dessa tecnologia milenar devido aos efeitos da modernidade sobre os povos indígenas, provocada pela introdução de novos materiais e tecnologias que substituem o uso tradicional da argila por novos conceitos, materiais e padrões de consumo e outros fatores diversos, embora a produção de alguns elementos que resistem continue, a produção familiar de autoconsumo quase foi liquidada. Assim, seguindo o conceito de Guillermo Bonfil, estamos desenvolvendo uma antropologia da urgência, diz esse autor em relação aos desafios que a disciplina antropológica enfrenta hoje:

...o que chamamos de globalização consiste fundamentalmente na ação de novos fatores que estão provocando mudanças qualitativamente diferentes nas sociedades que afetam...Esse primeiro desafio seria a obrigação inescapável de nossa disciplina de documentar o estado atual de muitas sociedades que serão afetadas,

provavelmente de forma inevitável, por essa globalização. Mas que, no momento, ainda mantêm, não vamos dizer uma cultura imaculada, mas pelo menos algumas culturas que têm uma série de traços e características, uma matriz cultural, digamos, que não corresponde ao modelo de sociedade moderna que está sendo implementado. Eu diria que o que estamos enfrentando aqui é uma antropologia testemunhal urgente (Bonfil, 1991, p. 79).

Dessa forma, nosso trabalho, além de investigar aspectos de identidade e mudança e propor análises dessas questões a partir dos materiais culturais que coletamos na etnografia, também pratica o colecionismo e a museografia, buscando coletar peças que podem ser as últimas a serem confeccionadas e que, quando integradas a uma coleção etnográfica em formação, são complementadas pelo registro de contextos culturais, por meio de trabalho de campo, nos quais as peças são confeccionadas, usadas, trocadas, reutilizadas e descartadas.

As coleções servem a um propósito educacional, integrando exposições que podem ser vistas por um grande público nas galerias do museu e permitem seu estudo no laboratório-celular de objetos etnográficos que integramos.

Abordagens teóricas e metodológicas

Malafouris diz em relação à materialidade e seu estudo: “O artefato não é um pedaço de matéria inerte sobre o qual se age, mas algo ativo com o qual se envolve e interage” (2013, p. 149).

A materialidade tem sido um elemento fundamental, sempre presente no estudo da sociedade e de sua cultura, seja pelas abordagens marxistas das condições materiais, seja pelo desenvolvimento da filosofia da tecnologia e pelos estudos do que se

convencionou chamar de cultura material. Para a arqueologia, a materialidade se apresenta como um elemento fundamental no estudo de sociedades sem história escrita, embora também contribua para o estudo de sociedades com registros escritos (veja, por exemplo, arqueologia industrial ou histórica).

A materialidade dos objetos lhes confere personalidade própria, eles podem nos contar sobre a vida e a sociedade de seus usuários e nos permitem entender o desenvolvimento cultural dos povos. Nesse sentido, os objetos são dotados de uma agência (Latour, 2008) que lhes permite ser uma parte ativa e atuante dos eventos sociais, impossível de ser alcançada sem eles, e que é fundamental para a pesquisa social e cultural devido ao que eles dizem sobre as pessoas que os criaram.

Essa agência dos objetos lhes dá a capacidade de contribuir para a construção da história. Para isso, utilizamos um recurso metodológico que ganhou força nos últimos tempos, a etnoarqueologia. Essa subdisciplina da arqueologia e da antropologia (David, 2002) baseia-se na premissa de que a interpretação histórica e cultural é possível, com base na analogia dos dados fornecidos pelos elementos materiais arqueológicos e etnográficos das sociedades atuais e passadas, e que as respostas às questões da antiguidade podem ser dadas com os elementos do presente (Hernando, 1995; Rattray, 2005; González Rubial, 2003).

Baseamo-nos fundamentalmente na teoria do controle cultural postulada por Guillermo Bonfil (1988), que nos permite estudar os elementos materiais dentro da cultura do povo e os processos pelos quais eles são integrados a ela. O controle cultural analisa os elementos culturais como uma herança, que pode ser própria ou estrangeira, e que se constituem em quatro campos: cultura autônoma, cultura imposta, cultura apropriada, cultura apropriada e cultura alienada, e que se desenvolvem de acordo com seis

processos que dinamizam as relações interétnicas e a mudança cultural: resistência, apropriação, inovação, imposição, supressão e alienação.

Sob essas premissas teóricas, desenvolvemos uma metodologia que chamamos de etnografia da cultura material, particularmente desenvolvemos a etnografia da cerâmica, aplicando as técnicas da antropologia com trabalho de campo por longos períodos nas aldeias, observando no cotidiano a fabricação de peças cerâmicas, registrando o uso, a reutilização e o descarte do que chamamos de louça, seguindo as nomenclaturas arqueológicas. Não se trata de um simples registro dos objetos, mas dos objetos em relação à complexidade social e cultural de seus usuários em sua relação com eles.

No decorrer da pesquisa, fomos chamados pelos nomes das coisas, a designação diz muito sobre as peças, por isso precisamos da linguística para entender as palavras e as coisas, como diria Foucault (1968), e obviamente é necessário observar os elementos materiais etnográficos pelos olhos da arqueologia, para entender sua correlação analógica, mas também é necessário conhecer o desenvolvimento social, por meio das técnicas da história e da etno-história, para entender os períodos que ligam o contemporâneo ao antigo. Assim, em nossa proposta metodológica, a etnografia é o eixo norteador da prática interdisciplinar.

A partir dessa perspectiva, coletamos informações nas casas das pessoas que gentilmente nos receberam e nos permitem entrar em suas cozinhas, literalmente. Observamos como as peças são construídas, já que a fabricação é doméstica, e também vemos como elas são usadas nos diferentes espaços da residência, o solar, o altar, a cozinha e nos espaços fora da residência, como a igreja e o panteão, ou nas oferendas que são feitas nos locais sagrados e nas áreas de cultivo, e também registramos sua troca, sua reutilização e seu descarte.

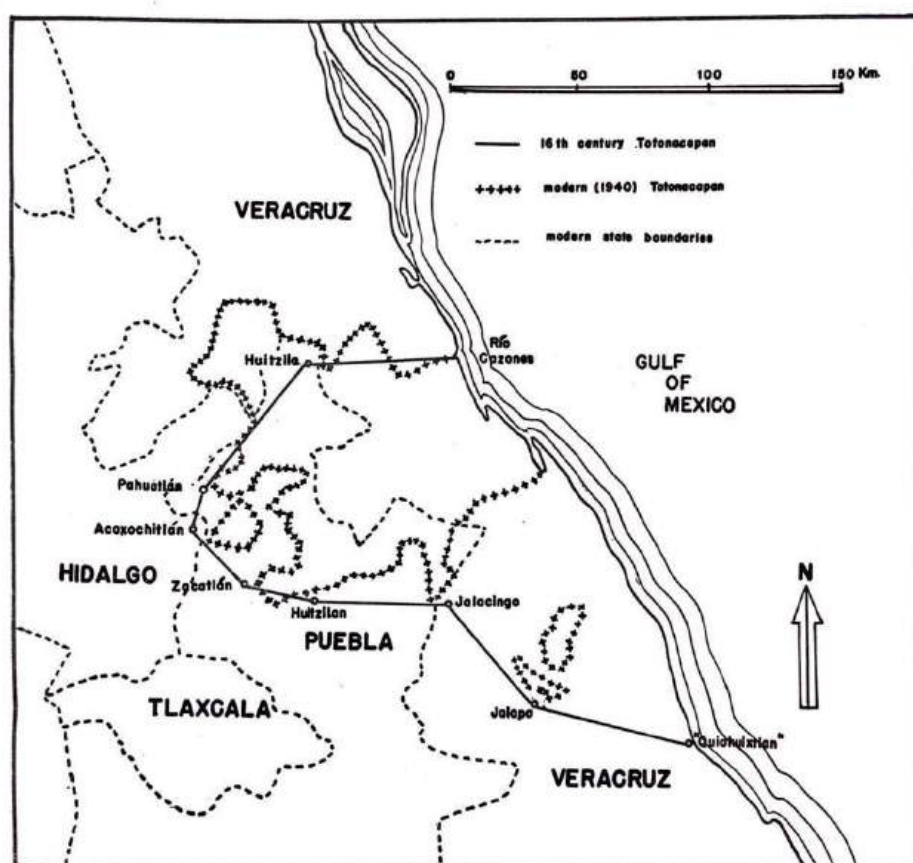
Assim, potes, cajetas, pratos, comales, incensários, castiçais e um grande número de outras formas que os artesãos dão à cerâmica nos falam não apenas do objeto em si, mas também de suas funções em relação a seus usuários e nos permitem, de forma análoga, contribuir para a construção da história cultural dos povos com os quais trabalhamos. Dessa forma, a etnografia da cerâmica faz parte da etnografia dos povos indígenas, de sua arqueologia e de sua própria história.

Desenvolvimento da pesquisa e da declaração do problema

Em 2018, foi apresentado um primeiro resultado de pesquisa com essa perspectiva, produto de cinco anos de pesquisa nas comunidades Totonac em torno de El Tajín (Nahmad, 2018). Esse trabalho etnográfico nos levou a nos questionar e a levantar a necessidade de abrir estudos para outras regiões ou áreas culturais a fim de comparar e desenvolver interpretações com base na diversidade e na mudança cultural. Mas não só a necessidade de comparação intercultural foi levantada, como também sentimos a necessidade de interdisciplinaridade, da criação de um corpo acadêmico que se concentrasse em construir a interpretação e a descrição especializada das várias facetas de uma pesquisa cultural complexa, como a que enfrentamos ao estudar cerâmica.

Assim, em 2022, graças à convocação da Coordenação Nacional de Antropologia do INAH para apoiar projetos no âmbito do Programa Nacional de Etnografia, tivemos a oportunidade de ampliar as perspectivas territoriais para a pesquisa etnográfica da cerâmica, mas também para a integração de um grupo acadêmico interdisciplinar. Apresentamos e apoiamos o Projeto de Etnografia da Cerâmica da Huasteca e Totonacapan, com o qual foi formada uma equipe de arqueólogos, antropólogos, linguistas e etnohistoriadores, com a colaboração de geólogos e ambientalistas.

Fizemos progressos em 2022 e 2023 no trabalho de pesquisa em duas áreas específicas, o sul de Totonacapan, que chamamos de região Misanla porque os últimos falantes da variante Totonacan de Misantec se encontram nessa área e, por outro lado, trabalhamos no município pluricultural de Ixhuatlán de Madero, no sul da Huasteca e ao norte de Totonacapan, regiões distantes e contrastantes que nos forneceram uma riqueza de informações a partir das quais apresentamos alguns resultados, particularmente relacionados ao problema da contração Totonacan.



O Totonacapan do século XVI e hoje segundo Kelly e Palerm (1952)

Para apresentar os resultados que temos até o momento, usaremos um mapa que mostra a situação da língua totonaca no final da década de 40 do século passado e que nos permite observar as regiões de estudo em seu contexto cultural. Referimo-nos ao mapa

de Kelly e Palerm (1952), que mostra a extensão do Totonacapan¹⁴⁸ e mostra claramente como há uma clara contração do grupo e da língua em direção ao norte da área cultural, onde se concentram a maior densidade e o maior número de falantes da língua. Por outro lado, há um vácuo de elementos culturais no sul, onde apenas algumas ilhas de falantes do Totonacapan sobrevivem nas proximidades de Misantla e Xalapa, uma situação que pode ser vista hoje no mapa do Atlas dos Povos Indígenas com dados deste século (Atlas, 2020).

A existência de aldeias ceramistas em ambas as áreas chamou nossa atenção e foi a razão para propor o estudo no sul, na região que hoje chamamos de Totonacapan do sul, e no norte, no município de Ixhuatlán de Madero, já tendo os dados de base da região intermediária de Papantla com o estudo dos ambientes de El Tajín. O que aconteceu com a cultura mesoamericana nessas regiões, que se manifesta nessa situação contrastante de perda e preservação de elementos culturais que chamamos de contração totonaca? O estudo da cerâmica pode contribuir para a compreensão dos processos da história cultural que levaram a essa condição da área cultural?

Resultados da investigação

Papantla de Olarte

Nosso primeiro registro (Nahmad, 2018) foi feito em sete comunidades nos arredores do sítio arqueológico de El Tajín, a cidade arqueológica que motivou o início do trabalho, no município de Papantla de Olarte. A região foi ocupada por falantes de totonaco da variante linguística conhecida como de la costa. A região permaneceu em relativo

¹⁴⁸ O Totonacapan é uma área cultural da Mesoamérica que foi definida por Kelly e Palerm, entre outros, em sua obra clássica *The Tajín Totonac*. No entanto, a proposta tem sido muito controversa, especialmente por causa da história cultural do povo Totonac que lhe dá o nome e que, em várias abordagens arqueológicas, diz-se que são de ocupação tardia. Mantemos a designação do território como um recurso metodológico, na ausência de qualquer outro conceito que nos permita analisar a área.

isolamento por muitos anos, como evidenciado pela sobrevivência de importantes traços culturais, como o ritual do palo volador (bastão voador), que sobreviveu nessa região apesar da perseguição da Santa Inquisição na época colonial. A presença espanhola se deu principalmente nos enclaves de dominação, como a própria Papantla. Esse isolamento foi rompido na década dos anos trinta no século XX, quando os processos de exploração, extração e refino de petróleo se tornaram um fator de mudança regional acelerada.

Um intenso processo de industrialização e urbanização começou na nascente cidade de Poza Rica de Hidalgo, onde refinarias foram instaladas para processar os hidrocarbonetos extraídos dos ricos campos de petróleo da região, migrantes chegaram de diferentes partes do país e do exterior, e a cidade cresceu onde antes havia uma paisagem de selva.

Esse fenômeno transforma a região e não deixa de influenciar os povos totonacos da área, que estão expostos a processos de modernização que também estão sujeitos a processos de desapropriação por parte de neo proprietários de terras que monopolizam as ricas terras dos povos indígenas. Além disso, a modernidade, na qual o consumo capitalista é a força motriz dos desenvolvimentos históricos, gera mudanças na sociedade e na cultura dos povos totonacos, mas muitos elementos continuam a caracterizar essas comunidades, que não perderam sua identidade e mantêm uma resistência cultural à sociedade nacional e às forças econômicas que as estão transformando.

Assim, apesar das mudanças, os povos preservam elementos que lhes permitem resistir a partir de sua própria cultura (Bonfil, 1988) o mesmo senso de comunidade, as festividades, os rituais e o idioma parecem ser elementos que, embora sofram mudanças, mantêm o senso de identidade e de comunidade das populações, diante das

mudanças aceleradas da vida moderna. Embora se deva reconhecer que houve uma perda acelerada do idioma nos últimos anos.

Há mudanças em toda a materialidade desses vilarejos, a casa tradicional de madeira e paredes de barro com telhados de palmeiras ou grama deu lugar a construções de concreto e telhados de estanho ou cimento, a produção agrícola foi transformada com a introdução de novos produtos e elementos químicos, esgotando o sistema de produção rotativo de corte e queima. Nos utensílios domésticos, onde a cerâmica ocupava um lugar muito importante, também foram introduzidas mudanças muito importantes. Novos materiais e produtos do mercado industrializado: plásticos, vidros e metais, substituíram elementos que antes eram de produção artesanal, sendo um exemplo significativo a cerâmica.

A cerâmica era produzida por cada família para seu próprio consumo e para rituais ou trocas familiares; as louças eram feitas pelas mulheres e os homens forneciam os materiais necessários, argila, areia e lenha. As formas dadas pelas mulheres à argila, convertida em cerâmica, cobriam um grande número de necessidades familiares: cozinhar e conter alimentos em potes, comales e cajetes de vários formatos e usos; potes para coletar água da chuva, para a produção de mel em potes de colmeia e para a produção de alvejante para a limpeza de roupas; para rituais em incensários, castiçais e porta-panels; até mesmo dedais e fusos para a produção de tecidos, potes, etc., etc., etc. A argila permite atender a um grande número de necessidades da população e é um recurso de fácil aquisição e uma tecnologia herdada de tempos imemoriais.

As técnicas de fabricação, bem como a grande maioria das formas obtidas, têm sua origem na tradição cerâmica mesoamericana, ou seja, a tradição remonta aos tempos pré-hispânicos, cerca de cinco mil anos no norte da região central de Veracruz, de acordo com Wilkerson (1989).

Os materiais, lama, areia e lenha, são coletados em fontes próximas à casa, que agora representam problemas devido aos processos de privatização da terra. Os homens os levam para as áreas da casa, onde são processados pelas mãos femininas que limpam a lama, misturam-na com as areias e a amassam, para depois prosseguir com a construção das peças por meio de modelagem. Não há tornos, apenas um falso torno feito de folhas de bananeira ou plástico que permite que as peças pequenas sejam giradas para modelagem, mas para a fabricação das peças grandes o oleiro gira a peça enquanto a molda. Depois disso, os produtos de argila são secos à sombra e, embora o forno para assar os pães rituais dos festivais seja conhecido, eles não são usados na queima da cerâmica, que ainda é queimada ao ar livre, como nos tempos pré-hispânicos.¹⁴⁹

A influência da dominação espanhola pode ser vista em alguns elementos, como os castiçais ou candelabros, formas que não existiam no México pré-hispânico e que foram adotadas pelos povos indígenas após a imposição da religião cristã pelos conquistadores (Díaz del Castillo, 2005), mas, em geral, a cerâmica pode ser considerada de clara tradição mesoamericana, com certas peças da tradição europeia incorporadas à sua própria cultura por adoção ou imposição. É importante destacar a existência de vozes nahua nos nomes da cerâmica e dos elementos associados, um assunto que merece ser estudado mais a fundo pelo grupo de linguistas do projeto.

Ixhuatlán de Madero

A situação é semelhante para a área de Ixhuatlán de Madero, esse município é considerado indígena (90% da população é indígena, 60% falam um idioma, já que também há um forte processo de perda de idioma) de alta marginalização, coexistindo populações de tradição Nahua, Otomí, Totonaca e Tepehua, sendo as duas últimas

¹⁴⁹ Há alguns locais pré-hispânicos onde foram encontrados fornos de cerâmica, como Maticapan, no sul de Veracruz (consulte Ladrón de Guevara, 1994), mas a forma comum de queima era ao ar livre.

variantes do Totonaco faladas mais ao norte; na verdade, elas são encontradas na região conhecida como Huasteca e não em Totonacapan, o problema da regionalização presente novamente. O município está localizado na encosta leste da cadeia de montanhas Sierra Madre, ocupando um terreno rochoso e um grande número de elevações que terminam no oeste com o planalto central. Manteve um relativo isolamento até bem tarde, que foi quebrado no final do século XX, quando estradas e pontes foram construídas para superar a barreira imposta pelos poderosos rios que descem da serra.

Essa região nos forneceu elementos significativos para o conhecimento de nosso objeto de estudo. Embora a produção de cerâmica seja muito semelhante à da região de Papantla em termos de formas e usos, ela mantém elementos ou características particulares que destacamos e que merecem ser analisados.

A técnica de produção de cerâmica é a mesma nas populações das quatro variantes linguísticas do município, com pequenas diferenças que, mais do que diferenças entre grupos culturais, são pequenas diferenças entre as aldeias; ainda não temos um registro mais detalhado da louça de cada grupo cultural para uma análise mais aprofundada desse aspecto. Deve-se observar que a arqueologia geralmente presume que os tipos de cerâmica correspondem a culturas e línguas específicas, o que não parece ser o caso em Ixhuatlán de Madero. A arqueologia processual já criticou essa perspectiva (Dietler e Herbich, 1998) e Leopoldo Trejo faz a mesma consideração para a etnografia na área que estamos estudando.

Tentamos evitar o risco de propor correspondências do tipo “a cada grupo uma forma ritual, a cada forma ritual uma mitologia, a cada mitologia um território, a cada território uma língua”. Proceder dessa forma significaria ignorar as naturezas divergentes que definem e

caracterizam as diferentes esferas da cultura. Omissão que, sem dúvida, nos obrigaria a encaixar realidades em expansão em moldes estreitos (Trejo, 2014, p. 25-26).

Nas variações entre a cerâmica de Ixhuatlán e a de Papantla, temos um elemento que caracteriza a cerâmica das terras altas e que ocupa uma ampla área geográfica, incluindo Ixhuatlán. Estamos nos referindo ao uso da chililite, uma pedra composta fundamentalmente de calcita, carbonato de cálcio (Sánchez, 2023), que é coletada nas terras pedregosas da região, queimada e moída para formar o agente desengordurante que será adicionado às argilas para torná-las maleáveis. A areia dos córregos ou das minas é o desengordurante mais comum na cerâmica, razão pela qual a chililite é uma peculiaridade dessa região montanhosa. Ainda não sabemos a extensão do uso da chililite, mas, por suas conotações toponímicas e algumas referências etnográficas, sabemos que ela se estende aos estados de Hidalgo e San Luis Potosí, na encosta leste da Sierra Madre, e é usada por vários grupos culturais, entre outros os pames (Moguel, 2002).

Outro elemento que distingue as duas cerâmicas é a presença de decorações na cerâmica de Ixhuatlán com minerais de calcário para o branco e hematita, óxido ferroso (Sánchez, 2023) para o vermelho, o que se relaciona com as tradições pré-hispânicas da Huasteca, chamadas de vermelho sobre branco, decoração inexistente em Papantla, onde se optou por decorar os incensários com trançados na argila fresca, mas sem cor. No entanto, no sul de Totonacapan também encontramos uma rica decoração em vermelhos e brancos de ferro em vasos de pasta fina.

Outra diferença são as pastas finas para a confecção de peças que contêm líquidos ou suntuárias, que se desenvolveram mais fortemente no distrito de Chililico (local de chililite) em Huejutla Hidalgo, que também está ligado à cerâmica arqueológica do tipo

Huastec, pastas finas que não são usadas na região de Papantla, onde as pastas grossas são usadas para objetos do cotidiano, como também é o caso da cerâmica de Ixhuatlán.

A produção de argila em Ixhuatlán, como o restante de sua cultura, tem uma forte conservação das tradições mesoamericanas, embora a modernidade não deixe de transformar esses vilarejos. Embora a produção para autoconsumo familiar esteja prestes a desaparecer, ainda é possível observá-la em algumas famílias e a memória dessa forma de produção está viva nas gerações contemporâneas. Atualmente, alguns ceramistas mantêm a produção de argila, que é comercializada na comunidade ou nas cidades vizinhas por meio de sistemas de mercado rotativo, conhecidos como tianguis, embora seja evidente que as novas gerações não estão aprendendo a técnica, de modo que há uma clara tendência à sua perda.

Muito próximo à região há um importante centro de produção de cerâmica, também de tradição mesoamericana, mas que foi fortemente incorporado ao mercado capitalista, o distrito de Chililico em Huejutla Hidalgo, que apresenta uma clara tendência ao processo artesanal (Hirt, 2011), ou seja, produção fundamentalmente para troca, as peças de Chililico inundam os mercados regionais e são levadas para fora da região.

Entre os muitos elementos registrados nessa região, vale destacar a forte ritualidade existente nas comunidades (véase Trejo, 2014) em que a vida do barro ainda está presente, como a representação das divindades aquáticas, Apachame ou a sereia, que é representada nas oferendas a fontes ou corpos d'água por um pote com roupas especiais para a ocasião. A agência das coisas é dada não apenas como um elemento de informação para os cientistas, nesse caso, na cosmovisão dos povos mesoamericanos, os objetos adquirem sua própria vida e personalidade, as espigas de milho são divindades que são vestidas, os sinos e os potes se tornam as próprias divindades da água e

participam ativamente da vida do povo, o tema dá espaço para uma análise mais aprofundada.

Os queimadores de incenso são decorados com os quatro elementos fundamentais da cosmovisão mesoamericana, água, fogo, vento e terra, com os quais são construídos e permitem uma ligação entre o mundo terreno e o divino, por meio da fumaça e da ritualidade.

A ritualidade em ambas as regiões é um elemento muito importante e permite a sobrevivência, por resistência, de alguns elementos de cerâmica, como incensários e copaleras, bem como castiçais, embora em Papantla eles quase não sejam mais fabricados e tenham sido substituídos por velas, as peças devem ser novas para serem usadas nas festividades mais importantes, entre elas o Dia de Todos os Santos ou o Dia dos Mortos (chamado de Xantolo na Huasteca e Ninin em Papantla). Esses itens fazem parte dos ricos altares familiares, que são ricamente decorados para as celebrações do Dia de Todos os Santos.

Há outros elementos cerâmicos de grande resistência em ambas as regiões, particularmente os comales de barro que sobrevivem antes dos modernos de metal e os cajetes de moler, indispensáveis na preparação de molhos para enchiladas¹⁵⁰, um prato tradicional com fortes raízes na Huasteca e em Totonacapan (Sahagún, 1969), tanto que os migrantes levam suas tigelas de moagem para as cidades ou para os Estados Unidos.

A produção de mel de abelhas americanas (meliponas) em potes de barro é digna de nota como uma tradição que remonta a 300 d.C. (Zralka, 2014) na área maia, mas foi fortemente preservada entre os Totonacs da costa e das terras altas, embora seu uso agora seja mínimo na região de Ixhuatlán.

¹⁵⁰ Sahagún já descreveu a importância dos molhos na preparação das enchiladas, que ainda hoje são amplamente consumidas em Totonacapan e na Huasteca: “... eles usavam ensopados bons e limpos: seu alimento comum e principal manutenção era o chilli, com o qual, depois de moído, mergulhavam as tortillas quentes, tiradas do comal, e todos as comiam” (Sahagún, 1969).

O sul de Totonacapan

Ela inclui a planície de Misantla e sua serra, a Sierra de Chiconquiaco e os arredores da cidade de Xalapa, capital do estado de Veracruz. A área, embora mencionada e reconhecida pela pesquisa antropológica, apresenta uma significativa falta de estudos, sendo investigada um pouco mais pela etno-história e pela linguística e muito pouco vista pela etnografia e pela arqueologia, sendo um terreno de grande perspectiva para pesquisa.

Uma de suas características é a perda acelerada de elementos culturais mesoamericanos, incluindo o idioma, sendo que os falantes de totonaco agora somam cerca de cem em todo o território e o Misoantec, em suas cinco variantes, é considerado um idioma em extinção (Vez, 2015). A população do idioma nahua, que compartilhava o território com os totonacos no sul, também está muito reduzida, é provável que o nahua esteja extinto e há poucos estudos sobre esse idioma nessa área.

A perda do idioma ocorre ao mesmo tempo em que a transformação e a perda de outros elementos culturais, como sistemas de produção, trajes tradicionais, moradias tradicionais etc., embora outras características sobrevivam apesar da transformação, como o sistema de dança ou a comida, a ritualidade sobrevive muito reduzida e transformada, mas está lá.

A cerâmica não está isenta desse processo de mudança sociocultural, a produção familiar para autoconsumo é inexistente no sul de Totonacapan, embora sobreviva na memória das populações, no entanto, foi gerado um interessante sistema de especialização na produção de cerâmica. Diversos povos preservaram a tecnologia e a produção, mas como artesãos especializados que produzem para o mercado (Hirt, 2011).

Assim, Colipa foi produtora de comales para a região, talvez desde os tempos pré-hispânicos, de acordo com um estudo em andamento de Isaías Fernández, historiador de Misanteco, e ainda os produz, mas não mais em sua outrora magnitude. San Miguel Aguazuelos produzia recipientes de água em pasta fina de grande design, agora orientando sua produção para objetos de barro para o turismo. El Castillo produz tijolos e panelas, argila Chiltoyac para a cozinha, assim como Santa María Tatetla, uma cidade de tradição Nahua, e outras cidades como Blanca Espuma, Rancho Nuevo e Chavarrillo, que produzem panelas e frigideiras de tradição europeia.

Ao longo desse espaço, detectamos claramente duas tradições cerâmicas que merecem destaque e que nos ajudarão a responder às perguntas que nos fizemos no início deste trabalho. Por um lado, a tradição cerâmica mesoamericana e, por outro, a clara influência espanhola na cerâmica de algumas comunidades, como resultado do impacto da conquista e do período colonial nessa região, uma área-chave de comunicação entre o Golfo do México e seu principal porto, Vera Cruz, e o planalto central onde está localizada a Cidade do México.

A tradição cerâmica mesoamericana é claramente observável nas formas e técnicas de fabricação. Em Colipa, pudemos confirmar, em entrevistas e por meio de elicitación, que a cerâmica do século XX era muito semelhante à da região de Papantla, o mesmo parece acontecer em Chiltoyac, uma das aldeias onde Paula Krotzer (1966) realizou sua pesquisa em um dos poucos estudos sistemáticos de cerâmica contemporânea, o que uniria as três regiões que descrevemos na mesma tradição cerâmica. As peças são modeladas, sem uma roda de oleiro e queimadas ao ar livre. As formas mais comuns são comales, ollas, cajetes, queimadores de incenso e castiçais.

Isso não significa que não existam particularidades regionais, na técnica fica claro o uso do polimento para o acabamento das peças no sul de Totonacapan, particularmente para

os comales, algumas peças mudam de dimensão como os cajetes de moagem que são de grandes dimensões no sul em oposição aos pequenos no norte, mas as formas e os usos permanecem os mesmos, no entanto, não conseguimos localizar o uso das ollas colmenas nas outras duas regiões.

Essa tradição nos leva a supor que talvez tenha existido na região um sistema de produção familiar para autoconsumo, como o que pudemos perceber na região norte, que gradualmente deu lugar a um sistema de especialização na produção das aldeias, o que obviamente deve ter resultado em um sistema de trocas comerciais, que registramos oralmente, já que os sistemas viários transformaram sua comunicação e comércio.

O sistema regional de troca de cerâmica abrangia os vales de Xalapa e Misantla e a acidentada cordilheira de Chiconquiaco que os separa. Nesse sistema, funcionava a troca de mercadorias, na qual a argila desempenhava um papel fundamental, um sistema do qual ainda restam uma memória e algumas práticas menores. Nós nos familiarizamos com esse sistema de troca de cerâmica e começamos a trabalhar para registrá-lo e estudá-lo em profundidade.

Sabemos que na região havia vendedores de cerâmica de Puebla, chamados de “sanjuaneros” porque vinham de uma cidade chamada San Juan. Esses vendedores coincidiam com os vendedores regionais chamados de “naquitas” ou “lupitas”¹⁵¹, já que o transporte era feito em mecapal¹⁵², uma clara reminiscência da vida pré-hispânica e que ainda podemos observar no transporte de lenha, por exemplo, em muitos lugares.

As mercadorias eram distribuídas ao longo da importante rede de estradas que estamos estudando no projeto (Fernández, 2023). Café, cachiquin (uma noz endêmica da região,

¹⁵¹ A designação “naquitas” ou “lupitas” tem uma forte conotação racista, o que nos mostra os processos sociais de exclusão e ataque à cultura original por parte das culturas regionais e nacionais, dominadas pela mestiçagem europeizante e que foi um fator decisivo na perda de muitos elementos da cultura mesoamericana.

¹⁵² O mecapal é um contêiner preso à testa e a carga é transportada nas costas do carregador, que a carrega a pé.

muito apreciada), plantas medicinais (os comerciantes também eram acompanhados por curandeiros) e cerâmica estavam entre as mercadorias mais importantes e podiam ser trocadas em um interessante sistema de escambo que durou até a década de 1960, quando as estradas para veículos motorizados transformaram a face da região acidentada.

Paralelamente a esse sistema de produção e comércio de origem mesoamericana, outro sistema de produção de cerâmica se desenvolveu no sul de Totonacapan, na bacia do rio Actopan, que registramos, particularmente no corredor de San Miguel Aguasuelos, Blanca Espuma e Cerro Gordo, aldeias especializadas na produção de recipientes para armazenar líquidos, embora também fossem produzidas algumas panelas.

A cerâmica de Aguasuelos sempre foi vista (ver Larios, 2023 e Gabriel, 2020) como uma cerâmica indígena de tradição mesoamericana, pois foi desenvolvida em uma cidade de língua totonaca, mas propomos outra interpretação: é uma cerâmica com uma profunda influência da cerâmica europeia, especialmente espanhola.

Embora Aguasuelos seja um vilarejo onde o Totonac era falado até muito recentemente, e ainda possa haver alguns falantes mais antigos, Blanca Espuma e Cerro Gordo são vilarejos que não reconhecem um passado indígena, o que é muito significativo.

A bacia do Actopan foi povoada logo no início da colônia pela população espanhola, que ocupou as melhores terras para suas fazendas, empurrando a população indígena para as serras, suas regiões de refúgio (Aguirre, 1967), e os africanos também foram introduzidos para trabalhar nas fazendas em um padrão semelhante ao das Antillas.

Ainda hoje os povos espanhóis se reconhecem como tal, apesar dos séculos passados, e mantiveram uma consanguinidade para manter sua linhagem espanhola, como é o caso de Otates (Fernández, 2015) e Alto Lucero, povos negros como Coyoliyo mantêm

elementos importantes da cultura africana, que começaram a recuperar, embora as populações de origem africana sejam consumidoras e não produtoras de cerâmica.

Isso influenciou a cerâmica regional e pode ser visto hoje nas técnicas e formas, embora acreditemos que haja uma simbiose entre a cerâmica mesoamericana e a espanhola. As técnicas usadas para fazer as peças têm uma influência mesoamericana em seus materiais de pasta fina e decorações minerais, bem como na técnica de construção por modelagem, sem o uso de uma roda de oleiro. É provável que as técnicas indígenas e espanholas tenham se fundido desde cedo, razão pela qual a cerâmica contemporânea desse corredor da bacia do Actopan passou a ser associada aos tipos arqueológicos da Isla de Sacrificios e Quiahuixtlan. Estudos mais detalhados dos materiais e da fabricação de peças arqueológicas e contemporâneas esclarecem essa questão.

O uso significativo do forno para queimar as peças começa a nos falar da presença europeia, embora os fornos fossem usados para cerâmica em tempos pré-hispânicos, como vimos (Ladrón de Guevara 1994), pensamos como hipótese que os usados nessa região, circulares e com câmara dupla, foram uma adoção do novo mundo, seria necessário confirmar isso com estudos mais aprofundados.

A influência espanhola é claramente observada nas formas e nos nomes, as “botijas”, “tinajas” e ‘lebrillos’ “cazuelas” predominam, formas claras da cerâmica do Novo Mundo e os nomes espanhóis dizem tudo. Há mais vozes espanholas na cerâmica, o produto é chamado de “loza”, as artesãs que o fabricam são conhecidas como “alfareras” e as que o comercializam são chamadas de “loceras”. Nenhuma dessas palavras é usada na cerâmica da região norte que estudamos. Mas há mais, o comércio desta cerâmica, diferentemente do mecapal realizado na tradição mesoamericana, era feito em “bestia”, cavalos, mulas e burros que viajavam com os mercadores de cerâmica por toda a região para distribuir o produto.

Há outros vilarejos de tradição cerâmica com forte influência espanhola, como Chavarrillo, El Castillo e Rancho Nuevo, e até ouvimos falar do uso de esmaltes e moldes, uma técnica de origem indiscutivelmente europeia, e também da produção de outro elemento cerâmico de tradição europeia, o tijolo. No entanto, essas informações ainda estão pendentes de pesquisa de campo e aguardam nossa contribuição para a análise que estamos realizando nesta região.

Palavras finais

Podemos tentar responder à pergunta feita no início deste ensaio sobre a contração do totonaco no Totonacapan e sua relação ou expressão na cerâmica. De nossa perspectiva, está claro que o sul de Totonacapan sofreu uma transformação cultural aguda devido aos efeitos da colonização espanhola, que não só implicou o controle de terras e cidades, mas também teve uma presença importante de grupos culturais do velho mundo, principalmente espanhóis e africanos. Em contraste, a região norte, que embora tivesse enclaves espanhóis de domínio regional, não teve um grande influxo de populações espanholas ou negras que impuseram sua marca cultural, permanecendo basicamente como regiões de refúgio. Assim, apesar da existência de elementos de origem europeia nas cerâmicas de Papantla e Ixhuatlán, eles são menores, como os candeleros, e estão incorporados à cultura dos próprios povos indígenas. Assim, nessas regiões, que se tornaram um refúgio para a população mesoamericana, a produção de cerâmica manteve o selo mesoamericano por excelência.¹⁵³

¹⁵³ "A subjugação de populações indígenas em propriedades privadas é um capítulo terrível na história da região, ainda mais porque durou até muitas décadas depois que a reforma agrária foi consumada em outras partes do país. No entanto, deve-se observar que o grande paradoxo desses eventos é a manutenção inabalável das identidades étnicas e da diversidade linguística e cultural em uma parte significativa da região" (Valle, 2012, p. 46).

A agência da cerâmica nos mostra esse processo de desenvolvimento sociocultural em ambas as regiões: enquanto no norte de Totonacapan, com fortes características de uma região de refúgio, apresenta cerâmicas de clara tradição mesoamericana, como um claro sinal de processos de resistência, incorporando em sua própria cultura, por adoção ou imposição, alguns elementos das tradições cerâmicas europeias em termos bonfilianos (Bonfil, 1991). Ela é fortemente preservada com outras características da cultura mesoamericana, como o idioma, a vestimenta tradicional ou a moradia indígena, que somente agora, com o avanço da modernidade, estão sendo transformadas e tendem a se perder, embora muitas permaneçam, mesmo em cerâmica, como comales, queimadores de incenso e tigelas de moagem, mostrando processos de resistência cultural em alguns elementos culturais.

Enquanto isso, na região sul, muitos dos elementos culturais mesoamericanos foram perdidos ou começaram a se desgastar muito cedo, devido aos processos de conquista e colonização e à irrupção e dominação do território por grupos culturais do velho mundo, acelerando a perda no século XX, transformando ou perdendo elementos como idioma, moradia e trajes tradicionais etc.

A cerâmica foi transformada e, embora alguns elementos mesoamericanos tenham desaparecido, ocorreu uma fusão importante que deu origem a um novo tipo de cerâmica com elementos mesoamericanos e europeus. Isso resultou em um novo tipo de cerâmica, fundindo técnicas como modelagem, decoração e materiais da tradição mesoamericana com técnicas como o forno e formas de origem espanhola, que até conservaram os antigos nomes espanhóis: botijas, tinajas, cazuelas etc.

Ainda assim, em ambas as regiões, permanecem elementos cerâmicos mesoamericanos de grande importância, que sobreviveram apesar dos processos de modernização, incorporados às culturas regionais que se formaram desde o período colonial. Esses

elementos, como o comal, a tigela de moagem e os queimadores de incenso, continuam sendo de grande importância na vida das pessoas.

A cultura material nos permite reconhecer os processos culturais regionais e observar as transformações e resistências nas quais os processos históricos regionais deixaram sua marca e seus sinais, que podemos ler por meio da agência dos objetos que estudamos.

Essas são análises preliminares de um trabalho mais amplo que está apenas começando, no qual é necessário especificar e aprofundar outras linhas de pesquisa para contribuir com a história cultural da região. São os primeiros passos de um ambicioso projeto de etnoarqueologia do Golfo do México, uma região cultural rica e diversificada do país e seu antecedente cultural, a Mesoamérica.

Referências

AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo. **Regiones de refugio: el desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en Mestizo-América**. México: Ediciones Especiales, 1967.

BONFIL BATALLA, Guillermo. Desafíos a la antropología en la sociedad contemporánea. **Iztapalapa**, México: UAM-I, p. 77-89, 1991.

DÍAZ DEL CASTILLO, Bernal. **Historia verdadera de la conquista de la Nueva España**. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2005.

DIETLER, Michael; HERBICH, Ingrid. Habitus, techniques, style: an integrated approach to the social understanding of material culture and boundaries. In: STARK, Miriam T. (ed.). **The archaeology of social boundaries**. Washington, D.C.: Smithsonian Institution, 1998.

FERNÁNDEZ BARRIOS, Isaías. Informe de trabajos etnohistóricos del proyecto "Contribución etnoarqueológica a la discusión del problema huasteco totonaco en la identidad del Tajín". **Documento de trabalho**, 2023.

FERNÁNDEZ BARRIOS, Isaías. **La configuración del grupo familiar otateño en el espacio de Otates, Actopan (1519-1884) y su participación en el proceso de conformación de la región de Morelos, Misantla (1884-1950)**. 2015. Tesis (Licenciatura en Historia) – Universidad Veracruzana, México.

FOUCAULT, Michel. **Las palabras y las cosas: arqueología de las ciencias humanas**. México: Siglo XXI, 1968.

GABRIEL RAMÍREZ, Juan Luis. **Registro de las técnicas de manufactura alfarera en la comunidad de San Miguel Aguasuelos, Ver., visto desde la etnoarqueología**. 2020. Tesis (Licenciatura en Arqueología) – Universidad Veracruzana, Xalapa.

GARCÍA, M. **Petates, peces y patos: pervivencia cultural y comercio entre México y Toluca**. Zamora: El Colegio de Michoacán; CIESAS, 2008.

GONZÁLES RUIBAL, Alfredo. **La experiencia del otro: una introducción a la etnoarqueología**. Madrid: Akal, 2003.

HERNANDO, Almudena Gonzalo. La etnoarqueología, hoy: una vía eficaz de aproximación al pasado. **Trabajos de Prehistoria**, v. 52, n. 2, p. 15-30, 1995.

HIRTH, Kenneth G. Introducción: la naturaleza e importancia de la producción artesanal. In: MANZANILLA, Linda; HIRTH, Kenneth G. (eds.). **Producción artesanal y especialización en Mesoamérica**. México: INAH; UNAM; INPI, 2011.

INSTITUTO NACIONAL DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS; INALI. **Atlas de los pueblos indígenas de México**. 2020. Disponible en: <https://atlas.inpi.gob.mx/totonacos-ubicacion/>. Acceso en: 15 jun. 2025.

KELLY, Isabel; PALERM, Angel. **The Tajín Totonac**. v. 1. Washington, D.C.: Smithsonian Institution, 1952.

KROTSEY, Paula. **Ancient potters in modern Veracruz, Mexico**. Tucson: University of Arizona, Department of Anthropology, 1966.

LADRÓN DE GUEVARA, Sara. Hornos cerámicos en Mesoamérica prehispánica. **La Palabra y el Hombre**, n. 90, p. 141–159, abr./jun. 1994.

LARIOS DE LEÓN, Sofía. **La cerámica de San Miguel Aguasuelos: catálogo**. Xalapa: Editora del Gobierno del Estado, 2003.

LATOUR, Bruno. **Reensamblar lo social: una introducción a la teoría del actor-red**. Buenos Aires: Manantial, 2008.

MALAFOURIS, Lambros. At the potter's wheel: an argument for material agency. In: KNAPPET, Carl; MALAFOURIS, Lambros (eds.). **Material agency: towards a non-anthropocentric approach**. Londres: Springer, 2008.

MOGUEL, Ma. Antonieta; SÁNCHEZ, Sergio Arturo. Etnoarqueología de la región Pame-Otomí queretana e hidalguense. In: NAVA, Fernando (comp.). **Otopames: memoria del primer coloquio**. México: IIA, UNAM, 2002. p. 187-189.

NAHMAD MOLINARI, Daniel. **En los márgenes de la modernidad: identidad y cambio desde la cerámica de los totonacos de El Tajín**. 2018. Tesis (Doctorado en Estudios Mesoamericanos) – UNAM, México.

NAHMAD, Daniel et al. **Etnografía de la cerámica de la Huasteca y el Totonacapan**. México: INAH, 2021. (Proyecto de Investigación – PRONE).

RATTRAY, Evelyn. The modern and ancient potters of southern Puebla. **Anales de Antropología**, v. 39, n. 1, p. 11-35, 2005.

SAHAGÚN, Bernardino de. **Historia general de las cosas de la Nueva España**. México: Porrúa, 1969.

SÁNCHEZ HERNÁNDEZ, Ricardo. **Identificación mineralógica–petrográfica de materiales líticos utilizados en la actualidad en la elaboración de cerámica en Ixhuatlán de Madero, Veracruz**. México: DEA/NAH, 2023. (Laboratorio de Geología, Subdirección de Laboratorios y Apoyo Académico).

TREJO, Leopoldo et al. **Sonata ritual: cuerpo, cosmos y envidia en la Huasteca meridional**. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2014.

VEZ LÓPEZ, E. **Dinámicas familiares en el desuso y posible extinción del totonaco de Misantla, Veracruz**. 2015. Tesis (Doctorado en Estudios del Lenguaje) – Universidad Veracruzana, Facultad de Idiomas.

VALLE ESQUIVEL, Julieta; PRIETO, Diego; UTRILLA, Beatriz (coords.). **Los pueblos indígenas de la Huasteca y el semidesierto queretano: atlas etnográfico**. México: INAH; INALI; UAQ; IQCA, 2012.

WILKERSON, Jeffrey. Presencia huasteca y cronología cultural en el norte de Veracruz central, México. In: OCHOA, Lorenzo (org.). **Huastecos y totonacos: una antología histórico-cultural**. México: CONACULTA, 1989. p. 257-279.

ZRALKA, Jaroslaw et al. Excavations in Nakum Structure 99: new data on protoclassic rituals and pre-Columbian Maya beekeeping. **Estudios de Cultura Maya**, v. 44, p. 85-117, 2014. Centro de Estudios Mayas, UNAM.

Interpretación de procesos culturales del Totonacapan desde la etnografía de la cerámica.¹⁵⁴

Daniel Nahmad Molinari¹⁵⁵

Introducción

La cerámica es producto del desarrollo tecnológico que la humanidad logró desde de los primeros procesos de sedentarización, a partir de entonces ha jugado un importante papel en la cultura y la civilización humana, desde las primeras pruebas por unir el barro y el fuego para crear figurillas simbólicas de osos, leones y zorros que hizo el Hombre de Cromañón, veinticinco mil años antes de Cristo, hasta los poderosos superconductores cerámicos de la era moderna.

En Mesoamérica se desarrolló una rica tradición alfarera a partir de los primeros complejos de la costa del Pacífico chiapaneco, llamados complejos Barra y Ocos, con claras influencias de las cerámicas del Caribe colombiano, particularmente de las costas de Valdivia y Cachanilla y que datan de alrededor de cinco mil años de antigüedad. A partir de ahí se dará un proceso civilizatorio que incluye a diversos grupos sociales, los cuales siempre tuvieron en la cerámica a un importante elemento para la resolución de diversos aspectos, tanto de la vida cotidiana, como de la religiosa o suntuaria.

¹⁵⁴ La primera versión de este texto: “Etnografía de la cerámica tradicional en comunidades del estado de Veracruz de Ignacio de la llave, México”, fue presentado originalmente como ponencia en el VII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Antropología, en Rosario Argentina en marzo de 2024.

¹⁵⁵ Este trabajo fue realizado con la colaboración del Cuerpo Académico de Etnoarqueología del Golfo de México: Daniel Nahmad (coordinador), Alan Uriel Olvera, Génesis Escobar, Minerva Estefanía Meza, Isaías Fernández, Miguel Cruz, Jannine Silva, Tania Rivera. Especial reconocimiento y agradecimiento a tres amigos que apoyan el proyecto y son miembros honorarios de él: Ramón Hernández de Colipa, José Bautista de Ixhuatlán de Madero y Alejandrino García de Coatzintla. Estamos en deuda con nuestros informantes, con sus familias, con los pueblos y sus autoridades y con las instituciones académicas que nos apoyan, vaya nuestro agradecimiento.

La cerámica tiene la cualidad de conservarse por largos periodos de tiempo y resistir casi todas las condiciones ambientales, es por ello que es un elemento material que ha servido a la arqueología para el estudio de las sociedades antiguas, ya que sus restos nos hablan de las técnicas de hechura, tanto como de los gustos, las modas o los problemas de cada época.

La cerámica no se ha conservado solamente como bien material antiguo, todos los pueblos indígenas mesoamericanos lograron conservar, a través de la transmisión de la cultura, elementos importantes de la producción cerámica prehispánica, que siguieron y siguen usando en su vida cotidiana y ha sido un elemento importante en la cultura de las comunidades indígenas y campesinas de nuestro país, muchos de sus rasgos tecnológicos tienen su origen en la cerámica prehispánica, aunque no es de despreciar los aportes impuestos o adoptados por y las cerámicas del nuevo mundo como veremos adelante.

Sin embargo, a pesar de que este elemento es de tal importancia para la construcción de la historia cultural, se encuentra muy poco estudiado de manera sistemática en los pueblos contemporáneos, a no ser por registros etnográficos de forma muy general.

Por qué hacer la etnografía de la cerámica.

Siempre hay un fin para la indagación científica, el nuestro tiene sus orígenes en la pregunta de quienes construyeron la ciudad arqueológica de El Tajín, el debate sobre el origen totonaco, huasteco o nahua de esta civilización antigua nos llevó a cuestionarnos la presencia de pervivencias culturales, es decir:

La práctica de hábitos culturales, típicamente inmersos en la vida cotidiana de determinado modo de vida, que subsiste aun cuando las condiciones ambientales, económica, políticas e incluso sociales sean transformadas. Estas prácticas lejos de permanecer

inmutables o permanentes en su forma original, se transforman y refuncionalizan a lo largo del tiempo [...] de tal modo que su presencia se garantiza mediante las actividades de los actores sociales que las llevan a cabo en el transcurso del tiempo (García, 2008, p. 32).

Así, inspirados en el método conocido como etnoarqueología, iniciamos trabajos entre los pueblos de los entornos de El Tajín para registrar la cultura material de estos, particularmente la cerámica, que consideramos susceptible de ser comparada con aquella de los periodos antiguos de la región y poder emplear la analogía para resolver problemas de identidad cultural y periodicidad histórica.

Este fue el motor principal del estudio, pero en el andar nos percatamos de la acelerada pérdida de esta tecnología milenaria por efectos de la modernidad en los pueblos indígenas, la cual se ha propiciado por la introducción de nuevos materiales, y tecnologías que sustituyen el uso tradicional del barro, por nuevos conceptos, materiales y patrones de consumo y por otros diversos factores; aunque continúa la producción de algunos elementos que resisten, la producción de autoconsumo familiar está casi liquidada. Así, siguiendo un concepto de Guillermo Bonfil, desarrollamos una antropología de urgencia, dice este autor con respecto a los retos de la disciplina antropológica en la actualidad:

[...] esto que se llama globalización consiste fundamentalmente en la actuación de factores nuevos que están provocando cambios cualitativamente distintos en las sociedades que afectan...Este primer reto sería la obligación ineludible que tendría nuestra disciplina de documentar el estado actual de muchas sociedades que van a ser afectadas, probablemente en forma inevitable por esta globalización. Pero

que este momento todavía mantienen, no digamos una cultura prístina, pero si por lo menos unas culturas que tienen una serie de rasgos y de características, una matriz cultural, digamos, que no corresponde al modelo de sociedad moderna que se está implantando. Yo diría que aquí lo que se nos plantea es una antropología testimonial de urgencia (Bonfil, 1991, p. 79).

De esta manera nuestro trabajo, además de indagar en aspectos de identidad y cambio y de proponer análisis de estas problemáticas desde los materiales culturales que acopiamos en la etnografía, también practica el coleccionismo y la museografía, buscando el acopio de piezas que quizá sean las últimas en fabricarse y en las que al integrarse a una colección etnográfica en formación, complementada con el registro de los contextos culturales, a través del trabajo de campo, en los que las piezas son fabricadas, usadas, intercambiadas, reusadas y desechadas.

Las colecciones cumplen un fin educativo al integrar exposiciones que pueden ser observadas por un público amplio en las salas de los museos y permiten su estudio en el laboratorio bodega de bienes etnográficos que integramos

Planteamientos teóricos y metodológicos.

Malafouris dice con relación a la materialidad y su estudio: “El artefacto no es una pieza de materia inerte sobre la cual uno actúa, sino algo activo con lo cual uno se involucra e interactúa” (2013, p.149).

La materialidad ha sido un elemento fundamental, presente siempre en el estudio de la sociedad y su cultura, ya sea desde los planteamientos marxistas de las condiciones materiales, o el desarrollo de la filosofía de la tecnología y los estudios de lo que se ha llamado la cultura material. Para la arqueología la materialidad se presenta como un elemento fundamental en el estudio de sociedades sin historia escrita, aunque también

contribuye al estudio de sociedades con registros escritos (véase por ejemplo la arqueología industrial o histórica).

La materialidad de los objetos les da personalidad propia, pueden hablarnos de la vida y la sociedad de sus usuarios y nos permite entender el desarrollo cultural de los pueblos. En este sentido los objetos están dotados de una agencia (Latour, 2008) que les permite ser parte activa, actantes, de los hechos sociales, imposible realizarse sin ellos, y que para la investigación social y cultural es fundamental por lo que dicen de los pueblos que los crearon.

Esta agencia de los objetos les da capacidad de contribuir en la construcción de la historia cultural de los pueblos, para ello hacemos uso de un recurso metodológico que ha tomado fuerza en tiempos recientes, nos referimos a la etnoarqueología. Desde esta subdisciplina de la arqueología y de la antropología (David, 2002), se parte de la premisa de que es posible la interpretación histórica y cultural, a partir de la analogía de los datos que aportan los elementos materiales arqueológicos y etnográficos de las sociedades presentes y pretéritas, y se puede dar respuesta a interrogantes de la antigüedad con los elementos de la actualidad (Hernando, 1995; Rattray, 2005; González Rubial, 2003).

Nos apoyamos de manera fundamental en la teoría del control cultural que postuló Guillermo Bonfil (1988), que nos permite el estudio de los elementos materiales dentro de la cultura propia de los pueblos y los procesos por los que se van integrando en ella. El control cultural analiza los elementos culturales como un patrimonio y que pueden ser propios o ajenos y se constituyen en cuatro campos: cultura autónoma, cultura impuesta, cultura apropiada y cultura enajenada y que se desarrollan conforme a seis procesos que dan dinamismo a las relaciones interétnicas y al cambio cultural: resistencia, apropiación, innovación, imposición, supresión y enajenación.

Bajo estas premisas teóricas hemos desarrollado una metodología que llamamos etnografía de la cultura material, particularmente desarrollamos la etnografía de la cerámica, aplicando las técnicas de la antropología con trabajo de campo por largos periodos en los pueblos, observando en la vivencia cotidiana la fabricación de las piezas cerámicas, registrando el uso, reúso y desecho de lo que hemos llamado vajilla, siguiendo las nomenclaturas arqueológicas. No es un registro simple de los objetos, sino el de los objetos con relación a la complejidad social y cultural de sus usuarios en la relación con éstos.

En el andar de la investigación nos ha llamado el nombre de las cosas, la designación dice mucho de las piezas, por lo que hemos requerido de la lingüística para entender las palabras y las cosas, como diría Foucault (1968) y obviamente es necesario observar los elementos materiales etnográficos desde los ojos de la arqueología, para entender su correlación analógica, pero también es necesario conocer el desarrollo social, a través de técnicas de la historia y la etnohistoria, para comprender los periodos que vinculan lo contemporáneo con lo antiguo. Así en nuestra propuesta metodológica la etnografía es el eje rector de la práctica interdisciplinaria.

Desde esta perspectiva acopiamos información en las viviendas de los pueblos que amablemente nos reciben y nos permiten meternos hasta la cocina, literalmente. Observamos cómo se construyen las piezas, ya que la fabricación es doméstica, y también vemos como son usadas en los distintos espacios de la vivienda, el solar, el altar, la cocina y en los espacios externos a la vivienda, como la iglesia y el panteón, o en las ofrendas que se realizan en los lugares sagrados y en las áreas de cultivo, registramos también su intercambio, su reúso y su desecho.

Así, ollas, cajetes, platos, comales, incensarios, candeleros y otra gran cantidad de formas que los artesanos dan a la cerámica, nos hablan no solo del objeto en sí mismo,

sino de sus funciones con relación a sus usuarios y nos permite, de manera analógica, contribuir a la construcción de la historia cultural de los pueblos en los que trabajamos. Con ello la etnografía de la cerámica es parte de la etnografía de los pueblos indígenas, de su arqueología y de su historia misma.

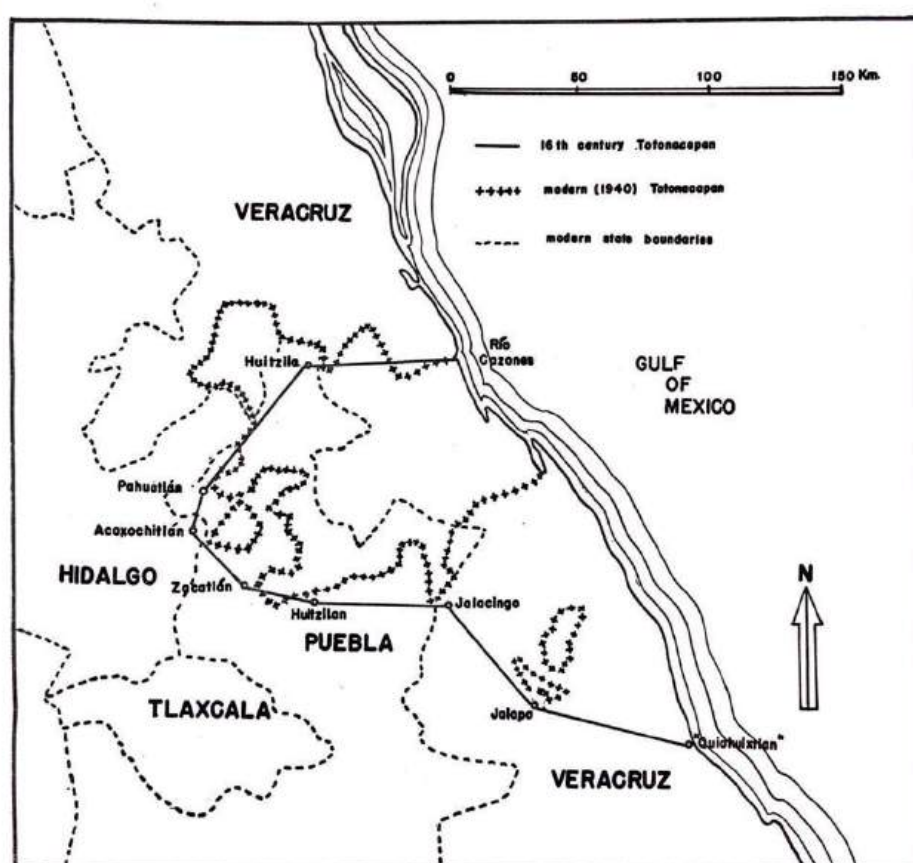
Desarrollo de la investigación y planteamiento del problema

En 2018 se presentó un primer resultado de investigación desde esta perspectiva, producto de cinco años de investigación en las comunidades totonacas del entorno de El Tajín (Nahmad, 2018). Este trabajo etnográfico nos llevó a cuestionarnos y a plantear la necesidad de abrir los estudios a otras regiones o áreas culturales para poder comparar y poder desarrollar interpretaciones desde la diversidad cultural y el cambio. Pero no solo se planteó la necesidad de la comparación intercultural, se sintió la necesidad de la interdisciplina, de la creación de un cuerpo académico que se abocara a construir la interpretación y descripción especializada de las diversas facetas de una investigación cultural compleja como a la que nos enfrentamos al estudiar la cerámica.

Es así que en 2022, y gracias a la convocatoria de la Coordinación Nacional de Antropología del INAH para respaldar proyectos, en el marco del Programa Nacional de Etnografía, tuvimos la oportunidad de ampliar perspectivas territoriales para la investigación etnográfica de la cerámica, pero también para la integración de un grupo académico interdisciplinario. Presentamos y fue apoyado el Proyecto de la *Etnografía de la Cerámica de la Huasteca y el Totonacapan*, con lo cual se formó un equipo integrado arqueólogos, antropólogos, lingüistas y etnohistoriadores y se ha contado con colaboración de geólogos y ambientalistas.

Avanzamos en 2022 y 2023 en el trabajo de investigación de dos áreas particulares, el Totonacapan meridional, que habíamos llamado región de Misantla por encontrarse en

esa área los últimos hablantes de la variante totonaca del misanteco, y por otra parte trabajamos el municipio pluricultural de Ixhuatlán de Madero en el sur de la Huasteca y norte del Totonacapan, regiones lejanas y contrastantes que nos han aportado una rica información de la cual presentamos algunos resultados, en particular relacionados al problema de la contracción totonaca.



El Totonacapan del siglo XVI y el actual según Kelly y Palerm (1952)

Para presentar los resultados con que contamos a la fecha, haremos uso de un mapa que muestra la situación de la lengua totonaca para fines de los años cuarenta del siglo pasado y que nos permite observar las regiones de estudio en su contexto cultural. Nos referimos al plano de Kelly y Palerm (1952) en el que se muestra la extensión del

Totonacapan¹⁵⁶ y se puede observar claramente como existe una clara contracción del grupo y la lengua hacia el norte del área cultural, donde se concentra la mayor densidad y cantidad de hablantes de la lengua, existiendo en contraparte un vacío de elementos culturales en el sur, donde solo perviven para 1950 unas cuantas islas de hablantes del totonaco en las inmediaciones de Misantra y Xalapa, la situación se puede constatar en la actualidad en el plano del atlas de los pueblos indígenas con datos de este siglo (Atlas, 2020) .

La existencia de pueblos ceramistas en ambas áreas nos llamaba la atención y fue el motivo de proponer el estudio en el sur, en la región que ahora denominamos Totonacapan meridional y en el norte en el municipio de Ixhuatlán de Madero, ya contando con los datos antecedentes de la región intermedia de Papantla con el estudio de los entornos de El Tajín. ¿Qué ha sucedido con la cultura mesoamericana en estas regiones, que se manifiesta en esta situación contrastante de pérdida y conservación de elementos culturales que llamamos la contracción totonaca? ¿Puede el estudio de la cerámica aportarnos a la comprensión de los procesos de historia cultural que han llevado a esta condición al área cultural?

Resultados de la investigación

Papantla de Olarte

Nuestro primer registro (Nahmad, 2018) se realizó en siete comunidades de los entornos de la zona arqueológica de El Tajín, ciudad arqueológica que motivó el inicio de los trabajos, en el municipio de Papantla de Olarte. La región ha sido ocupada por hablantes de totonaco de la variante lingüística conocida como de la costa, la región permaneció

¹⁵⁶ El Totonacapan es un área cultural de Mesoamérica que fue definidas entre otros por Kelly y Palerm en su clásica obra *The Tajin Totonac*. Sin embargo la propuesta ha sido muy polémica, sobre todo por la historia cultural del pueblo totonaco que le da nombre y que en diversos planteamientos de arqueólogos se dice que son de ocupación tardía. Nosotros mantenemos la designación del territorio como un recurso metodológico, ante la ausencia de otro concepto que nos permita el análisis del área.

en un aislamiento relativo durante muchos años, como da constancia la pervivencia de importantes rasgos culturales, como ejemplo el ritual del palo volador, el cual sobrevivió en esta región pese a la persecución de la Santa Inquisición en la época colonial. La presencia española se daba fundamentalmente en los enclaves de dominación como el propio Papantla. El aislamiento se rompe hacia la década de los años treinta del siglo XX en que los procesos de exploración, extracción y refinación petrolera se convierten en un factor de acelerado cambio regional.

Se inicia un procesos intenso de industrialización y urbanización que tiene como eje la naciente ciudad de Poza Rica de Hidalgo, en la cual se instalan las refinerías que procesarán el hidrocarburo que se extrae de los ricos campos petroleros de la región, llegan migrantes de distintas partes del país y del extranjero y la ciudad crecen donde antes había un paraje selvático.

Este fenómeno transforma la región y no deja de influir en los pueblos totonacos del área, los cuales se ven expuestos a procesos modernizadores que se encuentran además sometidos a procesos de despojo por los neo latifundistas que acaparan las ricas tierras de los pueblos indios. Aunado a ello la modernidad, en la que el consumo capitalista es la fuerza motriz del desarrollos histórico, genera cambios en la sociedad y la cultura de los pueblos totonacos, sin embargo perviven muchos elementos que siguen caracterizando a estas comunidades que no pierden su identidad y mantienen una resistencia cultural ante la sociedad nacional y las fuerzas económicas que las transforman.

Así, a pesar del cambio, los pueblos conservan elementos que les permiten resistir desde su cultura propia (Bonfil, p. 1988) el mismo sentido de comunidad, las festividades, la ritualidad y la lengua parecen ser elementos que aunque sufren cambios, mantienen el sentido de identidad y comunidad de las poblaciones, ante los acelerados cambios de la

vida moderna. Aunque hay que reconocer que existen pérdida acelerada de la lengua en los últimos años.

Existen cambios en toda la materialidad de estos pueblos, la casa tradicional de muros de madera y barro con techos de palma o zacate, ha dejado su lugar a las construcciones de concreto y techos de lámina o de cemento mismo, la producción agrícola se ha transformado introduciéndose nuevos productos y elementos químicos, agotándose el sistema de producción rotativo de tumba roza y quema. En el ajuar doméstico, en el que la cerámica ocupaba un lugar muy importante, se han introducido también cambios muy importantes, los nuevos materiales y productos del mercado industrializado: plásticos, vidrios y metales, ocupan el lugar de los elementos que antes tenían los elementos de producción artesanal, caso significativo el de la cerámica.

La cerámica era producida por cada familia para su autoconsumo y algún intercambio de tipo ritual o familiar, la vajilla era elaborada por las mujeres y los hombres aprovisionaban de los materiales necesarios, barro, arena y leña. Las formas que daban las mujeres al barro, convertido en cerámica, cubrían gran cantidad de necesidades de las familias: cocción y contención de los alimentos en ollas, comales y cajetes de diversas formas y usos; ollas para la captura de agua pluvial, para la producción de miel en ollas colmena y para la producción de lejía para la limpieza de la ropa; para los rituales en incensarios, candeleros y portacopaleros; hasta dedales y malacates para la producción textil, bacinicas, etcétera, etcétera. El barro permite cubrir una gran cantidad de necesidades de la población y es un recurso de fácil adquisición y una tecnología heredada de tiempos inmemoriales.

Las técnicas de fabricación, así como la gran mayoría de las formas que se logran tienen origen en la tradición cerámica mesoamericana, esto es, la tradición se remonta a

tiempos prehispánicos, cerca de cinco mil años en el norte del centro de Veracruz, según Wilkerson (1989).

Los materiales, barro, arena y leña, son recolectados en fuentes de aprovisionamiento cercanas a la vivienda y que ahora representan problemas por los procesos de privatización de las tierras, los hombres los trasladan a las áreas de la casa, donde son procesados por las manos femeninas que limpian el barro, mezclándolo con las arenas y amasándolos para después proceder a la construcción de las piezas por medio del modelado. No existen tornos, si acaso un falso torno de hoja de plátano o de plástico que permite ir girando las piezas pequeñas para su modelado, pero para la confección de las piezas grandes la ceramista va girando en torno de la pieza al moldearlas. Después los productos de barro son secados a la sombra y, a pesar de conocerse el horno para cocer los panes rituales de las fiestas, no se emplean en la cochura de la cerámica, la cual sigue quemándose a cielo abierto, como en tiempos prehispánicos¹⁵⁷.

La influencia recibida por la dominación española se nota en algunos elementos, como los portavelas o candeleros, formas inexistentes en el México prehispánico y adoptadas por los pueblos indios a partir de la imposición de la religión cristiana por los conquistadores (Díaz del Castillo, 2005), pero en general la cerámica se puede considerar de una clara tradición mesoamericana con ciertas piezas de tradición europea incorporadas a la cultura propia por adopción o por imposición. Es relevante destacar la existencia de voces nahuas en los nombres de la cerámica y elementos asociados a ellas, asunto digno de un estudio más profundo que realiza el grupo de lingüistas del proyecto.

Ixhuatlán de Madero

La situación es similar para el área de Ixhuatlán de Madero, este municipio se considera indígena (un 90% de población es indígena, 60% habla una lengua, pues también hay un

¹⁵⁷ Existen algunos sitios prehispánicos en donde se han encontrado hornos para la cerámica, como el caso de Matacapán, en el sur de Veracruz (véase Ladrón de Guevara, 1994), sin embargo la forma común de cochura era a cielo abierto

fuerte proceso de pérdida de la lengua) de alta marginación, conviviendo poblaciones de tradición nahua, otomí, totonaca y tepehua, siendo estas dos últimas las variantes del totonaco habladas más al norte, de hecho se hallan en la región conocida como Huasteca y no en el Totonacapan, el problema de la regionalización presente nuevamente. El municipio se encuentra enclavado en la vertiente oriental de la sierra Madre, ocupando terrenos pedregosos y de gran cantidad de elevaciones que rematan al poniente con el altiplano central. Mantuvo un aislamiento relativo bastante tardío, el cual se rompió hacia fines del siglo XX en que se abren paso las carreteras y los puentes que libran la barrera impuesta por los caudalosos ríos que bajan de la sierra.

Esta región nos ha aportado elementos significativos para el conocimiento de nuestro tema de estudio. Si bien la producción cerámica es muy parecida a la de la región de Papantla en formas y usos, mantiene elementos o características particulares que destacamos y que son dignas de análisis.

La técnica de producción cerámica es la misma en las poblaciones de las cuatro variantes lingüísticas del municipio, con ligeras diferencias y que más que deberse a diferencias entre grupos culturales, son diferencias menores entre pueblos, aún nos falta un registro más fino de la vajilla de cada grupo cultural para un análisis más profundo de este aspecto. Es de destacar que muchas veces desde la arqueología se asume que los tipos cerámicos corresponden a culturas y lenguas particulares, lo cual no parece ser así en el caso de Ixhuatlán de Madero, ya la arqueología procesual ha hecho la crítica a esta perspectiva (Dietler y Herbich, 1998) y Leopoldo Trejo hace la misma consideración para la etnografía en el área que estudiamos.

Intentamos evadir el riesgo que se corre cuando se proponen correspondencias del tipo “a cada grupo una forma ritual, a cada forma ritual una mitología, a cada mitología un territorio,

a cada territorio una lengua. Proceder de esta manera significaría pasar por alto las naturalezas divergentes que definen y caracterizan a los diferentes ámbitos de la cultura. Omisión, que sin lugar a dudas, nos obligaría a hacer entrar en moldes estrechos realidades en expansión (Trejo, 2014, p. 25–26).

En las variaciones entre la cerámica de Ixhuatlán y la de Papantla tenemos un elemento que caracteriza a la cerámica serrana y que ocupa un amplia área geográfica, en que se incluye Ixhuatlán, nos referimos al uso del chililite, piedra compuesta fundamentalmente de calcita, carbonato de calcio (Sánchez, 2023) que es recolectada en las pedregosas tierras de la región, quemada y molida para conformar el desgrasante que se adicionará a las arcillas para hacerlas maleables. La arena de arroyo o de mina es el desgrasante más común en la cerámica, por lo que el chililite es una peculiaridad de esta región serrana, aún no sabemos que extensión abarca el uso del chililite, sin embargo por sus connotaciones toponímicas y algunas referencias etnográficas sabemos que se extiende a los estados de Hidalgo y San Luis Potosí, en la vertiente oriental de la Sierra Madre y es usado por diversos grupos culturales, entre otros los pames (Moguel, 2002). Otro elemento que distingue ambas cerámicas es la presencia de decoraciones en la de Ixhuatlán con minerales calizos para el blanco y hematita, óxido ferroso (Sánchez, 2023) para el rojo, lo que vincula con tradiciones prehispánicas de la Huasteca, llamadas rojo sobre blanco, decoración que es inexistente en Papantla en donde se ha optado por decorar los incensarios con calados en el barro fresco, pero sin color. Sin embargo en el Totonacapan meridional encontramos también una rica decoración en rojos de hierro y blancos en vasijas de pastas finas.

Otra diferencia son las pastas finas para hacer piezas de contención de líquidos o suntuarias, que se ha desarrollado con mayor fuerza en el barrio de Chililico (lugar de chililite) de Huejutla Hidalgo, que también vinculan con las cerámicas arqueológicas de tipo huasteco, pastas finas que no se usan en la región de Papantla, en donde se usan pastas burdas para los objetos de uso cotidiano, como también sucede con la cerámica de Ixhuatlán.

La producción de barro en Ixhuatlán, como el resto de su cultura, tiene una fuerte conservación de tradiciones mesoamericanas, aunque la modernidad no deja de transformar a estos pueblos. Aunque la producción de autoconsumo familiar se encuentra en franca desaparición, aún es posible observarla en algunas familias y la memoria de esta forma de producción está viva en las generaciones contemporáneas. En la actualidad algunas ceramistas mantienen la producción de barro, el cual se comercializa en la comunidad o pueblos vecinos mediante los sistemas de mercados rotativos, conocidos como tianguis, aunque es claro que las nuevas generaciones no están aprendiendo la técnica, con lo que existe una clara tendencia a su pérdida..

Muy cerca de la región se encuentra un importante polo de producción cerámica también de tradición mesoamericana pero que se ha incorporado fuertemente al mercado capitalista, el barrio de Chililico en Huejutla Hidalgo, el cual presenta una clara tendencia hacia el proceso artesanal (Hirt, 2011), esto es la producción fundamentalmente para el intercambio, las piezas de Chililico inundan los mercados regionales y son llevadas más allá de la región.

Entre muchos elementos que se han registrado en esta región es de destacar la fuerte ritualidad que existe en las comunidades (véase Trejo, 2014) en la que la vida del barro sigue presente, como ejemplo tenemos la representación de las deidades acuáticas, Apachame o la sirena, que es representada en las ofrendas a manantiales o cuerpos de

agua por una olla con vestuario especial para la ocasión. La agencia de las cosas se da no solo como un elemento de información para los científicos, en este caso, en la cosmovisión de los pueblos de origen mesoamericano, los objetos adquieren vida propia y personalidad, las mazorcas de maíz son deidades que son vestidas, las campanas y las ollas se convierten en las mismísimas deidades del agua y participan activamente en la vida de los pueblos, el tema da para mayor análisis.

Los incensarios son decorados con los cuatro elementos fundamentales de la cosmovisión mesoamericana, agua, fuego viento y tierra, con la que son contruidos y permiten un vínculo entre el mundo terrenal y el divino, a través del humo y la ritualidad.

La ritualidad en ambas regiones es un elemento muy importante y permite la pervivencia, por resistencia, de algunos elementos cerámicos como los incensarios y las copaleras, así como los candeleros, aunque estos en Papantla casi ya no se fabrican y han sido sustituidos por las veladoras, las piezas deben ser nuevas para usarse en las fiestas más importantes, entre ellas todos santos o días de muertos (llamada Xantolo en la Huasteca y Ninin en Papantla). Estos elementos forman parte de los ricos altares familiares, que son ricamente adornados para las celebraciones de todos santos.

Hay otros elementos cerámicos de gran resistencia en ambas regiones, particularmente los comales de barro que perviven ante los modernos de metal y los cajetes de moler, indispensables en la hechura de salsas para las enchiladas¹⁵⁸, platillo tradicional de fuerte arraigo en la Huasteca y el Totonacapan (Sahagún, 1969), tan es así que los migrantes llevan sus cajetes de moler a las ciudades o a los Estados Unidos.

¹⁵⁸ Ya Sahagún describía la importancia de las salsas en la hechura de las enchiladas, de gran consumo aun hoy en todo el Totonacapan y la Huasteca: "... usaban buenos guisados, y limpios: su comida ordinaria y mantenimiento principal era el *aji*, con el cual después de haber sido molido mojaban las tortillas calientes, sacadas del comal, y comíanlas todos" (Sahagún, 1969, tomo III, libro X, capítulo 29: 202).

Es de destacar la producción de miel de abejas americanas (meliponas) en ollas de barro, como una tradición que se remonta al año 300 de nuestra era (Zralka, 2014) en la zona maya, pero que se ha conservado fuertemente entre los totonacos de la costa y la sierra, aunque ahora sea mínimo su uso en la región de Ixhuatlán.

El Totonacapan meridional

Incluye la planicie de Misantra y su sierra, la Sierra de Chiconquiaco y los entornos de la ciudad de Xalapa, capital del estado de Veracruz. El área, si bien mencionada y reconocida por la investigación antropológica, muestra una significativa carencia de estudios, siendo investigada un poco más por la etnohistoria y la lingüística y muy escasamente vista por la etnografía y la arqueología, siendo un terreno de gran perspectiva para la investigación.

Una de sus características es la acelerada pérdida de elementos culturales mesoamericanos, entre ellos el lenguaje, los hablantes de totonaco llegarán actualmente a una centena en todo el territorio, considerándose el misanteco en sus cinco variantes como una lengua en extinción (Vez, 2015). La población de lengua nahua que compartió territorio con los totonacos del sur, también se halla muy disminuida, es probable que el nahua se encuentre extinto, habiendo escasos estudios relativos a esta lengua en esta área.

La pérdida de la lengua se da a la par de la transformación y pérdida también de otros elementos culturales como los sistemas productivos, el traje tradicional, la vivienda tradicional, etcétera, aunque otros rasgos perviven a pesar de la transformación, como el sistema de danzas o la comida, la ritualidad pervive muy reducida y transformada, pero ahí está.

La cerámica no está exenta de este proceso de cambio sociocultural, la producción familiar de autoconsumo es inexistente en el sur del Totonacapan, aunque pervive en el recuerdo de las poblaciones, sin embargo se ha generado un interesante sistema de especialización en la producción cerámica. Diversos pueblos han conservado la tecnología y la producción, pero como artesanos especialistas que producen para el mercado (Hirt, 2011).

Así Colipa fue productor de comales para la región, quizá desde la época prehispánica según estudio en marcha de Isaías Fernández, historiador misanteco, aún los produce pero ya no en las magnitudes de antaño. San Miguel Aguazuelos produjo contenedores de aguas en pastas finas de gran diseño, ahora orientada su producción a objetos de barro para el turismo. El Castillo produce ladrillos y ollas, Chiltoyac barro para la cocina, como también lo hace hasta la fecha Santa María Tatetla, población de tradición nahua y otros pueblos se suman, como Blanca Espuma, Rancho Nuevo y Chavarrillo, que producen cazuelas y olas de tradición europea.

En todo este espacio hemos detectado claramente dos tradiciones cerámicas que es digno destacar y que nos ayudaran a responder las preguntas que nos hemos hecho en el inicio de este trabajo. De un lado la tradición cerámica mesoamericana y de otro la clara influencia española en la cerámica de algunas comunidades, a efecto del impacto de la conquista y colonia en esta región, área clave de comunicación entre el golfo de México y su principal puerto, Veracruz, y el altiplano central donde se ubica la ciudad de México.

La tradición cerámica mesoamericana es claramente observable en las formas y técnicas de fabricación, en Colipa pudimos constatar en entrevistas y por medio de elicitación, que la cerámica del siglo XX era muy parecida a la de la región de Papantla, lo mismo parece suceder en Chiltoyac, uno de los pueblos en donde hizo su investigación Paula

Krotzer (1966) en uno de los escasísimos estudios sistemáticos de cerámica contemporánea, lo que uniría a las tres regiones que hemos descrito en una misma tradición cerámica. Las piezas son modeladas, sin torno y con quemas a cielo abierto.

Predominan comales, ollas, cajetes, incensarios y candeleros como formas comunes.

Esto no implica que no existan particularidades regionales, en la técnica es claro el uso de bruñidos para los terminados de las piezas en el Totonacapan meridional, particularmente para los comales, algunas piezas cambian de dimensión como los cajetes de moler que son de grandes dimensiones en el sur a diferencia de los pequeños del norte, pero las formas y los usos siguen siendo los mismos, no pudimos sin embargo localizar el uso de las ollas colmenas de las otras dos regiones.

Esta tradición nos hace suponer que quizá existió en la región un sistema de producción familiar de autoconsumo como el que pudimos percibir en la región septentrional, mismo que fue cediendo su lugar a un sistema de especialización de producción de los pueblos, lo que obviamente tuvo que tener como consecuencia un sistema de intercambio comercial el cual registramos de manera oral, ya que los sistemas de carreteras han transformado su comunicación y su comercio.

El sistema de intercambio de cerámicas regional abarcó los valles de Xalapa y Misantla y la agreste cordillera de Chiconquiaco que los separa, en este sistema operó el trueque de mercancías en el que el barro tuvo un lugar fundamental, sistema del que queda memoria y algunas prácticas menores. Este sistema de intercambio de cerámica lo conocimos e iniciamos tareas para su registro y para profundizar en su estudio.

Tenemos que a la región llegaban vendedores de loza de Puebla, “sanjuaneros” se les llamaba por proceder de un pueblo denominado San Juan, estos loceros coincidían con las vendedoras regionales llamadas “naquitas” o “lupitas”¹⁵⁹ ya que el transporte se hacía

¹⁵⁹ La designación de “naquitas” o “lupitas” tiene una fuerte connotación racista, que nos muestra los procesos sociales de exclusión y ataque a la cultura originaria por las culturas regionales y nacionales,

en mecapal¹⁶⁰, clara reminiscencia de la vida prehispánica y que aún podemos observar en el traslado de la leña por ejemplo en muchos lugares.

Las mercancías eran distribuidas por la importante red de caminos que estamos estudiando en el proyecto (Fernández, 2023), se trasladaba café, cachiquin (nuez endémica de la región muy apreciada), plantas medicinales (las comerciantes eran también acompañadas de curanderos) y cerámica, entre las mercaderías más importantes y podían ser intercambiadas en un interesante sistema de trueque que perduró hasta la década de los años sesentas, en la que las carreteras para vehículos motorizados transformaron el rostro de la agreste región.

A la par de este sistema de producción y comercio de origen mesoamericano, en el Totonacapan meridional, en la cuenca del río Actopan se desarrolló otro sistema de producción cerámico que hemos registrado, particularmente en el corredor San Miguel Aguasuelos, Blanca Espuma y Cerro Gordo, pueblos especializados en producción de vasijas contenedoras de líquidos, aunque también se producen algunas ollas de cocción. Desde siempre se había visto a la cerámica de Aguasuelos (ver Larios, 2023 y Gabriel, 2020) como una cerámica indígena de tradición mesoamericana, por desarrollarse en un pueblo de habla totonaca, pero nosotros proponemos otra interpretación: se trata de una cerámica con una profunda influencia de la cerámica europea, española particularmente. Aunque Aguasuelos es un pueblo en el que se habló el totonaco hasta hace muy pocos años, quizá todavía haya algunos hablantes de edad avanzada, Blanca Espuma y Cerro Gordo sin embargo son pueblos que no reconocen un pasado indígena, lo cual es muy significativo.

dominadas por el mestizaje europeizante y que fue factor decisivo en la pérdida de muchos elementos de la cultura mesoamericana.

¹⁶⁰ El mecapal es un contenedor que se sujeta a la frente y la carga va a la espalda del portador quien lo traslada a pie.

La cuenca del Actopan fue poblada muy tempranamente en la colonia por población española, la cual ocupó las mejores tierras para sus haciendas orillando a la población indígena a las sierras, sus regiones de refugio (Aguirre, 1967), se introdujo también a población africana para trabajar en las haciendas en un patrón similar al de las Antillas. Aun hoy los pueblos españoles se reconocen como tales, a pesar de los siglos transcurridos, y han mantenido una endogamia para mantener su estirpe española, tal es el caso de Otates (Fernández, 2015) y Alto Lucero, los pueblos negros como Coyoliyo mantienen importantes elementos de la cultura africana, la cual han empezado a reivindicar, aunque las poblaciones de origen africano son consumidoras y no productoras de cerámica.

Esto no tuvo por más que tener influencia en la cerámica regional y se puede observar actualmente en las técnicas y las formas, aunque pensamos que existe una simbiosis entre la cerámica mesoamericana y la española. Las técnicas de hechura de las piezas tienen la influencia mesoamericana en sus materiales de pastas finas y decorados minerales, así como en la técnica de construcción por modelado, sin uso de torno. Es probable que las técnicas indígenas y españolas se hayan fusionado desde tiempos tempranos, por lo que se ha llegado a asociar a las cerámicas contemporáneas de este corredor de la cuenca del Actopan con los tipos arqueológicos de Isla de Sacrificios y Quiahuixtlan, estudios más detallados de materiales y manufacturas de piezas arqueológicas y contemporáneas nos podrán dar luz sobre este asunto.

El significativo uso del horno para la cochura de las piezas nos empieza a hablar de la presencia europea, aunque se usaron hornos para la cerámica en la época prehispánica como vimos (Ladrón de Guevara 1994), pensamos como hipótesis que los que se emplean en esta región, circulares y de doble cámara, fueron una adopción del nuevo mundo, habría que confirmarlo con estudios más profundos.

La influencia española se ve claramente en las formas y en sus nombres, predominan las “botijas”, las “tinajas” y los “lebrillos” “cazuelas”, formas claras de la cerámica del nuevo mundo y los nombres españoles lo dicen todo. Hay más voces españolas en la cerámica, el producto se le llama “loza” y a las artesanas que lo realizan se les conoce como “alfareras” y a quienes lo comercian “loceras”. Ninguna de estas voces se emplea en la cerámica de la región septentrional que hemos estudiado. Pero hay más, el comercio de esta cerámica, a diferencia del realizado a mecapal de la tradición mesoamericana, se realizó en “bestia”, caballos, mulas y burros que recorría, con los comerciantes de loza la región para distribuir el producto.

Hay otros pueblos de tradición cerámica con fuerte influencia española como Chavarrillo, El Castillo y Rancho Nuevo, incluso hemos tenido noticias de que se utilizan los vidriados y los moldes, técnica de indudable origen europeo y también se produce otro elemento cerámico de tradición europea, el ladrillo, sin embargo aún se encuentran en nuestros pendientes de investigación de campo y esperan para su aporte al análisis que realizamos de esta región.

Palabras finales

Podemos tratar de contestar la pregunta hecha al inicio de este ensayo sobre la contracción de lo totonaco en el Totonacapan y su relación o expresión en la cerámica. Es claro desde nuestra perspectiva que el Totonacapan meridional ha sufrido una aguda transformación cultural por efectos de la colonización española, la cual no solo implicó el control de tierras y pueblos, sino que tuvo una importante presencia de grupos culturales del viejo mundo, españoles y africanos fundamentalmente. A diferencia de ello, la región septentrional, que si bien tuvo enclaves españoles de dominio regional, no presentó la irrupción amplia de poblaciones españolas o negras que impusieran su

sello cultural, quedando básicamente como regiones de refugio, así a pesar de existir elementos de origen europeo en las cerámicas de Papantla e Ixhuatlán, son menores, como los candeleros y son incorporados a la cultura propia de los pueblos indios. Así en estas regiones que se constituyeron en refugio de la población de origen mesoamericano, la producción cerámica mantuvo el sello mesoamericano por excelencia¹⁶¹.

La agencia de la cerámica nos muestra este proceso de desarrollo sociocultural de ambas regiones: Mientras en el Totonacapan septentrional, con fuertes características de región de refugio, presenta una cerámica de clara tradición mesoamericana, como una clara muestra de procesos de resistencia, incorporando a su cultura propia, por adopción o por imposición, algunos elementos de las tradiciones cerámicas europeas en términos bonfilianos (Bonfil, 1991). Se conserva fuertemente con otros rasgos de la cultura mesoamericana como la lengua, el traje tradicional o la vivienda indígena, los cuales solo ahora con el avance de la modernidad se ven transformados y tienden a perderse, aunque muchos permanecen, incluso en la cerámica, como los comales, los incensarios y los cajetes de moler, mostrando procesos de resistencia cultural en algunos elementos culturales.

Mientras tanto en la región meridional se perdieron muchos de los elementos culturales mesoamericanos o se empiezan a erosionar desde muy temprano, por los procesos de conquista y colonización y la irrupción y dominación del territorio por grupos culturales del viejo mundo, acelerándose la pérdida en el siglo XX, transformándose o perdiéndose elementos como la lengua, la vivienda y el traje tradicional, etcétera.

¹⁶¹ “La sumisión de las poblaciones indígenas dentro de las propiedades privadas es un capítulo atroz en la historia regional, máxime porque se extendió hasta muchas décadas después de que se consumara la reforma agraria en otras partes del país. Sin embargo, es preciso señalar que la gran paradoja de estos acontecimientos es el mantenimiento firme de las identidades étnicas y la diversidad lingüística y cultural en una parte significativa de la región.” (Valle, 2012: 46)

La cerámica se transforma y si bien desaparecen algunos elementos mesoamericanos de ella, se realiza una importante fusión que da origen a un nuevo tipo de cerámica con elementos mesoamericanos y europeos. Esto ocasionó una cerámica de nuevo tipo, fusionando técnicas como el modelado, la decoración y materiales de tradición mesoamericana, con técnicas, como el horno, y formas de origen español, que conservan incluso las denominaciones españolas antiguas: botijas, tinajas, cazuelas, etcetera.

Aun así, permanecen en resistencia en ambas regiones elementos cerámicos mesoamericanos de gran importancia que perduran aun a pesar de los procesos de modernización, incorporados a las culturas regionales que se han conformado a partir de la colonia, elementos como el comal, el cajete de moler o los incensarios y que siguen teniendo gran importancia en la vida de los pueblos.

La cultura material nos permite reconocer en ella los procesos culturales regionales y observar las transformaciones y resistencias en que han dejado su huella y sus señales los procesos históricos regionales, los cuales podemos leer desde la agencia de los objetos que estudiamos.

Estos son análisis preliminares de un trabajo más amplio y que apenas comienza, en el que hacen falta concretar líneas de investigación y profundizar en otras, para contribuir a la historia cultural de la región. Son los primeros pasos de un ambicioso proyecto de etnoarqueología del Golfo de México, rica y diversa región cultural del país y de su antecedente cultural Mesoamérica.

Referencias

AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo. **Regiones de refugio: el desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en Mestizo-América**. México: Ediciones Especiales, 1967.

BONFIL BATALLA, Guillermo. Desafíos a la antropología en la sociedad contemporánea. **Iztapalapa**, México: UAM-I, p. 77-89, 1991.

DÍAZ DEL CASTILLO, Bernal. **Historia verdadera de la conquista de la Nueva España**. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2005.

DIETLER, Michael; HERBICH, Ingrid. Habitus, techniques, style: an integrated approach to the social understanding of material culture and boundaries. In: STARK, Miriam T. (ed.). **The archaeology of social boundaries**. Washington, D.C.: Smithsonian Institution, 1998.

FERNÁNDEZ BARRIOS, Isaías. Informe de trabajos etnohistóricos del proyecto "Contribución etnoarqueológica a la discusión del problema huasteco totonaco en la identidad del Tajín". **Documento de trabalho**, 2023.

FERNÁNDEZ BARRIOS, Isaías. **La configuración del grupo familiar otateño en el espacio de Otates, Actopan (1519-1884) y su participación en el proceso de conformación de la región de Morelos, Misantla (1884-1950)**. 2015. Tesis (Licenciatura en Historia) – Universidad Veracruzana, México.

FOUCAULT, Michel. **Las palabras y las cosas: arqueología de las ciencias humanas**. México: Siglo XXI, 1968.

GABRIEL RAMÍREZ, Juan Luis. **Registro de las técnicas de manufactura alfarera en la comunidad de San Miguel Aguasuelos, Ver., visto desde la etnoarqueología**. 2020. Tesis (Licenciatura en Arqueología) – Universidad Veracruzana, Xalapa.

GARCÍA, M. **Petates, peces y patos: pervivencia cultural y comercio entre México y Toluca**. Zamora: El Colegio de Michoacán; CIESAS, 2008.

GONZÁLES RUIBAL, Alfredo. **La experiencia del otro: una introducción a la etnoarqueología**. Madrid: Akal, 2003.

HERNANDO, Almudena Gonzalo. La etnoarqueología, hoy: una vía eficaz de aproximación al pasado. **Trabajos de Prehistoria**, v. 52, n. 2, p. 15-30, 1995.

HIRTH, Kenneth G. Introducción: la naturaleza e importancia de la producción artesanal. In: MANZANILLA, Linda; HIRTH, Kenneth G. (eds.). **Producción artesanal y especialización en Mesoamérica**. México: INAH; UNAM; INPI, 2011.

INSTITUTO NACIONAL DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS; INALI. **Atlas de los pueblos indígenas de México**. 2020. Disponible en: <https://atlas.inpi.gob.mx/totonacos-ubicacion/>. Acceso en: 15 jun. 2025.

KELLY, Isabel; PALERM, Angel. **The Tajín Totonac**. v. 1. Washington, D.C.: Smithsonian Institution, 1952.

KROTSER, Paula. **Ancient potters in modern Veracruz, Mexico**. Tucson: University of Arizona, Department of Anthropology, 1966.

LADRÓN DE GUEVARA, Sara. Hornos cerámicos en Mesoamérica prehispánica. **La Palabra y el Hombre**, n. 90, p. 141–159, abr./jun. 1994.

LARIOS DE LEÓN, Sofía. **La cerámica de San Miguel Aguasuelos: catálogo**. Xalapa: Editora del Gobierno del Estado, 2003.

LATOUR, Bruno. **Reensamblar lo social: una introducción a la teoría del actor-red**. Buenos Aires: Manantial, 2008.

MALAFORIS, Lambros. At the potter's wheel: an argument for material agency. In: KNAPPET, Carl; MALAFORIS, Lambros (eds.). **Material agency: towards a non-anthropocentric approach**. Londres: Springer, 2008.

MOGUEL, Ma. Antonieta; SÁNCHEZ, Sergio Arturo. Etnoarqueología de la región Pame-Otomí queretana e hidalguense. In: NAVA, Fernando (comp.). **Otopames: memoria del primer coloquio**. México: IIA, UNAM, 2002. p. 187-189.

NAHMAD MOLINARI, Daniel. **En los márgenes de la modernidad: identidad y cambio desde la cerámica de los totonacos de El Tajín**. 2018. Tesis (Doctorado en Estudios Mesoamericanos) – UNAM, México.

NAHMAD, Daniel et al. **Etnografía de la cerámica de la Huasteca y el Totonacapan**. México: INAH, 2021. (Proyecto de Investigación – PRONE).

RATTRAY, Evelyn. The modern and ancient potters of southern Puebla. **Anales de Antropología**, v. 39, n. 1, p. 11-35, 2005.

SAHAGÚN, Bernardino de. **Historia general de las cosas de la Nueva España**. México: Porrúa, 1969.

SÁNCHEZ HERNÁNDEZ, Ricardo. **Identificación mineralógica–petrográfica de materiales líticos utilizados en la actualidad en la elaboración de cerámica en Ixhuatlán de Madero, Veracruz**. México: DEA/NAH, 2023. (Laboratorio de Geología, Subdirección de Laboratorios y Apoyo Académico).

TREJO, Leopoldo et al. **Sonata ritual: cuerpo, cosmos y envidia en la Huasteca meridional**. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2014.

VEZ LÓPEZ, E. **Dinámicas familiares en el desuso y posible extinción del totonaco de Misantla, Veracruz**. 2015. Tesis (Doctorado en Estudios del Lenguaje) – Universidad Veracruzana, Facultad de Idiomas.

VALLE ESQUIVEL, Julieta; PRIETO, Diego; UTRILLA, Beatriz (coords.). **Los pueblos indígenas de la Huasteca y el semidesierto queretano: atlas etnográfico**. México: INAH; INALI; UAQ; IQCA, 2012.

WILKERSON, Jeffrey. Presencia huasteca y cronología cultural en el norte de Veracruz central, México. In: OCHOA, Lorenzo (org.). **Huastecos y totonacos: una antología histórico-cultural**. México: CONACULTA, 1989. p. 257-279.

ZRALKA, Jaroslaw et al. Excavations in Nakum Structure 99: new data on protoclassic rituals and pre-Columbian Maya beekeeping. **Estudios de Cultura Maya**, v. 44, p. 85-117, 2014. Centro de Estudios Mayas, UNAM.

Subjetividades em disputa: enredamentos da sexualidade das evangélicas da periferia do Rio de Janeiro

Magnólia Almeida

“O recato é o controle da sexualidade feminina. Um homem honesto, é trabalhador, paga suas contas, cumpre os compromissos, se casado, bom provedor. A mulher honesta é a que tem um comportamento dentro dos padrões morais exigidos. A honestidade da mulher é pensada a partir do seu comportamento sexual.” (LAGE, 2020)

Introdução

Na intersecção entre religião e sexualidade, a abordagem da sexualidade feminina no contexto evangélico se configura como um terreno árido, atravessado por tabus e repressão. A doutrina evangélica, em sua maioria, constrói uma narrativa que coloca a mulher em um papel submisso e recatado, onde o sexo é relegado ao âmbito do casamento. Essa visão rígida gera um ambiente de silenciamento e constrangimento em torno da sexualidade, impedindo que mulheres explorem livremente seus desejos e necessidades. O prazer sexual feminino é frequentemente ignorado ou desvalorizado, criando uma cultura de culpa e vergonha em torno da expressão sexual.

Neste texto discuto a relação entre religião e sexualidade, analisando as formas como elas interagem e influenciam uma à outra, utilizando como fios condutores a perspectiva de Lana Lage (2020), em “Sempre Culpada: o imaginário cristão sobre a sexualidade feminina”, articulando a análise crítica teológica de Elisabeth Schussler-Fiorenza (2005) e Teresa Ebert (1988) sobre os modos de produção de domínio através da literatura e do entretenimento. Assim, busca-se compreender como as crenças religiosas e as normas

sociais a respeito de sexualidade podem compor a vida e as escolhas dos indivíduos, bem como a vida sexual pode ou não interferir na religiosidade.

Ao analisar um contexto social específico, onde mulheres evangélicas em um salão de beleza na periferia do Rio de Janeiro compram e vendem produtos eróticos, discuto como códigos sociais são reinterpretados, criando uma nova lógica cotidiana que desafia estruturas de dominação e permite múltiplas construções da subjetividade feminina. Esta análise utiliza uma abordagem qualitativa aliada a entrevista semiestruturada para entender as dinâmicas entre religião, sexualidade e gênero, observando como as crenças religiosas podem tanto restringir quanto empoderar as mulheres em suas escolhas sexuais.

As entrevistas ocorreram num salão de beleza durante seu funcionamento, como uma opção desta pesquisa, aceita tanto pela gerente quanto pelas manicures.

As idas seguintes àquele espaço aliavam tanto o objetivo dos cuidados pessoais quanto a inquietação intelectual. Assim, nas oportunidades seguintes de retorno ao salão foram promovidas entrevistas questionando: se poderiam contribuir neste trabalho; qual era a religião delas; se falar sobre sexo poderia causar constrangimento; se as mulheres têm liberdade sexual; se era igual à dos homens; se eram consumidoras de produtos eróticos e se consumir produtos eróticos conflitaria com a sua espiritualidade. O referido salão também atende a homens, mas são poucos e, durante as visitas, não estiveram presentes.

Nas visitas ao salão de beleza, após pedido de permissão para realizar as entrevistas, houve notória mudança no comportamento das funcionárias. Os atendimentos eram previamente agendados e, ao chegar ao estabelecimento comercial, percebia um breve silêncio cúmplice. Realizei as entrevistas no fim do ano de 2021,

As participantes tinham idade entre 21 e 59 anos, todas possuíam filhos, e apenas uma não era casada. As entrevistadas, em sua maioria, se declararam evangélicas¹⁶². Algumas seriam do segmento pentecostal, pois, quando questionadas se tinham uma religião, a resposta era “sou da igreja do pastor *Tal*”, não informando de imediato qual seria a denominação em questão. Ou ainda, indicavam a localização da igreja e não o seu nome; “[frequento] aquela igreja na esquina da vendinha azul” – disse uma. Participaram das entrevistas as cinco funcionárias do espaço e dez mulheres da clientela.

O propósito da investigação é verificar de que maneira os códigos de comportamento relacionados à sexualidade e ao recato são reinterpretados e negociados por essas mulheres religiosas. Ao comprar produtos eróticos em um salão de beleza essas mulheres desafiam ou reafirmam as estruturas de dominação associadas à sexualidade feminina?

A análise revela uma dicotomia interessante na forma como a moralidade sexual é abordada pelos líderes religiosos e vivenciada no cotidiano das pessoas. Embora os líderes religiosos enfatizem um conjunto específico de valores e princípios morais em relação à sexualidade, é evidente que há uma distensão na práxis cotidiana das pessoas. Esse fenômeno sugere uma desconexão entre as normas estabelecidas pela instituição religiosa e a realidade vivida pelos fiéis. No entanto, não se pode subestimar o impacto das crenças religiosas na experiência da sexualidade das pessoas. Tais crenças têm o poder de moldar a percepção individual sobre o sexo, estabelecendo limites, impondo tabus e influenciando a forma como as pessoas se relacionam e se sentem em relação à sua própria sexualidade. Assim, mesmo com essa distensão entre a moralidade religiosa

¹⁶² Dentre as respondentes da clientela, quatro declararam serem membros da Igreja Assembleia de Deus, uma delas membro da Igreja Batista, três disseram frequentar os cultos em Igrejas Pentecostais e duas são católicas.

e a prática cotidiana, a influência das crenças religiosas na vivência da sexualidade não pode ser descartada, uma vez que continua a exercer um papel significativo na formação da identidade.

O que está em relevo são as pedagogias sexuais, que responsabilizariam as mulheres pelo cultivo e manutenção do interesse sexual nos relacionamentos, em deslizamentos condicionais alternando resignação e agência à percepção ou consenso de hierarquia de gênero.

A Comercialização de Produtos Eróticos num Salão de Beleza

Buscando se proteger de julgamentos públicos, mulheres da periferia compram sextoys vendidos num salão de beleza e negociam modos de conceber a sexualidade. O referido salão, uma esmalteria – como são chamados os espaços exclusivos para cuidado das unhas – está localizada num loteamento na periferia do município, na Baixada Fluminense¹⁶³, no Estado do Rio de Janeiro. O espaço acolhedor e pequeno da esmalteria conta com duas manicures e uma gerente no seu corpo de funcionárias. A decoração, a logomarca, tudo é coordenado nas cores e variações de branco, rosa e cinza. Os móveis, os eletro-portáteis, tudo com a mesma paleta de cor. Daí, passam despercebidos, logo na entrada do salão, numa estante, diversos produtos dispostos para venda: sabonetes íntimos, óleos de massagens, bolinhas perfumadas, anéis penianos de silicone, pequenos vibradores e plugs anais. Todos esses produtos dividindo espaço com esmaltes, antimicóticos, hidratantes específicos para mãos e pés. Algumas embalagens dos produtos eróticos à venda simulavam as embalagens de medicamentos genéricos¹⁶⁴,

¹⁶³ Baixada Fluminense, região metropolitana do estado do Rio de Janeiro composta por treze municípios: Guapimirim, Magé, Duque de Caxias, Nova Iguaçu, São João de Meriti, Nilópolis, Belford Roxo, Mesquita, Queimados, Japeri, Paracambi, Seropédica e Itaguaí.

¹⁶⁴ Medicamento genérico é um medicamento que tem a mesma substância ativa, forma farmacêutica, dosagem e indicação farmacológica do medicamento de marca original. As embalagens se distinguem por exibir a letra G maiúscula, aliado a diferença de preço, baixo custo, em relação ao medicamento de marca.

as mesmas cores: a caixa azul, a faixa amarela e vermelha. Os produtos estão camuflados à vista.

O ambiente é climatizado, modestamente estruturado para atender ao que se destina, e, mais do que oferecer os serviços contratados, proporciona sociabilidade, estabelecimento de relações, compartilhamento de conhecimentos e afetos, oportunidade de fala e escuta. As clientes invariavelmente relatam acontecimentos do cotidiano, expectativas, aflições: o desempenho dos filhos na escola, a alta dos preços dos produtos da cesta básica – “*o café está pela hora da morte*”, reclama uma cliente; as perspectivas em relação à política nacional “*alvo constante das orações*” – exclama outra; da mesma forma questões íntimas e emocionais compõem o repertório temático das conversações.

Sobre o loteamento onde está localizado o salão, é flagrante a quantidade de igrejas evangélicas, de variadas denominações, de todos os tamanhos. Templos com capacidade para 200 pessoas ou mais e pequenas igrejas nas casas, os “pontos de pregação”. Também há um número notável de templos de religiões de matriz africana, não observável, por exemplo, em bairros mais urbanizados ou mais centrais do município.

Questionada sobre os produtos eróticos ali expostos, a gerente diz tratar-se de uma novidade, uma expansão dos negócios para atender às clientes. A pergunta gerou expectativa. Após a afirmação houve euforia entre as presentes. Muitas risadas. Era um sábado à tarde, duas clientes eram atendidas e duas outras aguardavam. A gerente, constatando o interesse e o ânimo das clientes, permite o acesso aos produtos da estante. Muitos risos se seguem. A gerente vai até o balcão e demonstra mais produtos: lingerie sensuais, fantasias. As clientes se sentem à vontade para comentar suas experiências a partir da aquisição de determinado produto. Todas riem.

A conversa flui para o compartilhamento das mais profundas intimidades. Questionadas sobre se os parceiros, maridos, namorados compram apetrechos similares, uma uníssona negativa é ouvida como resposta.

Dada a diversidade dos produtos eróticos em relação ao segmento de mercado a que atende um salão de beleza, a gerente fundamenta sua explicação no cenário econômico subsequente a pandemia e a necessidade criar alternativas para ganho financeiro – “*sou uma empresária!*”, enfatiza.

Quando perguntadas sobre a religião¹⁶⁵, muitas das presentes se declararam evangélicas, umas se dizendo “afastadas” — sem participação atuante numa comunidade de fé cristã —, sendo duas das entrevistadas declaradamente católicas. Bem próximo ao salão, há uma grande igreja católica onde eventualmente ocorrem missas em datas festivas, a instituição possui um funcionamento não rotineiro.

Quanto ao consumo dos apetrechos sexuais comercializados no local, houve maior interesse apresentado em relação ao óleo de massagem. Questionadas sobre o uso de vibradores e plugs, se a utilização era [para masturbação] individual, as respostas foram evasivas. Das que disseram possuir vibradores e/ou plugs anais, disseram utilizar nas relações com o parceiro/namorado/esposo.

Respondendo se as mulheres têm liberdade sexual, as respostas foram positivas, algumas bem enfáticas “*claro que têm!*” responderam. Contudo, se comparado aos homens, houve mudança na percepção, reconsiderações sobre os comportamentos criticados, todavia permitidos, até reforçados aos homens, todavia, condenáveis se desempenhados por mulheres — e o debate girou em torno da moralidade, reputação e o

¹⁶⁵ A pergunta foi: Qual a sua religião? As repostas variavam entre: “eu sou crente” e “eu sou evangélica”, quatro das interlocutoras disseram pertencer à Igreja Evangélica Assembleia de Deus, naquela localidade há muitas igrejas desta denominação, assim como há presença das Igrejas neopentecostais de nomeações diversas, talvez por essa razão as frequentadoras identifiquem o pastor ou o ponto de referência em lugar do nome da instituição.

lugar da “mulher sábia”, como a descrita nos provérbios de Salomão. O discurso cristão emerge para padronizar um comportamento desejado.

“O cristianismo é a religião da recusa ao prazer que produziu uma dupla moralidade para homens e para mulheres” (LAGE, 2020). Segundo Lana Lage, em palestra ao canal Scriptorium, é a partir de Santo Agostinho que se funda a construção do pensamento misógino em que importa a internalização, a concepção da mulher sempre culpada e “ameaçadora da continência sexual dos homens”, sendo o casamento um remédio para a luxúria, assim como a compreensão da “sexualidade masculina como algo irrefreável” (LAGE, 2020).

Conforme a referida autora, o recato visa o controle da sexualidade feminina. A mulher honesta é aquela que tem um comportamento coerente com os padrões morais exigidos. A honestidade das mulheres é analisada pelo seu comportamento sexual. A expressão “mulher honesta” reflete uma construção sociocultural que está profundamente enraizada na história do patriarcado e na moralidade sexual. O conceito de honestidade, quando aplicado a homens e mulheres, revela uma disparidade significativa em suas conotações.

Aproveitando o curso inesperado da conversa a partir da menção do discurso religioso, outro questionamento é lançado nas conversações: o uso de produtos eróticos conflita com a sua espiritualidade? Outra resposta em coro e negativa. A gerente do salão emenda dizendo que as mulheres casadas que procuram tais aditivos estão cuidando do relacionamento do casal, as clientes e funcionárias sinalizam com gestos de cabeça concordando, a gerente conclui: “*então é de Deus!*”.

Este trabalho sublinha a mudança de comportamento das respondentes no decorrer da pesquisa. Após o contato, informadas do objetivo da pesquisa e das condições de anonimato da mesma, prontamente se dispuseram a participar. Informadas de que

seriam entrevistadas e que suas contribuições fariam parte de um trabalho acadêmico, houve maior interesse e a concessão de uma entrevista ganhou ares de prestígio. Contudo, alguns comportamentos foram modelados, menos espontâneos que os demonstrados no primeiro momento, desde então tendo havido a substituição de uma das funcionárias. Era recorrente o silêncio inicial após a minha chegada, que era interrompido por questionamentos relativos ao “meu trabalho da faculdade”, como foi recebido, se havia maneira de identificar as participantes, qual foi a impressão dos professores sobre as contribuições, se houve comentários críticos.

De igual forma, a mudança de comportamento também foi notada em relação as clientes participantes da pesquisa. As clientes ficavam retraídas ou reticentes durante a entrevista quando eram interrogadas objetivamente sobre o assunto, por exemplo, se questionadas sobre o uso do vibrador, se o uso era frequente ou se era mais ou menos prazeroso que o sexo com o parceiro/namorado, as respostas eram evasivas. A mesma pergunta era respondida com tranquilidade se, ao fazer o questionamento, eu estivesse sendo atendida por uma das manicures, as contribuições eram ricas em detalhes. A maioria das respondentes disse utilizar vibradores ou demais apetrechos durante a relação com seus parceiros, e respondiam negativamente sobre a masturbação com o uso de sextoys ou apenas ignorando o questionamento.

A gerente mostra a nova instalação no tímido espaço do estabelecimento, uma arara onde podem ser vistas camisolinhas rendadas, cheias de recortes para expor o corpo, lingerie sensuais, e fantasias de enfermeira e de dominatrix, poucos itens de cada tipo. As fantasias estão em menor fração. E os tons tanto das lingerie quanto dos demais itens são em maioria branco ou preto, algumas peças em cor-de-rosa. Uma das clientes, examinando os produtos, põe uma das camisolas de renda transparente e grande decote na frente do corpo, sorri e pergunta: “*cadê a vermelha?*”, as mulheres presentes no

salão exaltam a beleza da camisola e da moça que a exhibe. A gerente responde ao questionamento dizendo que o vermelho não tem classe, “*não é coisa de mulher séria*”. Considerando que, no âmbito da visão cristã, a cor vermelha é relacionada ao pecado, enquanto a cor branca simboliza pureza e santidade, conforme expresso no texto do profeta Isaías: “Embora os seus pecados sejam vermelhos como escarlata, eles se tornarão brancos como a neve”; e também no texto bíblico do Apocalipse, capítulo terceiro, “algumas poucas pessoas que não contaminaram suas vestes, e comigo andarão vestidas de branco; porquanto são dignas disso”, infere-se que a preferência cromática dos artigos comercializados no estabelecimento corresponde a uma determinada lógica.

“Então é de Deus!” (?) – Perspectiva sobre a construção desse imaginário

A pesquisa procura analisar como as mulheres evangélicas interpretam e negociam códigos de conduta relacionados à sexualidade e ao recato, visando entender a implicação das crenças religiosas e padrões sociais nas suas vidas e escolhas, bem como se a vivência sexual pode afetar a religiosidade. Segundo Schussler-Fiorenza (2005), a Bíblia é um ambiente onde o gênero é construído através de discursos. Isso permite que o leitor tenha um entendimento único, onde a construção de sentido, a adesão a princípios se misturam.

Para as clientes e funcionárias do salão de beleza, o cultivo e manutenção do interesse sexual de seus parceiros atende tanto a necessidade de reforço da conjugalidade quanto a estrutura, evitando, em consonância aos relatos das próprias, que os parceiros “busquem fora aquilo que não tem em casa”, alusão a um envolvimento externo a relação. A inserção do discurso religioso emerge para assinalar a conduta.

Para a teóloga feminista Elisabeth Schüssler Fiorenza (2005), a estrutura patriarcal precede cada homem e cada mulher. Como todo significado é constituído na linguagem

e como os sistemas discursivos de significado nos precedem, nossa subjetividade - a percepção de quem somos e como nos relacionamos com o mundo - não é uma essência única, mas um produto de nossa sociedade, cultura e religião. Consequentemente, o sujeito é sempre palco de discursos contraditórios. Instaura-se uma disputa e o lócus dessa luta pelo poder é a subjetividade do indivíduo, uma luta na qual o indivíduo é o protagonista ativo, mas não o protagonista supremo. Nesse entendimento, a literatura bíblica, como qualquer outra literatura, torna-se um local discursivo específico no qual o gênero como um significado "natural" é construído para fornecer ao leitor uma posição subjetiva específica que promove um significado, prazer e valores específicos. A referida teóloga assinala o estabelecimento das relações assimétricas de gênero como um projeto estruturado desde a democracia grega por suas subdivisões, ressaltando textos bíblicos, eivados daquela filosofia, como articuladores e conformadores de categorias, como na primeira epístola de Pedro, capítulo 3.1-6, onde as esposas são orientadas a se subordinarem a seus maridos não-cristãos:

“Do mesmo modo, mulheres, sujeitem-se a seus maridos, a fim de que, se alguns deles não obedecem à palavra, sejam ganhos sem palavras, pelo procedimento de sua mulher, observando a conduta honesta e respeitosa de vocês.” (Primeira Epístola de Pedro 3. 1,2)

A expectativa pelo comportamento cordato, dócil é sempre endossado a partir dispositivo da religião e seu aspecto regulador, que elege para a mulher as condutas sob controle marital e/ou social.

No entanto, a fala da gerente do salão de beleza: “*sou uma empresária!*” indica a atuação do capitalismo sobre uma economia moral aliada a ambivalência da posição feminina. Conforme Weber (2004), a ética protestante fornece uma moralidade que

apoia o desenvolvimento do capitalismo, incluindo a aquisição de riqueza, a economia de escala e o investimento em negócios. A gerente do salão identifica o perfil e a necessidade do seu público, apresenta um universo de consumo, possibilita o acesso fornecendo produtos de uma forma discreta e num espaço insuspeito que protege a identidade de quem os consome, contrariando pressupostos e obtendo aquiescência.

No artigo "Entre pecados e mercados: gênero, religião e práticas pedagógicas no consumo de artigos eróticos", Lorena Mochel (2018), analisa como as representações, as normas de gênero e religião influenciam a forma como as pessoas entendem e lidam com o consumo de produtos eróticos que pode ser visto tanto como um ato de transgressão quanto como uma forma de empoderamento, refletindo tensões entre os valores religiosos e as necessidades pessoais das mulheres. O artigo discute ainda como as práticas pedagógicas podem ajudar a desmistificar tabus em torno da sexualidade, dando dimensão dos enredamentos que envolvem a sexualidade sob essa perspectiva. Para Blanchetti (2018), na medida em que cristianismo pode confinar as mulheres aos ideais de virtude marianos marcando o distanciamento da agência sexual, as religiões afro-brasileiras podem conferir aproximação por não conceber a separação entre sagrado e profano.

Gregori (2004) ao descrever um sexshop lésbico que pretendia abranger não um segmento específico, mas todo consumidor interessado, diz que “para alcançar esse objetivo, os produtos são apresentados com o pragmatismo de uma bula” essa perspicácia pode ser observada nas embalagens dos produtos comercializados no salão de beleza, pois alguns estavam embalados em caixas como as caixas de remédio, exceto pela nomenclatura remetendo, às vezes, a sua utilização, um deles chamava-se “Napepex¹⁶⁶”, uma referência ao local de uso, a genitália feminina. De outra forma, a

¹⁶⁶ A genitália feminina é apelidada de muitas maneiras, pepeca é uma denominação popular, que aparentemente retira a conotação sexual e agrega ludicidade. Napepex, portanto, seria uma mescla da pepeca palavra e um termo similar aos utilizados em marketing farmacêutico.

popularização do termo sextoy para produtos eróticos retira parte da atmosfera transgressora e adiciona ludicidade (por que e pra que?) assim como determinados formatos e cores dos apetrechos. Produzindo uma imagem positiva e estética “politicamente correta”.

Em “The Romance of Patriarchy: Ideology, Subjectivity, and Postmodern Feminist Cultural Theory” Teresa L. Ebert (1988), desenvolve um modelo de interpretação crítica para a leitura de literatura romântica, que joga com os desejos das leitoras.

Ebert (1988) descreve as estruturas de dominação como organizando e dividindo todas as práticas e significados culturais relacionados ao gênero, tornando um sexo mais privilegiado do que o outro, permitindo que os homens controlem a sexualidade, a fertilidade e o trabalho das mulheres. As estruturas específicas do patriarcado, embora aparentemente universais, são determinadas historicamente porque se formam em relação a formações sociais específicas e seus modos de produção dominantes.

A referida autora afirma que o patriarcado mantém o privilégio masculino, deixando a propriedade, o controle da produção, os salários e o poder políticos fortemente determinados pelo gênero, enquanto a pressão do capitalismo está diminuindo as diferenças entre homens e mulheres. E que desenvolve novos métodos para garantir que isso ocorra. Como o patriarcado pode manter e reproduzir o domínio de um sexo sobre o outro, considerando essas mudanças nos papéis sociais, econômicos e nas características de homens e mulheres? Textos populares, como romances, filmes, programas de TV e desenhos animados produzidos em massa, são particularmente eficazes nesse processo. As histórias românticas são os textos mais eficazes na reprodução das diferenças de gênero, pois fornecem um cenário significativo para a operação das ideologias patriarcais.

As subjetividades são posições de inteligibilidade: os modos de conhecimento necessários para a reprodução dos arranjos sociais existentes — em outras palavras, a divisão patriarcal do “real” em termos de gênero (EBERT, 1988).

O parceiro na relação sexual é, nas palavras de Lacan, feito para “ficar como a causa do desejo”. Das relações sexuais genitais, sejam elas atualizadas na narrativa ou deslocadas metonimicamente para um beijo. A falta insuportável do sujeito dividido é assim ideologicamente disfarçada no desejo da heroína pelo herói. Além disso, o herói, como representante do falo e do poder patriarcal, instiga e controla o desejo da heroína, obrigando-a a reconhecer sua diferença e ocupar seu lugar em oposição à sua subjetividade - no lugar de não-masculino do outro feminino. A unidade sexual complementar de herói e heroína esconde e reproduz a oposição de gênero ao reificar os órgãos genitais como o local de realização e a marca de diferenças fisiológicas imutáveis naturalizadas. O macho, por exemplo, é representado como duro enquanto a fêmea é mole; ele é forte, ela é fraca. (EBERT, 1988. p. 40, tradução nossa)

Autora descreve como as estruturas narrativas dos romances estão organizadas para inscrever uma ordem social reprodutora de uma ordenação simbólica e designadora de papéis:

“Quer o herói seja dominante e se oponha ao trabalho, à independência e à assertividade da heroína, quer seja tolerante, sensível e apoie seus traços e atividades de grande gênero, em algum ponto da história ele afirma sua “masculinidade total” - seu poder como representante do falo - e impõe o imperativo patriarcal do desejo

à heroína que finalmente se submete a ele, como a heroína feminista de *Public Affair*, por exemplo, que agora "queria apenas agradá-lo com seu corpo, ser toda a mulher de que ele precisaria." Com a mera presença, toque ou beijo do herói, o gênero da heroína é dominado pela masculinidade representada por seu corpo, e a antes independente a heroína está firmemente localizada no lugar do não-macho e é representada como suave, vulnerável e fraca - como o outro feminino naturalizado sinalizado por seu corpo. Assim, a ideologia opera em romances de gênero assim como em romances infanto-juvenis para naturalizar a oposição de gênero dos significantes masculinidade e feminilidade como traços fisiológicos inatos enraizados em diferenças genitais". (EBERT, *op. cit.*, p. 42-43, tradução nossa).

A autora, no fragmento acima, parece descrever a trilogia erótica "Cinquenta tons de cinza"¹⁶⁷, de E. L. James, sucesso nos anos 2010 se desdobrando numa trilogia para o cinema. Nele a protagonista, uma jovem universitária, após entrevistar um milionário para o jornal da faculdade, se apaixona por ele. Um homem descrito como antissocial, devido a traumas pregressos e seus gostos peculiares relacionados as práticas sexuais consideradas incomuns.

No primeiro momento, o comportamento do protagonista gera empecilho para o relacionamento amoroso, depois entram em cena negociações, sobre as quais a protagonista não possui gerência, são imposições disfarçadas demarcando posições de poder e papéis de gênero. O conteúdo segue alternando a falsa autonomia da protagonista sobre as decisões quanto a seu futuro profissional em tudo vinculado ao milionário que persegue "a última universitária virgem" e as descrições das cenas

¹⁶⁷ Título original: Fifty Shades of Grey.

tórridas de sexo. Talvez seja mérito do romance, a profusão discursiva sexual (FOUCAULT, 1999) nas rodas de sociabilidade, enquetes de revista, blogs nas redes sociais.

Embora, haja controvérsia quanto a qualidade da construção narrativa do livro e sua roteirização/adaptação para as telas de cinema, o êxito do produto pode ser comprovado na produção de outro filme chamado: “Do jeito que elas querem¹⁶⁸”, que aborda a sexualidade feminina na terceira idade. Neste filme estrelado por Diane Keaton, Jane Fonda e Andy Garcia, mulheres idosas que se reuniam para leitura e debate coletivo de livros, decidem realizar a leitura de “Cinquenta Tons de cinza” e a partir dela repensam sua autonomia e sexualidade.

Vale lembrar que a trilogia Cinquenta Tons foi construída a partir da leitura da “Saga Crepúsculo¹⁶⁹”. A autora da trilogia escrevia histórias paralelas para os personagens num fórum, *fan-fiction*. O que se pretende demarcar é como essas estruturas ideológicas estão introjetadas e são repetidas, e reforçadas, renovadas ou não o seu modo de apresentação, o seu modo de comunicação.

Gayle Rubin (1993) realiza uma crítica fundamental em “Tráfico de mulheres: notas sobre a economia política do sexo”, texto que efetua uma análise interseccional nos trabalhos de Freud, Marx e Lévi-Strauss, para destacar o fenômeno que está enraizado na estrutura socioeconômica da sociedade, sublinhando, neste último, o status objetificado da mulher. A autora articula a teoria freudiana para explicar a construção social da heterossexualidade, que reforça a ideia de que a mulher é um objeto de desejo para o homem com a teoria marxista para explicar a exploração econômica. Por fim, a autora utiliza a teoria antropológica de Lévi-Strauss para argumentar que a exploração

¹⁶⁸ Título original do filme: Book Club, lançado em junho de 2018.

¹⁶⁹ Título original da obra literária: Twilight, lançado em 2005.

das mulheres é um fenômeno cultural e simbólico. Na perspectiva de Rubin, o que está sendo formatado é uma “teoria de opressão das mulheres” (RUBIN, 1993, p.7).

Ainda que as mulheres evangélicas sejam historicamente associadas a valores morais conservadores e comportamentos tradicionais, suas subjetividades não são monolíticas e podem incluir desejos, fantasias e práticas sexuais que contradizem as normas impostas pela comunidade.

Neste sentido, pode ocorrer uma apreensão relativa do ideário feminista, no que se relaciona a autonomia somado a adoção de estratégia e customização de valores tradicionais, que permite maior flexibilidade, ao mesmo tempo que preserva valores religiosos, impedindo uma ruptura das alternativas para além do convencional. A agência sexual delas pode ser vista como uma forma de resignificação de suas condutas, permitindo-lhes a construção de subjetividades em negociação.

Considerações Finais

Esta pesquisa investigou a possível desconexão entre as normas religiosas e a realidade experimentada, enfatizando o controle cristão sobre o prazer e as pedagogias sexuais que moldam o comportamento feminino. O objetivo foi compreender como essas regras afetam as decisões e a experiência da sexualidade.

A ética cristã, frequentemente evocada através do discurso religioso, como o provérbio salomônico da “mulher sábia”, a que constrói seu lar, ou da “mulher virtuosa”, como o tipo ideal, evidencia a pressão sobre as mulheres para se adequarem a determinados padrões de comportamento, produzindo uma duplicidade moral relacionada construção de papéis sociais de gênero.

No contexto evangélico, o conceito de autonomia feminina se destaca, visto que suas escolhas e práticas podem ser limitadas por princípios religiosos e doutrinários.

Investigar como as mulheres negociam e resistem às expectativas e limitações impostas em relação à sexualidade contribui para a compreensão da dinâmica de poder e controle de gênero. Tornando-se importante analisar como os códigos de conduta e os valores religiosos influenciam as atitudes e comportamentos sexuais femininos, bem como esses códigos são reproduzidos ou subvertidos em suas práticas cotidianas.

Os entrelaçamentos de cultura, religião, sexualidade e gênero produzem impactos diversos sobre as percepções, construção de discursos e agências, especialmente em comunidades morais onde os comportamentos seguem demarcações nítidas e são constantemente reforçados ou reprimidos. A pesquisa revela que a aquisição de apetrechos eróticos pelas clientes do salão de beleza, embora possa indicar liberdade sexual e autonomia sobre seus corpos e desejos, por outro lado, aponta indícios de submissão e controle em seus usos. Entretanto, a relação submissão e agência se mostra, por vezes, não contrastante, mas concomitante, conferindo afetos e efeitos diversificados a partir de um enquadramento distinto.

Referências bibliográficas

BLANCHETTI, Thaddeus. **“Pomba Gira keeps an eye on us”**: The presence of the Orixá in Rio de Janeiro Brothels. NUPEM/UFRJ. 2018.

BÍBLIA. “Provérbios”. In: **Bíblia Sagrada**. NTLH. São Paulo. Sociedade Bíblica do Brasil, 2009.

_____. “Primeira Epístola de Pedro”. In: **Bíblia Sagrada**. NTLH. São Paulo. Sociedade Bíblica do Brasil, 2009.

EBERT, Teresa L. **The Romance of Patriarchy**: Ideology, Subjectivity, and Postmodern Feminist Cultural Theory. University Minnesota Press. Cultural Critique, No. 10, Popular Narrative, Popular Images, 1988, pp. 19-57.

FIORENZA, Elisabeth Schussler. Justa, constructing common ground. In: **But She Said - feminist practices of biblical interpretation**. Beacon Press Books, Boston – Massachussets. 2005

GREGORI, Maria Filomena. Prazer e perigo: notas sobre feminismo, sex-shops e S/M. **Cadernos do Instituto Catalão de Antropologia**. No. 4, <https://raco.cat/index.php/QuadernseICA/article/view/51432>. 2004

MOCHEL, Lorena. Entre pecados e mercados: gênero, religião e práticas pedagógicas no consumo de artigos eróticos. In: RANGEL, Everton; FERNANDES, Camila; LIMA, Fátima (org.). **(Des)Prazer da Norma**. p. 183-205. Rio de Janeiro (RJ): Papéis Selvagens, 2018.

RUBIN, Gayle. “Tráfico de mulheres: notas sobre a economia política do sexo”, **Edição SOS Corpo**. Recife, 1993.

SCRIPTORIUM – IHT - UFF, “**Sempre Culpada – O imaginário cristão sobre a sexualidade feminina**”. 2020. Disponível em: <https://youtu.be/BP8NYAgmvWw>. (25/03/2022).

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo. Companhia das letras, 2004.

Subjetividades en disputa: enredos en la sexualidad de mujeres evangélicas de la periferia de Río de Janeiro¹⁷⁰

Magnolia Almeida

O recato é o controle da sexualidade feminina. Um homem honesto, é trabalhador, paga suas contas, cumpre os compromissos, se casado, bom provedor. A mulher honesta é a que tem um comportamento dentro dos padrões morais exigidos. A honestidade da mulher é pensada a partir do seu comportamento sexual. (LAGE, 2020)

Introducción

En la intersección entre religión y sexualidad, el enfoque de la sexualidad femenina en el contexto evangélico se configura como un terreno estéril, atravesado por tabúes y represión. La doctrina evangélica, en su mayor parte, construye una narrativa que coloca a la mujer en un rol de sumisión y recatación, relegando el sexo al ámbito del matrimonio. Esta visión rígida crea un ambiente de silenciamiento y vergüenza en torno a la sexualidad, impidiendo que las mujeres exploren libremente sus deseos y necesidades. El placer sexual femenino a menudo se ignora o se devalúa, creando una cultura de culpa y vergüenza en torno a la expresión sexual.

En este texto, analizo la relación entre religión y sexualidad, analizando cómo interactúan e influyen mutuamente, utilizando como hilo conductor la perspectiva de Lana Lage (2020), en “Siempre culpable: el imaginario cristiano sobre la sexualidad femenina”, articulando el análisis crítico teológico de Elisabeth Schussler-Fiorenza (2005) y Teresa Ebert (1988) sobre los modos de producción de dominación a través de

¹⁷⁰ Tradução realizada por Iury Carrera Guerreiro no âmbito do Projeto de Extensão Laboratório de Tradução do Núcleo de Pesquisa em Educação e Ciberultura em maio de 2025.

la literatura y el entretenimiento. Así, busco comprender cómo las creencias religiosas y las normas sociales sobre la sexualidad pueden moldear la vida y las decisiones de las personas, así como cómo la vida sexual puede o no interferir con la religiosidad.

Al analizar un contexto social específico, donde mujeres evangélicas en un salón de belleza a las afueras de Río de Janeiro compran y venden productos eróticos, analizo cómo se reinterpretan los códigos sociales, creando una nueva lógica cotidiana que desafía las estructuras de dominación y permite múltiples construcciones de la subjetividad femenina. Este análisis utiliza un enfoque cualitativo combinado con entrevistas semiestructuradas para comprender la dinámica entre religión, sexualidad y género, observando cómo las creencias religiosas pueden restringir y empoderar a las mujeres en sus decisiones sexuales.

Las entrevistas se realizaron en un salón de belleza en su horario de apertura, como una opción para esta investigación, aceptada tanto por la gerente como por las manicuristas.

Las siguientes visitas a aquel salón combinaron el objetivo del cuidado personal con la inquietud intelectual. Así, en posteriores ocasiones, al regresar al salón, se les entrevistó para preguntarles: si podían contribuir a esta labor; cuál era su religión; si hablar de sexo podía causarles vergüenza; si las mujeres tenían libertad sexual; si era igual que los hombres; si consumían productos eróticos y si consumirlos entraría en conflicto con su espiritualidad. El salón mencionado también atiende a hombres, pero son pocos y no estuvieron presentes durante las visitas.

Durante las visitas al salón de belleza, tras solicitar permiso para realizar las entrevistas, se observó un cambio notable en el comportamiento de los empleados. Las citas se programaron con antelación y, al llegar al establecimiento, noté un breve silencio cómplice. Realicé las entrevistas a finales de 2021.

Los participantes tenían entre 21 y 59 años, todos tenían hijos y solo uno era soltero. La mayoría de los entrevistados se declararon evangélicos ¹⁷¹. Algunos eran pentecostales, pues al preguntarles si pertenecían a alguna religión, respondían: «Soy de la iglesia del pastor *Fulano* », sin especificar inmediatamente a qué denominación pertenecían. O indicaban la ubicación de la iglesia, pero no su nombre; «[Asisto a] aquella iglesia de la esquina de la tiendita azul», dijo uno. Los cinco empleados del local y diez mujeres de la clientela participaron en las entrevistas.

El propósito de esta investigación es verificar cómo estas mujeres religiosas reinterpretan y negocian los códigos de conducta relacionados con la sexualidad y el pudor. Al comprar productos eróticos en un salón de belleza, ¿desafían o reafirman las estructuras de dominación asociadas con la sexualidad femenina?

El análisis revela una interesante dicotomía en la forma en que los líderes religiosos abordan la moral sexual y la vivencia cotidiana de las personas. Si bien los líderes religiosos enfatizan un conjunto específico de valores y principios morales con respecto a la sexualidad, es evidente que existe una distensión en la práctica cotidiana. Este fenómeno sugiere una desconexión entre las normas establecidas por la institución religiosa y la realidad vivida por los fieles. Sin embargo, no se puede subestimar el impacto de las creencias religiosas en la experiencia de la sexualidad. Dichas creencias tienen el poder de moldear las percepciones individuales del sexo, estableciendo límites, imponiendo tabúes e influyendo en la forma en que las personas se relacionan y sienten respecto a su propia sexualidad. Por lo tanto, incluso con esta distensión entre la moral religiosa y la práctica cotidiana, no se puede ignorar la influencia de las creencias

¹⁷¹ Entre los encuestados, cuatro declararon ser miembros de la Iglesia Asamblea de Dios, uno de ellos era miembro de la Iglesia Bautista, tres dijeron que asistían a servicios en iglesias pentecostales y dos eran católicos.

religiosas en la experiencia de la sexualidad, ya que sigue desempeñando un papel significativo en la formación de la identidad.

Lo que se destaca son las pedagogías sexuales, que harían a las mujeres responsables de cultivar y mantener el interés sexual en las relaciones, en lapsus condicionales que alternan resignación y agencia ante la percepción o consenso de la jerarquía de género.

La comercialización de productos eróticos en un salón de belleza

Buscando protegerse del juicio público, mujeres de las afueras de la ciudad compran juguetes sexuales vendidos en un salón de belleza y negocian formas de concebir la sexualidad. El salón en cuestión, un salón de uñas, como se les llama a los espacios dedicados al cuidado de las uñas, se encuentra en una subdivisión a las afueras de la ciudad, en Baixada Fluminense ¹⁷², en el estado de Río de Janeiro. El acogedor y pequeño espacio del salón de uñas tiene dos manicuristas y un gerente en su personal. La decoración, el logotipo, todo está coordinado en colores y variaciones de blanco, rosa y gris. Los muebles, los electrodomésticos portátiles, todos tienen la misma paleta de colores. Luego, justo en la entrada del salón, varios productos a la venta pasan desapercibidos en un estante: jabones íntimos, aceites de masaje, bolas perfumadas, anillos de silicona para el pene, pequeños vibradores y tapones anales. Todos estos productos comparten espacio con esmaltes de uñas, antifúngicos y humectantes específicos para manos y pies. Algunos de los envases de productos eróticos a la venta simulaban el de medicamentos genéricos ¹⁷³, con los mismos colores: la caja azul y las franjas amarillas y rojas. Los productos están camuflados a simple vista.

¹⁷² La Baixada Fluminense es una región metropolitana del estado de Río de Janeiro, compuesta por trece municipios: Guapimirim, Magé, Duque de Caxias, Nova Iguaçu, São João de Meriti, Nilópolis, Belford Roxo, Mesquita, Queimados, Japeri, Paracambi, Seropédica e Itaguaí.

¹⁷³ Un medicamento genérico es un medicamento que tiene el mismo principio activo, forma farmacéutica, dosis e indicación farmacológica que el medicamento de marca original. El envase se distingue por la letra G mayúscula, junto con la diferencia de precio, su bajo coste, en comparación con el medicamento de marca.

El ambiente cuenta con aire acondicionado, una estructura modesta para cumplir su propósito y, además de ofrecer los servicios contratados, ofrece sociabilidad, forja relaciones, comparte conocimientos y afecto, y brinda oportunidades para hablar y escuchar. Los clientes invariablemente reportan eventos diarios, expectativas y preocupaciones: el rendimiento escolar de sus hijos, los altos precios de los alimentos básicos — «*El café se está agotando* », se queja un cliente; las perspectivas políticas nacionales, «*un blanco constante de oraciones*» , exclama otro; de igual manera, temas íntimos y emocionales conforman el repertorio temático de las conversaciones.

En la urbanización donde se ubica el salón, hay una gran cantidad de iglesias evangélicas de diversas denominaciones y tamaños. Templos con capacidad para 200 personas o más y pequeñas iglesias en hogares, conocidos como "puntos de predicación". También hay una cantidad considerable de templos de religiones de origen africano, algo que no se observa, por ejemplo, en barrios más urbanizados o céntricos de la ciudad.

Al preguntarle sobre los productos eróticos en exhibición, el gerente dijo que se trataba de un producto nuevo, una expansión del negocio para atender a los clientes. La pregunta generó expectación. Tras la declaración, se desató la euforia entre los presentes. Muchas risas. Era sábado por la tarde, dos clientes estaban siendo atendidos y otros dos esperaban. El gerente, al notar el interés y entusiasmo de los clientes, les permitió acceder a los productos en el estante. Se produjeron muchas risas. El gerente se dirigió al mostrador y mostró más productos: lencería sensual, disfraces. Los clientes se sintieron libres de comentar sus experiencias tras comprar un producto en particular. Todos rieron.

La conversación deriva hacia compartir las intimidades más profundas. Al preguntar si las parejas, esposos o novios compran dispositivos similares, se escucha una respuesta negativa unánime.

Dada la diversidad de productos eróticos en relación al segmento de mercado que atiende un salón de belleza, la gerente basa su explicación en el escenario económico posterior a la pandemia y la necesidad de crear alternativas para obtener ganancias económicas: “*¡Soy empresaria!*”, enfatiza.

Al preguntarles sobre su religión ¹⁷⁴, muchos de los presentes se declararon evangélicos, mientras que algunos dijeron estar "distanciados" —sin participación activa en una comunidad cristiana— y dos de los entrevistados se declararon católicos. Muy cerca del salón, hay una gran iglesia católica donde se celebran misas ocasionalmente en días festivos; la institución no funciona de forma rutinaria.

En cuanto al consumo de parafernalia sexual vendida en el lugar, se observó un mayor interés en el aceite de masaje. Al preguntar sobre el uso de vibradores y tapones anales, y si se usaban para la masturbación individual, las respuestas fueron evasivas. Quienes afirmaron poseer vibradores o tapones anales, indicaron que los usaban en relaciones sexuales con su pareja/novio/marido.

Al preguntar si las mujeres tienen libertad sexual, las respuestas fueron positivas, con algunos rotundos “*¡Claro que sí!*”. Sin embargo, en comparación con los hombres, se observó un cambio de percepción, reconsideraciones sobre comportamientos que eran criticados pero permitidos, incluso reforzados para los hombres, pero condenables si eran realizados por mujeres. El debate giró en torno a la moral, la reputación y el lugar

¹⁷⁴ La pregunta era: ¿Cuál es su religión? Las respuestas variaron entre: "Soy creyente" y "Soy evangélico". Cuatro de los entrevistados dijeron pertenecer a la Iglesia Asamblea Evangélica de Dios. En esa localidad, hay muchas iglesias de esta denominación, así como iglesias neopentecostales con diversos nombres. Quizás por esta razón, los asistentes mencionan al pastor o al referente en lugar del nombre de la institución.

de la "mujer sabia", como se describe en los Proverbios de Salomón. El discurso cristiano surgió para estandarizar el comportamiento deseado.

El cristianismo es la religión del rechazo del placer que ha generado una doble moralidad para hombres y mujeres (LAGE, 2020). Según Lana Lage, en una conferencia en el canal Scriptorium, es a partir de San Agustín que la construcción del pensamiento misógino se basa en la internalización, la concepción de las mujeres como siempre culpables y una amenaza para la continencia sexual de los hombres, con el matrimonio como remedio para la lujuria, así como en la comprensión de la sexualidad masculina como algo imparable (LAGE, 2020).

Según la autora mencionada, la modestia busca controlar la sexualidad femenina. Una mujer honesta es aquella que se comporta de acuerdo con los estándares morales requeridos. La honestidad de las mujeres se analiza a través de su comportamiento sexual. La expresión "mujer honesta" refleja un constructo sociocultural profundamente arraigado en la historia del patriarcado y la moral sexual. El concepto de honestidad, aplicado a hombres y mujeres, revela una disparidad significativa en sus connotaciones.

Aprovechando el giro inesperado de la conversación, que comenzó con la mención del discurso religioso, surgió otra pregunta: ¿el uso de productos eróticos entra en conflicto con la espiritualidad? Otra respuesta unánime fue negativa. El gerente del salón continuó diciendo que las mujeres casadas que buscan estos aditivos están cuidando su relación de pareja. Los clientes y empleados asintieron, y el gerente concluyó: *"¡Así que es de Dios!"*.

Este artículo destaca el cambio en el comportamiento de los encuestados durante la investigación. Tras ser contactados, informados del objetivo de la investigación y las condiciones de anonimato, aceptaron participar sin reservas. Al ser informados de que serían entrevistados y que sus contribuciones formarían parte de un artículo académico,

el interés aumentó y la concesión de una entrevista adquirió prestigio. Sin embargo, algunos comportamientos fueron modelados, menos espontáneos que los mostrados al principio, y desde entonces uno de los empleados fue reemplazado. El silencio inicial tras mi llegada fue recurrente, interrumpido por preguntas sobre "mi trabajo universitario", su recepción, si había alguna forma de identificar a los participantes, cuál era la impresión de los profesores sobre las contribuciones y si hubo algún comentario crítico.

De igual manera, se observó un cambio de comportamiento en los clientes que participaron en la investigación. Los clientes se mostraron retraídos o reticentes durante la entrevista cuando se les preguntó objetivamente sobre el tema; por ejemplo, si se les preguntaba sobre el uso del vibrador, si lo usaban con frecuencia o si era más o menos placentero que el sexo con su pareja/novio, las respuestas eran evasivas. La misma pregunta se respondía con calma si, al hacerla, me atendía una de las manicuristas; las aportaciones eran ricas en detalles. La mayoría de los encuestados afirmó haber usado vibradores u otros dispositivos durante las relaciones sexuales con sus parejas y respondió negativamente sobre la masturbación con juguetes sexuales o simplemente ignoró la pregunta.

El gerente muestra la nueva instalación en el modesto espacio del establecimiento, un perchero donde se pueden ver camiones de encaje, llenos de recortes para exponer el cuerpo, lencería sensual y disfraces de enfermera y dominatrix, solo unas pocas prendas de cada tipo. Los disfraces están en cantidades más pequeñas. Y los colores tanto de la lencería como de los demás artículos son mayoritariamente blanco o negro, con algunas piezas en rosa. Una de las clientas, examinando los productos, se pone uno de los camiones de encaje transparente con un escote profundo delante de su cuerpo, sonríe y pregunta: "*¿dónde está el rojo?*". Las mujeres presentes en el salón elogian la belleza

del camisón y de la chica que lo luce. El gerente responde a la pregunta diciendo que el rojo no tiene clase, *"no es para mujeres serias"*.

Teniendo en cuenta que, dentro de la visión cristiana, el color rojo se relaciona con el pecado, mientras que el color blanco simboliza la pureza y la santidad, tal y como se expresa en el texto del profeta Isaías: «Aunque sus pecados sean rojos como la grana, serán blancos como la nieve»; y también en el texto bíblico del Apocalipsis, capítulo tercero, «unos pocos que no hayan manchado sus vestiduras, y conmigo andarán de blanco; porque son dignos de ello», se puede deducir que la preferencia cromática de los artículos que se venden en el establecimiento responde a una cierta lógica

“¡Así es de Dios!” (?) – Perspectiva sobre la construcción de este imaginario

La investigación busca analizar cómo las mujeres evangélicas interpretan y negocian códigos de conducta relacionados con la sexualidad y el pudor, con el objetivo de comprender las implicaciones de las creencias religiosas y las normas sociales en sus vidas y decisiones, así como si la experiencia sexual puede afectar la religiosidad. Según Schussler-Fiorenza (2005), la Biblia es un entorno donde el género se construye a través de discursos. Esto permite al lector tener una comprensión única, donde se combinan la construcción de significado y la adhesión a principios.

Para los clientes y empleados del salón de belleza, cultivar y mantener el interés sexual de sus parejas responde tanto a la necesidad de fortalecer su relación conyugal como a la estructura, impidiendo, según sus propios relatos, que sus parejas "busquen fuera lo que no tienen en casa", lo que aludía a una implicación fuera de la relación. La inserción del discurso religioso surge para indicar esta conducta.

Para la teóloga feminista Elisabeth Schüssler Fiorenza (2005), la estructura patriarcal precede a cada hombre y a cada mujer. Dado que todo significado se constituye en el

lenguaje y que los sistemas discursivos de significado nos preceden, nuestra subjetividad —la percepción de quiénes somos y cómo nos relacionamos con el mundo— no es una esencia única, sino un producto de nuestra sociedad, cultura y religión. En consecuencia, el sujeto es siempre el escenario de discursos contradictorios. Se establece una disputa, y el locus de esta lucha por el poder es la subjetividad del individuo, una lucha en la que el individuo es el protagonista activo, pero no el protagonista supremo. En esta comprensión, la literatura bíblica, como cualquier otra literatura, se convierte en un espacio discursivo específico en el que el género como significado "natural" se construye para proporcionar al lector una posición subjetiva específica que promueve significado, placer y valores específicos.

El citado teólogo señala el establecimiento de relaciones asimétricas de género como un proyecto estructurado desde la democracia griega por sus subdivisiones, destacando textos bíblicos, imbuidos de esa filosofía, como articuladores y formadores de categorías, como en la primera epístola de Pedro, capítulo 3.1-6, donde se instruye a las esposas a subordinarse a sus maridos no cristianos:

“Asimismo vosotras, esposas, estad sujetas a vuestros maridos; de modo que, si algunos de ellos no creen a la palabra, sean ganados sin palabra alguna por la conducta de sus esposas, al observar vuestra conducta casta y respetuosa.” (1 Pedro 3:1,2)

La expectativa de un comportamiento razonable y dócil siempre está respaldada por el dispositivo religioso y su aspecto regulador, que elige comportamientos para las mujeres bajo control marital y/o social.

Sin embargo, la declaración de la gerente del salón de belleza: "*¡Soy empresaria!*", indica la influencia del capitalismo en una economía moral, combinada con la

ambivalencia de la posición femenina. Según Weber (2004), la ética protestante proporciona una moralidad que apoya el desarrollo del capitalismo, incluida la adquisición de riqueza, la economía de escala y la inversión en negocios. La gerente del salón identifica el perfil y las necesidades de su público, presenta un universo de consumidores y facilita el acceso ofreciendo productos de forma discreta y en un espacio insospechado que protege la identidad de quienes los consumen, contradiciendo suposiciones y obteniendo su consentimiento.

En el artículo "Entre pecados y mercados: género, religión y prácticas pedagógicas en el consumo de artículos eróticos", Lorena Mochel (2018) analiza cómo las representaciones, las normas de género y la religión influyen en la comprensión y el manejo del consumo de productos eróticos, lo cual puede considerarse tanto un acto de transgresión como una forma de empoderamiento, reflejando las tensiones entre los valores religiosos y las necesidades personales de las mujeres. El artículo también analiza cómo las prácticas pedagógicas pueden ayudar a desmitificar los tabúes en torno a la sexualidad, dimensionando los enredos que la involucran desde esta perspectiva. Para Blanchetti (2018), en la medida en que el cristianismo puede confinar a las mujeres a los ideales marianos de virtud, marcando la distancia con la autonomía sexual, las religiones afrobrasileñas pueden ofrecer una aproximación al no concebir la separación entre lo sagrado y lo profano.

Gregori (2004), al describir una tienda de sexo lésbico que pretendía cubrir no un segmento específico, sino a todos los consumidores interesados, dice que "para lograr este objetivo, los productos se presentan con el pragmatismo de un prospecto". Esta perspicacia se puede observar en el empaque de los productos vendidos en el salón de belleza, ya que algunos estaban empacados en cajas como cajas de medicamentos, excepto por la nomenclatura que a veces hacía referencia a su uso; uno de ellos se

llamaba "Napepex ¹⁷⁵", una referencia al lugar de uso, los genitales femeninos. En otras palabras, la popularización del término "sextoy" para productos eróticos elimina parte de la atmósfera transgresora y agrega juego (¿por qué y para qué?), así como ciertas formas y colores de la parafernalia. Produciendo una imagen positiva y una estética "políticamente correcta".

En "El romance del patriarcado: ideología, subjetividad y teoría cultural feminista posmoderna", Teresa L. Ebert (1988) desarrolla un modelo de interpretación crítica para la lectura de la literatura romántica, que juega con los deseos de los lectores.

Ebert (1988) describe las estructuras de dominación como las que organizan y dividen todas las prácticas y significados culturales relacionados con el género, otorgando a un sexo mayor privilegio que al otro y permitiendo a los hombres controlar la sexualidad, la fertilidad y el trabajo de las mujeres. Las estructuras específicas del patriarcado, aunque aparentemente universales, están históricamente determinadas porque se configuran en relación con formaciones sociales específicas y sus modos de producción dominantes.

El autor mencionado afirma que el patriarcado mantiene el privilegio masculino, dejando la propiedad, el control de la producción, los salarios y el poder político fuertemente determinados por el género, mientras que la presión del capitalismo está disminuyendo las diferencias entre hombres y mujeres. Y que desarrolla nuevos métodos para asegurar que esto ocurra. ¿Cómo puede el patriarcado mantener y reproducir el dominio de un sexo sobre el otro, considerando estos cambios en los roles y características sociales y económicas de hombres y mujeres? Los textos populares, como las novelas, películas, programas de televisión y dibujos animados producidos en

¹⁷⁵ Los genitales femeninos reciben diversos apodos, pero pepeca es un nombre popular que, al parecer, elimina la connotación sexual y añade un toque lúdico. Napepex, por lo tanto, sería una combinación de la palabra pepeca y un término similar a los utilizados en la publicidad farmacéutica.

masa, son particularmente eficaces en este proceso. Las historias románticas son los textos más eficaces para reproducir las diferencias de género, ya que proporcionan un contexto significativo para el funcionamiento de las ideologías patriarcales.

Las subjetividades son posiciones de inteligibilidad: los modos de conocimiento necesarios para la reproducción de los arreglos sociales existentes; en otras palabras, la división patriarcal de lo “real” en términos de género (EBERT, 1988).

En palabras de Lacan, la pareja en la relación sexual se convierte en la causa del deseo. Desde las relaciones sexuales genitales, ya sean materializadas en la narrativa o desplazadas metonímicamente a un beso, la insoportable ausencia del sujeto dividido se disfraza ideológicamente en el deseo de la heroína por el héroe. Además, el héroe, como representante del falo y del poder patriarcal, instiga y controla el deseo de la heroína, obligándola a reconocer su diferencia y a ocupar su lugar en oposición a su subjetividad: en el lugar no masculino de la otra mujer. La unidad sexual complementaria del héroe y la heroína oculta y reproduce la oposición de género al reificar los genitales como lugar de realización y marca de las diferencias fisiológicas naturalizadas e inmutables. El hombre, por ejemplo, se representa como duro, mientras que la mujer es blanda; él es fuerte, ella es débil. (EBERT, 1988, p. 40, versión del traductor)

El autor describe cómo se organizan las estructuras narrativas de las novelas para inscribir un orden social que reproduce un ordenamiento simbólico y designa roles:

“Ya sea que el héroe sea dominante y se oponga al trabajo, la independencia y la asertividad de la heroína, o que sea tolerante,

sensible y apoye sus rasgos y actividades altamente marcados por el género, en algún punto de la historia afirma su “masculinidad total” —su poder como representante del falo— e impone el imperativo patriarcal del deseo a la heroína que finalmente se somete a él, como la heroína feminista de *Public Affair*, por ejemplo, que ahora “solo quería complacerlo con su cuerpo, ser toda la mujer que alguna vez necesitaría”. Con la mera presencia, contacto o beso del héroe, el género de la heroína queda dominado por la masculinidad representada por su cuerpo, y la heroína, anteriormente independiente, se sitúa firmemente en el lugar de lo no masculino y se representa como débil, vulnerable y débil, como la otra mujer naturalizada que su cuerpo señala. Así, la ideología opera tanto en las novelas de género como en las infantiles para naturalizar la oposición de género de los significantes masculinidad y feminidad como rasgos fisiológicos innatos arraigados en las diferencias genitales. (EBERT, 1988, págs. 42-43, versión del traductor)

En el extracto anterior, el autor parece describir la trilogía erótica "Cincuenta sombras de Grey"¹⁷⁶ de E.L. James, un éxito de la década de 2010 que posteriormente se convirtió en una trilogía cinematográfica. En ella, el protagonista, un joven universitario, se enamora de un millonario tras entrevistarle para el periódico universitario. Un hombre descrito como antisocial, debido a traumas pasados y a sus peculiares gustos relacionados con prácticas sexuales consideradas inusuales.

Al principio, el comportamiento de la protagonista obstaculiza la relación romántica; luego, entran en juego negociaciones sobre las que la protagonista no tiene control; son imposiciones encubiertas que delimitan posiciones de poder y roles de género. El

¹⁷⁶ Título original: Cincuenta sombras de Grey.

contenido continúa alternando entre la falsa autonomía de la protagonista en las decisiones sobre su futuro profesional, en todo lo relacionado con el millonario que persigue a "la última estudiante universitaria virgen", y las descripciones de escenas de sexo apasionado. Quizás sea mérito de la novela la profusión de discurso sexual (FOUCAULT, 1999) en círculos sociales, encuestas de revistas y blogs en redes sociales.

Aunque existe controversia sobre la calidad de la narrativa del libro y su guion/adaptación cinematográfica, el éxito del producto se demuestra en la producción de otra película titulada "The Way They Want It ¹⁷⁷", que aborda la sexualidad femenina en la vejez. En esta película, protagonizada por Diane Keaton, Jane Fonda y Andy García, mujeres mayores que se reunieron para leer y debatir libros colectivamente deciden leer "Cincuenta sombras de Grey" y, a partir de ahí, replantear su autonomía y sexualidad.

Cabe recordar que la trilogía Cincuenta Sombras se construyó a partir de la lectura de la saga Crepúsculo ¹⁷⁸. El autor de la trilogía escribió historias paralelas para los personajes en un *foro de fanfiction*. El objetivo es delimitar cómo estas estructuras ideológicas se internalizan, se repiten y se refuerzan, independientemente de si su modo de presentación y comunicación se renueva o no.

Gayle Rubin (1993) realiza una crítica fundamental en "Trata de mujeres: Notas sobre la economía política del sexo", texto que realiza un análisis interseccional de las obras de Freud, Marx y Lévi-Strauss para destacar el fenómeno arraigado en la estructura socioeconómica de la sociedad, enfatizando, en este último, la condición objetivada de la mujer. La autora articula la teoría freudiana para explicar la construcción social de la heterosexualidad, que refuerza la idea de que las mujeres son objetos de deseo para los

¹⁷⁷ Título original de la película: Book Club, estrenada en junio de 2018.

¹⁷⁸ Título original de la obra literaria: Crepúsculo, estrenada en 2005.

hombres, con la teoría marxista para explicar la explotación económica. Finalmente, la autora utiliza la teoría antropológica de Lévi-Strauss para argumentar que la explotación de las mujeres es un fenómeno cultural y simbólico. Desde la perspectiva de Rubin, lo que se está formateando es una “teoría de la opresión de las mujeres” (RUBIN, 1993, p. 7).

Aunque las mujeres evangélicas están históricamente asociadas con valores morales conservadores y comportamientos tradicionales, sus subjetividades no son monolíticas y pueden incluir deseos sexuales, fantasías y prácticas que contradicen las normas impuestas por la comunidad.

En este sentido, puede existir una relativa aprehensión de los ideales feministas, en relación con la autonomía combinada con la adopción de estrategias y la adaptación de los valores tradicionales, lo que permite una mayor flexibilidad, a la vez que preserva los valores religiosos, impidiendo la ruptura de alternativas más allá de lo convencional. Su agencia sexual puede verse como una forma de redefinir su conducta, permitiéndoles construir subjetividades en la negociación.

Consideraciones finales

Esta investigación investigó la posible desconexión entre las normas religiosas y la realidad vivida, haciendo hincapié en el control cristiano sobre el placer y las pedagogías sexuales que moldean el comportamiento femenino. El objetivo era comprender cómo estas normas afectan las decisiones y la experiencia de la sexualidad.

La ética cristiana, a menudo evocada a través del discurso religioso, como el proverbio salomónico de la “mujer sabia”, la que construye su hogar, o la “mujer virtuosa”, como

tipo ideal, destaca la presión sobre las mujeres para ajustarse a ciertos estándares de comportamiento, produciendo una duplicidad moral relacionada con la construcción de roles sociales de género.

En el contexto evangélico, el concepto de autonomía femenina destaca, ya que sus decisiones y prácticas pueden verse limitadas por principios religiosos y doctrinales. Investigar cómo las mujeres negocian y resisten las expectativas y limitaciones impuestas a la sexualidad contribuye a comprender las dinámicas de poder y control de género. Es importante analizar cómo los códigos de conducta y los valores religiosos influyen en las actitudes y comportamientos sexuales femeninos, así como cómo estos códigos se reproducen o se subvierten en sus prácticas cotidianas.

El entrelazamiento de cultura, religión, sexualidad y género produce diversos impactos en las percepciones, la construcción de discursos y las agencias, especialmente en comunidades morales donde los comportamientos siguen demarcaciones claras y son constantemente reforzados o reprimidos. La investigación revela que la adquisición de parafernalia erótica por parte de las clientas de salones de belleza, si bien puede indicar libertad sexual y autonomía sobre sus cuerpos y deseos, por otro lado, indica signos de sumisión y control en su uso. Sin embargo, la relación entre sumisión y agencia a veces se muestra no como contrapuesta, sino concomitante, confiriéndoles diversos afectos y efectos desde un marco distinto.

Referencias bibliográficas

- BLANCHETTI, Thaddeus. **“Pomba Gira keeps an eye on us”**: The presence of the Orixá in Rio de Janeiro Brothels. NUPEM/UFRJ. 2018.
- BÍBLIA. “Proverbios”. In: **Bíblia Sagrada**. NTLH. São Paulo. Sociedade Bíblica do Brasil, 2009.

_____. “Primeira Epístola de Pedro”. In: **Bíblia Sagrada**. NTLH. São Paulo. Sociedade Bíblica do Brasil, 2009.

EBERT, Teresa L. **The Romance of Patriarchy**: Ideology, Subjectivity, and Postmodern Feminist Cultural Theory. University Minnesota Press. Cultural Critique, No. 10, Popular Narrative, Popular Images, 1988, pp. 19-57.

FIORENZA, Elisabeth Schussler. Justa, constructing common ground. In: **But She Said - feminist practices of biblical interpretation**. Beacon Press Books, Boston – Massachussets. 2005

GREGORI, Maria Filomena. Prazer e perigo: notas sobre feminismo, sex-shops e S/M. **Cadernos do Instituto Catalão de Antropologia**. No. 4, <https://raco.cat/index.php/QuadernseICA/article/view/51432>. 2004

MOCHEL, Lorena. Entre pecados e mercados: gênero, religião e práticas pedagógicas no consumo de artigos eróticos. In: RANGEL, Everton; FERNANDES, Camila; LIMA, Fátima (org.). **(Des)Prazer da Norma**. p. 183-205. Rio de Janeiro (RJ): Papéis Selvagens, 2018.

RUBIN, Gayle. “Tráfico de mulheres: notas sobre a economia política do sexo”, **Edição SOS Corpo**. Recife, 1993.

SCRIPTORIUM – IHT - UFF, “**Sempre Culpada – O imaginário cristão sobre a sexualidade feminina**”. 2020. Disponível em: <https://youtu.be/BP8NYAgmvWw>. (25/03/2022).

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo. Companhia das letras, 2004.

A política do silêncio e o poder pastoral: uma análise discursiva em grupos de família no whatsapp durante as eleições brasileiras de 2018 e 2022

Adrienny Carolina Ramos Souza

Alice Vitória Leal Lima

Breno Rodrigo de Oliveira Alencar

Introdução

As eleições presidenciais de 2018 e 2022 no Brasil foram marcadas por uma intensa polarização política, que se refletiu tanto no espaço público quanto nas interações privadas, especialmente em grupos de família no WhatsApp. O presente estudo investiga como essas interações familiares, em um ambiente de redes sociais, resultaram em dinâmicas de poder e silenciamento, impactando as relações pessoais e ideológicas. Os resultados apresentados foram obtidos a partir do projeto de pesquisa “Parentesco, política e redes sociais: um estudo sobre hierarquias e conflitos nas relações familiares em grupos de WhatsApp no contexto das eleições presidenciais de 2018 e 2022”, vinculado ao Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Pará - campus Belém que teve como objeto de pesquisa os chamados “grupos de família do WhatsApp” e suas relações tanto familiares quanto discursivas no contexto das eleições presidenciais de 2018 e 2022.

Percorrendo essa proposta, em trabalhos anteriores, utilizou-se como referência teórica as concepções debatidas por Andrade (2020) e Azevedo (2019) a respeito dos conflitos em “grupos familiares de WhatsApp” no âmbito da eleição majoritária de 2018. Também foi realizada uma análise estatística a partir de banco de dados obtido com a aplicação de formulário por meio da plataforma Google Forms. Com base nesta metodologia, a pesquisa buscou especificamente determinar a motivação e o significado

desses conflitos analisando sua relação com a polarização de ideias e disputas de poder político-ideológico existentes no ciberespaço, descrevendo e comparando conflitos familiares no contexto das eleições, especialmente por meio do aplicativo de mensagens WhatsApp, no que diz respeito à divulgação de conteúdo político e seu impacto nos processos sociais entre parentes.

No primeiro momento foi possível observar, a partir da análise dos dados obtidos, a presença de uma hierarquia entre os membros da família, onde a ideologia política de quem é administrador do grupo serviu como critério para garantir a permanência e/ou exclusão de um parente do grupo de família. Além do exposto, a pesquisa também mostrou que tais conflitos políticos no ambiente digital (online) podem extrapolar para a esfera presencial (offline), tanto no que concerne às disputas de poder e hierarquia política, quanto no que tange às práticas de silenciamento de parentes e/ou familiares pertencentes a esses grupos cibernéticos. Em vista disso, os resultados sugerem que as mídias digitais têm um papel significativo na disseminação de conteúdo político-ideológico com grande impacto nos processos sociais.

Para se dar prosseguimento nos resultados obtidos, buscou-se fazer o uso da metodologia disposta por Orlandi (op. cit) a respeito das noções de “política do silêncio”, que enfatizam a presença de práticas de silenciamento e de censura em grupos sociais. Nesta versão, a metodologia se relaciona a uma pesquisa de natureza qualitativa, baseada na análise discursiva de transcrições de relatos de indivíduos que pertencem a grupos familiares de WhatsApp, tomadas como documentos para análise de dados. Para tanto, buscou-se averiguar, por intermédio do discurso político proferido em grupos de família no WhatsApp, a inter-relação entre a ideologia política dos administradores e suas práticas discursivas de silenciamento para a retirada e/ou permanência dos parentes nesses espaços cibernéticos.

Em vista dessa proposta, declaramos como objetivo principal ampliar os resultados obtidos em pesquisa que estudou a ocorrência de conflitos em “grupos de família” do aplicativo de mensagens WhatsApp no contexto das eleições majoritárias de 2018 e 2022, buscando compreender seus significados sociais e culturais para os sujeitos envolvidos. Dessa maneira, a discussão se norteará em discutir, teoricamente, a inter-relação entre as dinâmicas político-ideológicas que ocorrem na rede social WhatsApp, quando relacionadas às práticas de silenciamento e de censura em discursos políticos; em seguida, identificar as motivações e os efeitos de sentido destes conflitos analisando suas relações não só com a polarização de ideias e disputas de poder político-ideológico, mas também com as condutas que envolvem silenciamentos discursivos presentes no ciberespaço.

Metodologia

A execução deste projeto teve como fundamento metodológico a pesquisa qualitativa de Análise do Discurso, na medida em que nos permitiu ter um controle mais preciso da interferência do pesquisador, o que ajuda a evitar distorções nas conclusões da pesquisa, e proporciona uma compreensão e interpretação mais completa da experiência dos participantes (Goldenberg, 2004). A realização da pesquisa, por sua vez, foi dividida em três etapas.

A primeira e segunda etapa da pesquisa foi baseada na coleta de dados. E para isso, recorreremos a pesquisa bibliográfica que é a reunião de diversos materiais onde o objetivo é compreender e justificar os dados alcançados em revistas, livros, artigos e etc (Lakatos e Marconi, 2003). Então, empregamos a revisão bibliográfica para a análise dos materiais obtidos e a realização de entrevistas estruturadas seguidas de registro em diário de campo. A revisão bibliográfica teve como objeto trabalhos acadêmicos que

ampliem a discussão sobre os conflitos nos “grupos de família do WhatsApp” no contexto das eleições majoritárias de 2018 realizados por Azevedo (op. cit), Andrade (op. cit) e Alencar, Dias e Barbatovci-Oliveira (2023). De posse destes trabalhos, fizemos a leitura sistemática e crítica dos textos com vistas à identificação de enunciados que permitam a compreensão do fenômeno analisado. Em seguida, os textos foram resumidos e passaram por fichamento, seguindo as técnicas apontadas por Lakatos e Marconi (op. cit). Posteriormente, em reuniões semanais de orientação, os referidos textos foram discutidos e problematizados a fim de subsidiar a elaboração de relatórios que virão a ser utilizados na redação de trabalhos acadêmicos, como resenhas, textos em site e redes sociais, artigos e comunicações em eventos científicos.

Foram realizadas 5 (cinco) entrevistas semiestruturadas com participantes de “grupos de família” do WhatsApp previamente selecionados a partir do Questionário “Parentesco, política e redes sociais: As relações familiares em grupos de WhatsApp no contexto das eleições presidenciais de 2018 e 2022” em que manifestaram disposição em serem entrevistados. O número de grupos familiares coletados para análise também é 5 (cinco), visto que os interlocutores da pesquisa prestaram depoimentos a respeito dos grupos que faziam parte. O perfil político-ideológico dos entrevistados expulsos dos grupos familiares era majoritariamente de esquerda. No que se relaciona ao parentesco, os administradores desses grupos se enquadram, em grande parcela, como “tios” dos parentes retirados dos grupos de família.

Apoiada nas recomendações de Poupart (2010), as entrevistas foram realizadas de 3 de outubro a 21 de novembro de 2023, no Instituto Federal do Pará, campus Belém. Estas entrevistas foram subsidiadas pelo registro em diário de campo, técnica utilizada por cientistas sociais com o objetivo de relacionar os eventos observados ou compartilhados a fim de acumular materiais para analisar as práticas, os discursos e as posições dos

entrevistados, situando-os em seus respectivos contextos sociais (Weber, 2009, p. 158).

A seleção dos grupos e dos interlocutores que participaram destas entrevistas, por sua vez, levou em conta direitos e responsabilidades dos entrevistados previstos no código de ética da Associação Brasileira de Antropologia (ABA, 2012).

A terceira etapa da pesquisa foi destinada à análise das entrevistas. Seguindo as orientações de Marconi e Lakatos (op. cit) para a elaboração de fichamentos, que auxiliam o pesquisador a organizar o material, as entrevistas foram transcritas utilizando inteligência artificial de reconhecimento de fala que converteu os registros de áudio em formato textual. A utilização da inteligência artificial foi uma alternativa adotada para aumentar a produtividade e otimizar o tempo de pesquisa. No entanto, o pleno uso da mesma estava diretamente ligado à qualidade sonora dos dados coletados nas entrevistas, e os resultados apresentavam deficiências em aspectos buscados em pesquisas qualitativas. Por isso, foi necessária uma revisão completa dos conteúdos textuais gerados a partir dos áudios das entrevistas, uma vez que o foco da pesquisa era qualitativo, em conformidade com as ideias de Minayo (2009). Esse objetivo só poderia ser alcançado por meio da prática de transcrição desnaturalista, como destacado por Azevedo (op. cit): "A transcrição naturalista consiste na transcrição minuciosa do que é dito, exatamente como é dito, e preconiza a preservação dos diferentes elementos da entrevista para além do conteúdo verbal, como a linguagem não verbal, aspectos contextuais e a interação entre o entrevistador e o entrevistado (ou terceiros envolvidos)". Os aspectos não verbais, não identificados pela inteligência artificial, mas relevantes para a pesquisa, foram adicionados pelo pesquisador para tornar o material final mais completo e consistente. Além disso, o Google Docs foi utilizado para auxiliar na organização e edição das transcrições geradas. Após a transcrição, as informações foram compiladas e agregadas em um repositório centralizado no Google Drive, que

serviu de suporte para o banco de dados. O objetivo desse procedimento foi centralizar e estruturar de forma sistemática os dados transcritos, possibilitando sua análise e interpretação posterior.

A análise das entrevistas também foi submetida à Análise do Discurso proposta por Orlandi (op. cit) a respeito das noções de “política do silêncio”, que enfatizam a presença de práticas de silenciamento e de censura em grupos sociais.

Vejamos, no quadro a seguir, os principais trechos das transcrições coletadas para análise de dados que visam mostrar, a partir da Análise de Discurso de linha francesa (Orlandi, 2012), as passagens de silenciamento discursivo existentes nos grupos de família, quando relacionadas às eleições presidenciais de 2018 e 2022.

Quadro 1 - Transcrições dos relatos de silenciamento discursivo

Entrevistado	Trecho	Discurso/Texto
E1	01	E com relação a 2018 e 2022, eu sinto que nós tivemos muitos conflitos em 2018 e em 2022 a gente não teve tanto conflito, porque a gente evitou falar sobre , justamente pelas discussões que ocorreram em 2018.
E2	02	Até que teve um dia em que eu mandei os links e afins das notícias sobre, e a minha tia que já vinha divulgando coisas sobre ele [bolsonaro] há muito tempo atrás, ela começou a me dar lição de moral falando que o grupo da família não era para ficar falando sobre isso, sendo que anteriormente ela já tinha falado sobre isso... E aí eu saí do grupo... Inclusive foi um dos fatores que fizeram que eu não voltasse para os grupos.
E3	03	Eu e a minha tia, nós éramos minorias, com ideologias de esquerda , a gente preferia ficar no nosso canto. Não porque a gente não teve certeza do que a gente

		ia falar ou a gente pensava que estava errado e tal, mas justamente porque a gente tinha na nossa cabeça que era uma guerra em vão , de ficar discutindo com praticamente toda a família.
E4	04	O WhatsApp com certeza impulsionou esses conflitos , justamente por ter essa facilidade de ficar compartilhando informações, independente dos lados, enfim. Mas todo dia era alguma coisa vinculada a um político específico ou alguma fala errada.

Fonte: Produto da pesquisa.

Nos trechos supracitados, encontramos os dois tipos de silenciamento estudados por Orlandi (op. cit) quando apresenta as noções teóricas sobre “política do silêncio” existente em grupos sociais. Em vista desse viés, de acordo com a pensadora, a relação com as múltiplas formas discursivas nos mostram que não há coincidência entre “a ordem do discurso e a ordem das coisas”, visto que uma mesma materialidade discursiva pode propiciar diferentes efeitos de sentido para os sujeitos (Orlandi, op. cit). Dessa forma, os relatos dos entrevistados, de modo geral, sugerem uma dominação discursiva nos grupos de família, posto que os locutores que se identificavam com a ideologia de direita podiam construir uma atmosfera inter-relacional que abarcasse dinâmicas hierárquicas de poder e de dominação discursiva. Dessa forma, nos dizeres de Orlandi:

O mecanismo de silenciamento (política do silêncio) é um processo de contenção dos sentidos e de asfixia do sujeito porque é um modo de não permitir que o sujeito circule pelas diferentes formações discursivas, pelo seu jogo. Com o apagamento de sentidos, há zonas de sentido e, logo, posições do sujeito que ele não pode ocupar, que lhe são interditadas. (Orlandi, op. cit).

Em suma, faz-se importante deixarmos esclarecido que essas dinâmicas de poder estão, em grande maioria, no âmbito do simbólico, haja vista que as inter-relações político-ideológicas são interpeladas no espaço cibernético (grupos de WhatsApp) a partir de uma materialidade histórica e cultural. Em decorrência dessa instância arbitrária que é atravessada pela linguagem, o receptor (entrevistados do quadro 1) tende a “não perceber” com clareza os dois tipos de silenciamento mobilizados nos grupos, como o silêncio constitutivo e o silêncio local.

Entretanto, após os resultados serem analisados neste projeto, percebeu-se a existência de procedimentos de poder endereçados aos discursos políticos que não foram sustentados pelas concepções epistemológicas defendidas por Orlandi (op. cit). Com isso, percebemos a proeminência de acrescentar mais um aporte teórico no arcabouço desta pesquisa a fim de continuarmos nossas investigações discursivas, a saber: o conceito de poder pastoral para Michel Foucault (Foucault, op. cit) e sua relação com os dados do corpus que divergem das análises realizadas por Orlandi (op. cit). De acordo com Foucault (1995), o poder pastoral pode ser compreendido:

Ao se instituir como Igreja, o cristianismo deu condições de possibilidade para jogos de transferência de poder: a partir daí, certos indivíduos podem encarregar-se de servir aos demais como pastores, não como educadores, reis ou profetas. Assim, temos: a) o poder pastoral tem por finalidade garantir a salvação da ovelha na vida após a morte; b) o pastor não serve somente para comandar, mas também deve estar pronto para se sacrificar pelo rebanho; c) é um poder que cuida da vida particular de cada indivíduo, não apenas do coletivo; d) para que o poder pastoral possa ser operado com eficiência, é

necessário que se conheça a mente e os segredos dos homens, para então explorar suas almas. O pastorado ocasiona um saber da consciência e a habilidade de regular o pensamento dos homens para melhor governá-los.

Para tanto, vejamos no quadro abaixo as transcrições coletadas que fazem referência às formas discursivas de poder pastoral.

Quadro 2 - Transcrições dos relatos de formas discursivas de poder pastoral

Entrevistado	Trecho	Discurso/Trecho
E5	05	Porque o meu tio, que é pastor, meu tio mais velho, ele tinha uma liderança assim na família . Tanto que algumas decisões que as minhas tias tomavam, elas conversavam com seus maridos, mas a última palavra quem dava era ele. E a minha relação com ele, antes mesmo desse contexto político, já era um pouco difícil, porque eu temia ele. Como ele é muito religioso, muito fanático. Então, tudo ele reprovava, jogava para um lado meio pecaminoso, que eu já não gostava. Ele, inclusive, era o principal difundidor de fake news no grupo. As principais brigas que nós tivemos no grupo foi entre eu, ele e a minha irmã. E sempre colocando religião no meio, tirado versículos isolados da Bíblia para dizer que o Bolsonaro era escolhido. Que já era uma profecia e tudo mais. E após a exclusão do grupo, ele foi o principal difundidor. Ele mandava individualmente. Mesmo a gente cortando os laços. E sempre assim, mandava fake news, mandava memes. E em seguida, mandava um versículo bíblico tentando me evangelizar. E querendo me fazer perceber que eu estava do lado errado.
E5	06	Eles não aceitam. Isso já foi dito. Não vou frequentar a tua casa. Já falaram para a mamãe, porque as tuas filhas são um péssimo exemplo para os meus

		filhos. Eu não frequento a casa de pessoas que votaram no Lula. Eu não frequento a casa de sobrinha que não me respeita, que debate comigo. E isso foi o meu tio que falou.
E5	07	E os outros, eu percebo que tem uma influência desse meu tio mais velho. Ele influencia os demais. Porque os demais ficam pensando assim. Eu imagino isso. Também não vou lá. Cláudio vai ficar chateado. Então prefiro evitar. Porque eles não foram mais. E já falaram que não vão frequentar a nossa casa.

A política do silêncio

Desse modo, nos quadros a seguir, iremos compreender com mais clareza onde estão as passagens discursivas retiradas do corpus que sugerem uma manifestação indiciária de silenciamento.

Analisemos os excertos abaixo.

Trecho 1 - Trechos das transcrições coletadas.

Análise do Discurso do E1
E com relação a 2018 e 2022, eu sinto que nós tivemos muitos conflitos em 2018 e em 2022 a gente não teve tanto conflito, porque a gente evitou falar sobre , justamente pelas discussões que ocorreram em 2018.

Fonte: Produto da pesquisa.

Ao observarmos o discurso do E1, identificamos que no ano de 2018 houve, como se infere no relato exposto pelo membro do grupo de família, um aumento dos conflitos familiares nos grupos, na medida em que entendemos que nesse ano os posicionamentos

da aparentada foram publicamente endereçados à ideologia de esquerda. Por outro lado, no ano de 2022, não houve tantos conflitos nos grupos de família, posto que os parentes pertencentes à vertente de esquerda não se pronunciaram a respeito das eleições de maneira deflagrada. Isto é, como consta no trecho 1, a respondente "evitava de falar sobre a temática" a fim de sanar possíveis transtornos relacionados aos seus argumentos (posicionamentos) políticos.

Percorrendo essa ocorrência de maneira mais aprofundada, o silenciamento local (Orlandi, op. cit) ocorre justamente com a ausência de permissão da aparentada em falar sobre o seu posicionamento a respeito das eleições, na medida em que entendemos que se houvesse uma manifestação autêntica por parte dela, poderíamos inferir que a mesma receberia uma advertência por comentar sobre o assunto e/ou seria removida do grupo de família.

Desse modo, averiguamos um modo de existência do silêncio local no enunciado quando analisamos que a tentativa de “escolha” do indivíduo de evitar falar sobre a temática, de maneira consciente ou não – representa justamente o perfil autoritário dos administradores do grupo. Assim, o silenciamento local torna-se minucioso a partir do momento que o membro do grupo de família tende a ter a falsa percepção de “controle” acerca do seu silenciamento.

Trecho 2 - Trecho das transcrições coletadas.

Análise do Discurso do E2
Até que teve um dia em que eu mandei os links e afins das notícias sobre, e a minha tia que já vinha divulgando coisas sobre ele [Bolsonaro] há muito tempo atrás, ela começou a me dar lição de moral falando que o grupo da família não era para ficar falando sobre isso, sendo que anteriormente ela já

tinha falado sobre isso... E aí eu saí do grupo... Inclusive foi um dos fatores que fizeram que eu não voltasse para os grupos.

Fonte: Produto da pesquisa.

No que concerne ao discurso do E2, constatamos a presença de um outro modo de silenciar também discutido por Orlandi (op. cit) denominado "silenciamento constitutivo", quando percebemos que a tia pertencente à vertente ideológica de direita interrompe não só o processo reflexivo de expansão dos efeitos de sentido do E2, mas também nega a exposição e criação de outros efeitos de sentido possíveis que estivessem endereçados ao candidato Lula.

Dessa forma, percebemos que o objeto discursivo “candidato Lula” não só se torna um problema para se comentar nos grupos de família, mas também as demais possibilidades de pensamento que as notícias relacionadas a ele podem proporcionar nos outros integrantes da família. Em outras palavras, os efeitos de sentido mobilizados pelo discurso político-ideológico estão, neste caso, no controle total do administrador do grupo, provocando, assim, um único modo permitido de pensar nesse grupo de família. A problemática está direcionada ao fato da interdição de efeitos de sentido se fazer presente num grupo que deveria ser dialógico, embora o que se percebe é uma censura velada que somente é percebida por intermédio de uma análise discursiva da linguagem. Vejamos mais trechos para análise.

Trecho 3 - Trechos das transcrições coletadas.

Análise do Discurso do E3
Eu e a minha tia, nós éramos minorias, com ideologias de esquerda , a gente preferia ficar no nosso canto. Não porque a gente não teve certeza do que a gente ia falar ou a gente pensava que estava errado

e tal, mas justamente porque a gente tinha na nossa cabeça que **era uma guerra em vão**, de ficar discutindo com praticamente toda a família.

Sobre o discurso do E3, percebemos de modo explícito que os participantes pertencentes à ideologia de esquerda não podiam, a partir de uma análise discursiva, expressar seus posicionamentos nos grupos, visto que seria “uma guerra em vão” que terminaria em discussões e/ou conflitos nesses ciberespaços.

Diante disso, Orlandi (op. cit) deixa bem claro que não há sentido analisar o discurso sem averiguar o seu arcabouço ideológico, isto é, verificar as dinâmicas sociais, econômicas e políticas que estão inscritas no enunciado. Nessa perspectiva, a autora postula “é nesse lugar teórico que aparece a necessidade da ideologia na relação com a produção de sentidos. A ideologia se produz justamente no ponto de encontro da materialidade da língua com a materialidade da história” (p. 20, op. cit).

Desse modo, é especificamente o discurso que se articula esse ponto de encontro entre a materialidade da linguagem e a história. É no discurso enquanto materialidade específica da ideologia que melhor podemos observar essa dinâmica de dominação discursiva.

Trecho 4 - Trechos das transcrições coletadas.

Análise do Discurso do E4
O WhatsApp com certeza impulsionou esses conflitos , justamente por ter essa facilidade de ficar compartilhando informações, independente dos lados [direita ou esquerda], enfim. Mas todo dia era alguma coisa vinculada a um político específico ou alguma fala errada.

Fonte: Produto da pesquisa.

A respeito do discurso do E4, podemos perceber a fluidez discursiva que o aplicativo de mensagens WhatsApp pode proporcionar para determinados grupos sociais, como sujeitos pertencentes a um núcleo familiar, por exemplo. Entretanto, essa fluidez discursiva se torna obsoleta a partir do momento em que há, no interior do discurso propagado pelos membros, uma ordem político-ideológica dominante que mobiliza os efeitos de sentido dos participantes. Ou seja, quando analisamos essa mobilização, entendemos que somente alguns assuntos podem ser debatidos, que apenas alguns memes têm a possibilidade de serem enviados, que só alguns modos de pensar são permitidos e, por conseguinte, que unicamente alguns efeitos de sentido podem ser produzidos a partir dos discursos proferidos.

Dessa maneira, independentemente do E4 não ter a “consciência discursiva” que está sofrendo um tipo de silenciamento, como é averiguado no trecho “independente dos lados” que as notícias e/ou informações expressem aos membros do grupo, conseguimos comprovar que os silenciamentos constitutivos e locais são mobilizados no âmbito do simbólico, do cultural, do discurso, das relações inter-relacionais de ideológico. Assim, o “modo” de manifestação desses emblemas discursivos aparecem justamente quando há conflitos familiares nesses ciberespaços, quando articulados por uma origem político-ideológica.

Os dados analisados demonstraram que não só algum nível de silenciamento disposto por Orlandi (op. cit) se faz presente em parte majoritária dos movimentos discursivos expostos nos quatro primeiros relatos das transcrições, mas também que as principais formas de silenciamento discursivo estão no âmbito do chamado “silêncio local”, posto que a ocultação do objeto discursivo “presidente Lula” se fez presente nos trechos analisados.

Ademais, também houve a tentativa, direta ou indiretamente, da interdição de efeitos de sentido político-ideológico quando direcionados à corrente esquerdista de pensamento. Essa interdição se deu a partir do momento que somente os efeitos de sentido manifestados pela vertente de direita poderiam e/ou tinham permissão de ser expressados sem retalhações sociais e silenciamentos discursivos.

Além disso, foi possível verificar que as dinâmicas de hierarquia e de poder existentes no ciberespaço ultrapassaram a esfera cibernética para a ambiência presencial, posto que os conflitos familiares propiciados pelos silenciamentos discursivos existentes nos grupos de família online provocaram desentendimentos nas relações de parentesco no espaço offline. Desse modo, podemos inferir a possibilidade dos silenciamentos discursivos terem acontecido, de modo semelhante, também no espaço físico.

Contudo, após deduzimos a existência de procedimentos de poder endereçados aos discursos políticos que não foram sustentados pelas concepções epistemológicas defendidas por Orlandi (op. cit), percebemos a proeminência de acrescentar mais um aporte teórico no arcabouço desta pesquisa, visto que houve discursos que expressam práticas de controle e manipulação a determinados posicionamentos políticos, por meio da propagação de discursos religiosos.

Dessa forma, a análise das entrevistas também foi submetida a análise do conceito de poder pastoral debatido por Foucault (op. cit) a respeito de um poder exercido sobre indivíduos em grupos sociais, com o intuito de governá-los para a salvação, e manifesta-se como uma arte de conduzir, controlar, manipular e cuidar dos indivíduos ao longo de suas vidas.

Formas discursivas de poder pastoral

Nos trechos seguintes, é possível identificar a presença de uma figura de poder nos grupos familiares. Trata-se de um membro da família que exerce influência e controle sobre os demais. Podemos observar que o parente utiliza a religião como uma ferramenta de controle social. Esse membro, ao se posicionar como autoridade religiosa, legitima suas imposições ideológicas e comportamentais, criando um ambiente onde a contestação é minimizada ou inexistente. Analisando essa ocorrência de maneira teórica, o poder pastoral (Foucault, op. cit) é um poder exercido sobre o homem, em que o pastor tem a função de orientar, cuidar e controlar o seu rebanho, sendo o responsável por conduzi-los para o bom caminho, o caminho da salvação divina.

Dentro das relações de parentesco, o poder pastoral pode ser entendido como um poder exercido por figuras de autoridade, como pais ou tios, sobre os membros da família, com o objetivo de orientar, controlar e regular suas condutas e comportamentos.

Desse modo, nos quadros a seguir, compreenderemos com mais lucidez onde estão as passagens discursivas retiradas do corpus que indicam uma manifestação indiciária de controle e vigilância a partir do referencial teórico de Michel Foucault, o poder pastoral (op. cit).

Analisemos o excerto abaixo.

Trecho 5 - Trechos das transcrições coletadas

Análise do Discurso do E5
Porque o meu tio, que é pastor, meu tio mais velho, ele tinha uma liderança assim na família. Tanto que algumas decisões que as minhas tias tomavam, elas conversavam com seus maridos, mas a última palavra quem dava era ele. E a minha relação com ele, antes mesmo desse contexto político, já era um pouco difícil, porque eu temia ele. Como ele é muito religioso, muito fanático. Então, tudo ele reprovava, jogava para um lado meio pecaminoso, que eu já não gostava. Ele, inclusive, era o principal difundidor de fake news no grupo. As principais brigas que nós tivemos no grupo foi entre eu, ele e a

minha irmã. E sempre colocando religião no meio, tirado versículos isolados da Bíblia para dizer que o Bolsonaro era escolhido. Que já era uma profecia e tudo mais. E após a exclusão do grupo, ele foi o principal difundidor. Ele mandava individualmente. Mesmo a gente cortando os laços. E sempre assim, mandava fake news, mandava memes. **E em seguida, mandava um versículo bíblico tentando me evangelizar. E querendo me fazer perceber que eu estava do lado errado.**

Fonte: Produto da pesquisa.

Nos trechos supracitados, é possível observar a presença de uma figura de poder importante no conflito analisado. Este membro interfere nas decisões de vida de familiares e se sente confortável para proferir seu discurso político nos grupos de família, ao passo que tenta persuadir a entrevistada de que sua ideologia política é equivocada, ou que a dele é a verdadeira.

Percorrendo essa ocorrência de maneira mais aprofundada, o poder pastoral (Foucault, op. cit) é uma manifestação típica cristão, em que o pastor é o intermédio entre Deus e o homens, e cabe ao pastor conduzir o seu rebanho para o caminho certo: o caminho da salvação divina. Nesse sentido, o poder pastoral não tem como função fazer o mal, mas fazer o bem com aqueles que cuida, bem como induzi-los à fonte, neste caso, à palavra das escrituras sagradas, de forma a estabelecer verdades que devem ser seguidas sem contestações. Além disso, o pastor exerce o poder não apenas sobre um território, mas sobre um rebanho em deslocamento e deve cuidar de cada um individualmente. Isto significa que ele deve também zelar pela vida íntima de cada ovelha, mantendo-se informado sobre tudo o que ocorre com elas.

Utilizando a metáfora do "pastor", podemos entender os grupos familiares como um território. Assim, mesmo que o grupo se dissolva, o pastor ainda continuará exercendo seu poder de domínio, neste caso, enviando mensagens no perfil privado de seus familiares, que na visão desse membro, ocupam a posição de ovelhas. Dessa forma, o

tio da entrevistada exerce o poder pastoral, conforme Foucault explana no seu conceito epistemológico, sendo ele o mais apto a conduzir seus familiares à verdade. Nota-se sua tentativa de evangelizar a sobrinha, buscando convencê-la de que estaria em um caminho errado, o que reflete seu papel de cuidador. Vale deixar esclarecido que, um dos pilares da campanha do ex-presidente Jair Bolsonaro - candidato fortemente defendido pelo membro da família que ocupa o lugar discursivo de “pastor”-, foi a religião. Nessa perspectiva, Costa e Tavares argumentam:

O pastorado bolsonarista como acontecimento político se tornou possível numa trama discursiva e histórica complexa. Como vimos, suas formas discursivas se materializam na atualidade brasileira numa articulação entre uma racionalidade religiosa de tons fundamentalistas e correlações de força e estratégias de controle que assumem o valor de uma verdade para aqueles que comungam na prática bolsonarista. (2023, p.58)

Desse modo, os autores destacam que Bolsonaro surgiu em sua campanha como um pastor que levaria o rebanho à salvação. Os seguidores do ex-presidente, especialmente os que já detinham poder nos seus grupos sociais como religiosos, reproduziram um comportamento autoritário de dominação com seus familiares, “movidos por uma crença em mudança a qualquer custo, os seus seguidores foram atravessados pelos valores cristãos postos como fundamento de um novo projeto de vida e de governo” (Costa e Tavares, op. cit. p.43).

Vejamos mais dois trechos para análise.

Trecho 6 - Trechos das transcrições coletadas

Análise do Discurso do E5

Eles não aceitam. Isso já foi dito. Não vou frequentar a tua casa. Já falaram para a mamãe, **porque as tuas filhas são um péssimo exemplo para os meus filhos.** Eu não frequento a casa de pessoas que **votaram no Lula. Eu não frequento a casa de sobrinha que não me respeita, que debate comigo.** E isso foi o meu tio que falou.

Fonte: Produto da Pesquisa.

No que tange ao fragmento acima, Foucault explica que, para o pastor conduzir suas ovelhas com segurança até a salvação, é necessário que o rebanho seja obediente e esteja sob seu controle. Isso implica punir uma ovelha por má conduta e até sacrificá-la se for considerado que ela pode corromper o grupo. Assim, no trecho "porque as tuas filhas são um péssimo exemplo para meus filhos", o familiar decidiu se distanciar da sobrinha, pois ela poderia corromper seus filhos, justamente por não seguir a ordem estabelecida por ele, um mandamento que seria a própria palavra de Deus, uma relação com a verdade, visto que somente assim se pode alcançar o caminho da salvação: quando o indivíduo aceitar e acreditar nessa tal verdade (Costa e Tavares, op. cit). Perante a isso, qualquer opinião que diverge do que é considerado correto pelo membro - como neste caso, votar no candidato Lula - é vista como profana. Para o parente que assume a posição discursiva de pastor, a pessoa que pensasse de maneira diferente do que é entendido como correto para os dogmas religiosos poderia causar descontrole dentro do grupo familiar e, portanto, deveria ser excluída de seu convívio.

Nota-se que o parente em questão recusa ser questionado pela sobrinha, devido a sua posição de autoridade e ao fato de suas declarações serem consideradas irrefutáveis. Dessa maneira, a ausência de reconhecimento desse "pastor" pelo grupo como um todo, torna o conflito inevitável (Andrade, op. cit).

Trecho 7 - Trechos das transcrições coletadas

Análise do Discurso do E5
E os outros, eu percebo que tem uma influência desse meu tio mais velho. Ele influencia os demais. Porque os demais ficam pensando assim. Eu imagino isso. Também não vou lá. Cláudio vai ficar chateado. Então prefiro evitar. Porque eles não foram mais. E já falaram que não vão frequentar a nossa casa.

Fonte: Produto da Pesquisa.

No que se refere ao trecho 6, evidenciam-se que as oposições a esse poder enfrentam punições não apenas pelo “pastor”, mas também por outros familiares. Há um evidente temor de alguns membros diante desta autoridade, e eles fazem o possível para evitar conflitos com este familiar, pois a “sua palavra é a última e estabelece verdades que, algumas vezes, nem de longe, combinam com o que é certo” (Andrade, op. cit, p.31).

Com base nos conceitos de poder pastoral (Foucault, op. cit), notou-se que apoiadores do ex-presidente Jair Bolsonaro, especialmente aqueles que já possuíam uma liderança dentro de seu núcleo familiar, foram impulsionados por um discurso fundamentalista religioso sobre uma suposta verdade libertadora, impondo aos seus familiares suas visões políticas. Esses posicionamentos, baseados na crença de uma verdade sagrada, sugerem que o membro em questão deve guiar os outros ao "caminho certo" para a salvação divina. Assim, este parente estabelece verdades incontestáveis que os demais devem seguir, sob pena de represálias não apenas do "pastor", mas também de outros familiares.

Outrossim, observou-se que o aplicativo WhatsApp ofereceu uma liberdade expandida para a continuidade desse tipo de poder, fazendo com que o membro intitulado "pastor"

se sentisse mais à vontade para exercer seu controle político. Notou-se também que tais imposições se estendem para além dos grupos familiares, afetando até os perfis privados daqueles que se opõem à ideologia política do membro. Isso demonstra a capacidade do WhatsApp de fomentar e intensificar conflitos.

Diante disso, opiniões que desafiam a ordem imposta por esse "pastor" são consideradas como profanas, especialmente discursos políticos pertencentes à ideologia política de esquerda, visto que quando um familiar se opõe a esse poder, conflitos surgem, levando a rupturas permanentes de relações que se estendem para o ambiente presencial.

Conclusão

Este trabalho é uma continuidade do projeto de pesquisa aprovado no EDITAL nº.04/2022/PROPPG na modalidade de Auxílio à Pesquisa, financiado pela Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação e Inovação (PROPPG), vinculado ao IFPA - campus Belém, com cronograma realizado entre agosto de 2022 e janeiro de 2023, cujos resultados alcançados através da revisão bibliográfica e da análise quantidade de banco de dados, demonstraram a ocorrência de conflitos entre familiares, e, como resultado, constatou-se opiniões político-ideológicas divergentes manifestadas em “grupos de família” do aplicativo de mensagens Whatsapp, bem como a presença de hierarquias entre os membros baseadas em noções de parentesco (Alencar, Dias e Barbatovci-Oliveira, op. cit).

Para tanto, a fim de verificarmos com clareza os resultados alcançados no que se refere ao discurso político, tivemos como objetivo geral nesta versão do trabalho, ampliar os resultados obtidos em pesquisa que estudou a ocorrência de conflitos em “grupos de família” do WhatsApp no contexto das eleições majoritárias de 2018 e 2022, a fim de compreender seus significados sociais e culturais para os sujeitos envolvidos. Para isso,

empregamos a metodologia qualitativa de análise do discurso disposta por Orlandi, por meio de entrevistas realizadas com interlocutores que participaram de “grupos de família” do Whatsapp.

A partir do uso da metodologia proposta por Orlandi (op. cit) a respeito das noções de “política do silêncio”, que enfatizam a presença de práticas de silenciamento e de censura em grupos sociais, foi possível constatar que o "silenciamento local" é uma das formas predominantes de silenciamento nos relatos, além da interdição de efeitos de sentido político-ideológico direcionados para a corrente esquerdista, visto que apenas a vertente de direita tinha liberdade de se expressar sem censura. Ademais, foi possível inferir que as dinâmicas de silenciamento presentes no ciberespaço transpassaram para a ambiência presencial, posto que os conflitos propiciados por estes silenciamentos afetaram as relações físicas entre os membros. Entretanto, alguns relatos não se alinharam com as teorias de Orlandi (op. cit), levando à inclusão de outro referencial teórico na pesquisa: o conceito de poder pastoral de Foucault (op. cit).

A pesquisa mostrou que membros familiares em posições hierárquicas utilizam práticas de silenciamento e controle, influenciando as discussões políticas nos grupos de família no WhatsApp. Essas dinâmicas reforçam hierarquias familiares e limitam a diversidade de opiniões, especialmente durante períodos eleitorais. Este controle se manifesta na influência exercida sobre os outros familiares para não só adotarem ideias semelhantes às suas, mas também para punirem visões divergentes da norma estabelecida, visões estas que são consideradas como profanas. Observou-se também que o aplicativo de mensagens WhatsApp contribuiu para a facilitação do exercício deste poder, uma vez que os membros que ocupam a posição hierárquica de "pastor", sentiram-se mais confortável para impor suas ideologias. E estas imposições não se limitam apenas aos "grupos de família", estendem-se também aos perfis privados dos participantes.

Advertimos, no entanto, que esta pesquisa se concentrou exclusivamente nas interações em grupos de WhatsApp, não investigando outras plataformas de redes sociais ou a dinâmica presencial dos conflitos familiares. Além disso, a análise qualitativa se baseou em um número limitado de entrevistas, o que pode limitar a generalização dos resultados. Estudos futuros poderiam expandir essa análise para outras plataformas, como Facebook, Instagram, Telegram ou Signal, para investigar se os mesmos padrões de silenciamento se mantêm. Seria interessante, ainda, explorar como essas práticas de controle e silenciamento se manifestam em outros contextos culturais e sociais, ampliando a compreensão das interações familiares em períodos de alta polarização política. A partir dos dados apresentados, é de suma importância percorrer um trabalho de análise que faça referência às concepções teórico-filosóficas explanadas por Michel Foucault, a partir de uma perspectiva sociológica de investigação, revisão bibliográfica e interpretação, a fim de compreender as técnicas de controle, de vigilância e de manutenção da subordinação sociopolítica dos corpos sociais em “grupo de família” do Whatsapp.

Por fim, concluímos que a pesquisa não apenas revela como as dinâmicas familiares são impactadas pela polarização política, mas também levanta questões mais amplas sobre o papel das redes sociais na construção e dissolução de relações sociais. O estudo contribui para o entendimento de como práticas de controle e silenciamento podem ter efeitos duradouros nas interações familiares e sugere a necessidade de estratégias educativas que promovam o diálogo e a convivência democrática em ambientes digitais. Ainda ressaltamos que o processo investigativo realizado nesta pesquisa pode contribuir com as científicas que envolvem antropologia e cibercultura. Dessa maneira, nossas análises não somente perfazem uma investigação acurada no que refere-se ao ponto de vista científico, mas, sobretudo, abrem espaço para um novo horizonte de pesquisa que

busca compreender o modo de como o parentesco pode ser afetado pela política, pelos conflitos ideológicos e pelas dinâmicas sociais existentes no ciberespaço quando endereçados ao público-alvo estudado neste trabalho.

Referências

ALENCAR, B. R. O.; DIAS, E. B. C.; BARBATOVCI-OLIVEIRA, M. Parentesco, política e redes sociais: as relações familiares em grupos de WhatsApp no contexto das eleições presidenciais de 2018 e 2022. **Relatório Final de Pesquisa**, EDITAL n. 04/2022 – PROPPG/IFPA, Instituto Federal do Pará, Belém, 2023.

ANDRADE, A. N. **Novas interações sociais e a crise dos afetos: estudos sobre as desavenças familiares nos grupos de WhatsApp no contexto da polarização política de 2018**. Dissertação (mestrado) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Escola de Informação em Ciências e Tecnologia, Programa de Pós-graduação em Ciência da Informação, Rio de Janeiro, 2020.

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA. **Código de ética do antropólogo e da antropóloga**. Brasília: DF, 2010. Disponível em: <http://www.portal.abant.org.br/codigo-de-etica/>. Acesso em 24 de maio de 2022.

AZEVEDO, B. S. **“Você saiu”: as eleições de 2018 e os conflitos nos “grupos de família” do WhatsApp**. Trabalho de Conclusão de Curso (graduação) - Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências da Sociedade e Desenvolvimento Regional, Campos dos Goytacazes, 2019.

COSTA, S.S, TAVARES, F.E. As formas discursivas do pastorado bolsonarista. **Heterotópica**, São Paulo.v. 5, n. 1, p.41-61, jan.-jun. 2023.

FOUCAULT, M. **Segurança, território, população**. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FOUCAULT, M. **O sujeito e o poder**. In: DREYFUS, H. L.; RABINOW, P.: Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica. Trad. Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, pp. 230-249, 1995.

GOLDENBERG, M. **A arte de pesquisar: como fazer pesquisa qualitativa em ciências sociais**. 8. ed. Rio de Janeiro: Record, 2004.

MARCONI, M. de A.; LAKATOS, E. M. **Fundamentos de metodologia científica**. São Paulo: Atlas, 2003.

MINAYO, M. C. et all. **Pesquisa social: teoria, método e criatividade**. Petrópolis: Vozes, 2009.

OLIVEIRA, L.S. O conceito de governamentalidade em Michel Foucault. **Ítaca**, Rio de Janeiro. p.48-72, jun.-ago, 2020.

ORLANDI, Eni P. **Análise de discurso - Princípios e Procedimentos**, 3a. ed.Campinas (SP): Pontes, 2012.

ORLANDI, E. P. **As formas do silêncio: no movimento dos sentidos**. Editora da UNICAMP, 2007.

POUPART, J. “A entrevista de tipo qualitativo: considerações epistemológicas, teóricas e metodológicas”. In. POUPART, J. et all. **A pesquisa qualitativa: enfoques epistemológicos e metodológicos**. Petrópolis: Vozes, 2010.

WEBER, F. **A entrevista, a pesquisa e o íntimo, ou: por que censurar seu diário de campo?** Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 15, n. 32, p. 157-170, jul./dez. 2009.

La política del silencio y el poder pastoral: un análisis discursivo en grupos familiares de Whatsapp durante las elecciones brasileñas de 2018 y 2022

Adrienny Carolina Ramos Souza

Alice Vitoria Leal Lima

Breno Rodrigo de Oliveira Alencar

Introducción

Las elecciones presidenciales de 2018 y 2022 en Brasil estuvieron marcadas por una intensa polarización política, que se reflejó tanto en el espacio público como en las interacciones privadas, especialmente en los grupos familiares de WhatsApp. Este estudio investiga cómo estas interacciones familiares, en un entorno de redes sociales, resultaron en dinámicas de poder y silenciamiento que impactaron las relaciones personales e ideológicas.

Los resultados presentados se obtuvieron del proyecto de investigación “Parentesco, política y redes sociales: un estudio sobre jerarquías y conflictos en las relaciones familiares en grupos de WhatsApp en el contexto de las elecciones presidenciales de 2018 y 2022”, vinculado al Instituto Federal de Educación, Ciencia y Tecnología de Pará - campus de Belém. cuyo objeto de investigación fueron los llamados “grupos familiares de WhatsApp” y sus relaciones familiares y discursivas en el contexto de las elecciones presidenciales de 2018 y 2022.

Para desarrollar esta propuesta, en trabajos anteriores se utilizaron como referencial teórico los conceptos discutidos por Andrade (2020) y Azevedo (2019) sobre los conflictos en los “grupos familiares de WhatsApp” en el ámbito de las elecciones mayoritarias de 2018. También se realizó un análisis estadístico a partir de una base de

datos obtenida mediante la aplicación de un formulario a través de la plataforma Google Forms. Con base en esta metodología, la investigación buscó específicamente determinar la motivación y significado de estos conflictos analizando su relación con la polarización de ideas y las disputas de poder político-ideológico existentes en el ciberespacio, describiendo y comparando los conflictos familiares en el contexto electoral, especialmente a través de la aplicación de mensajería WhatsApp, respecto a la difusión de contenidos políticos y su impacto en los procesos sociales entre familiares.

En un primer momento, fue posible observar, a partir del análisis de los datos obtenidos, la presencia de una jerarquía entre los miembros de la familia, donde la ideología política de quien es el administrador del grupo sirvió como criterio para garantizar la permanencia y/o exclusión de un familiar del grupo familiar. Además de lo anterior, la investigación también mostró que dichos conflictos políticos en el entorno digital (online) pueden extrapolarse al ámbito presencial (offline), tanto en lo que respecta a las disputas de poder y jerarquía política, como en lo que respecta a las prácticas de silenciamiento de familiares y/o parientes pertenecientes a estos grupos cibernéticos. En vista de ello, los resultados sugieren que los medios digitales juegan un papel importante en la difusión de contenidos político-ideológicos con gran impacto en los procesos sociales.

Para continuar con los resultados obtenidos, se buscó utilizar la metodología planteada por Orlandi (op. cit) respecto de las nociones de “políticas del silencio”, que enfatizan la presencia de prácticas de silenciamiento y censura en los grupos sociales. En esta versión, la metodología se relaciona con la investigación cualitativa, basada en el análisis discursivo de transcripciones de relatos de individuos pertenecientes a grupos familiares de WhatsApp, tomados como documentos para el análisis de datos. Para ello, buscamos indagar, a través del discurso político emitido en grupos familiares en

WhatsApp, la interrelación entre la ideología política de los administradores y sus prácticas discursivas de silenciamiento para la remoción y/o permanencia de familiares en estos ciberespacios.

Ante esta propuesta, declaramos como nuestro principal objetivo ampliar los resultados obtenidos en la investigación que estudió la ocurrencia de conflictos en los “grupos familiares” en la aplicación de mensajería WhatsApp en el contexto de las elecciones mayoritarias de 2018 y 2022, buscando comprender sus significados sociales y culturales para los sujetos involucrados. De esta manera, la discusión se orientará por discutir, teóricamente, la interrelación entre las dinámicas político-ideológicas que ocurren en la red social WhatsApp, cuando se relacionan con las prácticas de silenciamiento y censura en los discursos políticos; Luego, identificar las motivaciones y los efectos de sentido de estos conflictos analizando sus relaciones no sólo con la polarización de ideas y las disputas por el poder político-ideológico, sino también con las conductas de silenciamiento discursivo presentes en el ciberespacio.

Metodología

La ejecución de este proyecto se apoyó en las bases metodológicas de la investigación cualitativa de Análisis del Discurso, ya que permitió tener un control más preciso sobre la interferencia del investigador, lo que ayuda a evitar distorsiones en las conclusiones de la investigación, y proporciona una comprensión e interpretación más completa de la experiencia de los participantes (Goldenberg, 2004). La investigación, a su vez, se dividió en tres etapas.

La primera y segunda etapa de la investigación se basaron en la recolección de datos. Y para ello recurrimos a la investigación bibliográfica, que es la recopilación de diferentes materiales donde el objetivo es comprender y justificar los datos obtenidos en

revistas, libros, artículos, etc. (Lakatos y Marconi, 2003). Luego utilizamos una revisión bibliográfica para analizar los materiales obtenidos y realizamos entrevistas estructuradas seguidas de registro en un diario de campo. La revisión bibliográfica se centró en trabajos académicos que amplían la discusión sobre los conflictos en los “grupos familiares de WhatsApp” en el contexto de las elecciones mayoritarias de 2018 realizadas por Azevedo (op. cit), Andrade (op. cit) y Alencar, Dias y Barbatovci-Oliveira (2023). Con estos trabajos en mano, realizamos una lectura sistemática y crítica de los textos con vistas a identificar enunciados que permitan la comprensión del fenómeno analizado. Los textos fueron luego resumidos e indexados, siguiendo las técnicas descritas por Lakatos y Marconi (op. cit.). Posteriormente, en reuniones semanales de orientación, estos textos fueron discutidos y problematizados con el fin de apoyar la elaboración de informes que serán utilizados en la redacción de trabajos académicos, como reseñas, textos en sitios web y redes sociales, artículos y comunicaciones en eventos científicos.

Se realizaron 5 (cinco) entrevistas semiestructuradas a participantes de “grupos familiares” de WhatsApp previamente seleccionados del Cuestionario “Parentesco, política y redes sociales: Relaciones familiares en grupos de WhatsApp en el contexto de las elecciones presidenciales de 2018 y 2022” en los que manifestaron su disposición a ser entrevistados. El número de grupos familiares recolectados para el análisis también es de 5 (cinco), ya que los interlocutores de la investigación proporcionaron declaraciones respecto de los grupos a los que pertenecían. El perfil político-ideológico de los entrevistados de los grupos familiares era mayoritariamente de izquierda. En términos de parentesco, los administradores de estos grupos son, en su mayoría, “tíos” de parientes alejados de los grupos familiares.

Con base en las recomendaciones de Poupart (2010), las entrevistas se realizaron del 3 de octubre al 21 de noviembre de 2023, en el Instituto Federal do Pará, campus de Belém. Estas entrevistas fueron apoyadas por el registro de diario de campo, una técnica utilizada por los científicos sociales para relacionar eventos observados o compartidos con el fin de acumular materiales para analizar las prácticas, discursos y posiciones de los entrevistados, ubicándolos en sus respectivos contextos sociales (Weber, 2009, p. 158). La selección de los grupos e interlocutores que participaron en estas entrevistas, a su vez, tuvo en cuenta los derechos y responsabilidades de los entrevistados previstos en el código de ética de la Asociación Brasileña de Antropología (ABA, 2012).

La tercera etapa de la investigación estuvo orientada al análisis de las entrevistas. Siguiendo las directrices de Marconi y Lakatos (op. cit) para la preparación de registros, que ayudan al investigador a organizar el material, las entrevistas fueron transcritas mediante reconocimiento de voz por inteligencia artificial que convirtió las grabaciones de audio en formato textual. El uso de inteligencia artificial fue una alternativa adoptada para incrementar la productividad y optimizar el tiempo de investigación. Sin embargo, su aprovechamiento pleno estuvo directamente relacionado con la calidad de los datos recogidos en las entrevistas y los resultados presentaron deficiencias en aspectos buscados en la investigación cualitativa. Por tanto, fue necesaria una revisión completa del contenido textual generado a partir de los audios de las entrevistas, ya que el enfoque de la investigación fue cualitativo, de acuerdo con las ideas de Minayo (2009). Este objetivo sólo podría alcanzarse mediante la práctica de la transcripción desnaturalista, como destaca Azevedo (op. cit): "La transcripción naturalista consiste en la transcripción meticulosa de lo que se dice, exactamente como se dice, y aboga por la preservación de los diferentes elementos de la entrevista más allá

del contenido verbal, como el lenguaje no verbal, los aspectos contextuales y la interacción entre el entrevistador y el entrevistado (o terceros involucrados)". Los aspectos no verbales, no identificados por la inteligencia artificial, pero relevantes para la investigación, fueron agregados por el investigador para hacer el material final más completo y consistente. Además, se utilizó Google Docs para ayudar a organizar y editar las transcripciones generadas. Luego de la transcripción, la información fue compilada y agregada en un repositorio centralizado en Google Drive, que sirvió como soporte a la base de datos. El objetivo de este procedimiento fue centralizar y estructurar sistemáticamente los datos transcritos, posibilitando su posterior análisis e interpretación.

El análisis de las entrevistas también fue sometido al Análisis del Discurso propuesto por Orlandi (op. cit) respecto de las nociones de “políticas del silencio”, que enfatizan la presencia de prácticas de silenciamiento y censura en los grupos sociales.

Veamos en la siguiente tabla, los principales extractos de las transcripciones recogidas para el análisis de datos que pretenden mostrar, con base en el Análisis del Discurso Francés (Orlandi, 2012), los pasajes de silenciamiento discursivo que existen en los grupos familiares, en relación con las elecciones presidenciales de 2018 y 2022.

Tabla 1 - Transcripciones de informes de silenciamiento discursivo

Entrevistado	Extracto	Discurso/Texto
E1	01	Y respecto a 2018 y 2022, siento que tuvimos muchos conflictos en 2018 y en 2022 no tuvimos tanto conflicto, porque evitamos hablar de ello , precisamente por las discusiones que hubo en 2018.
E2	02	Hasta que un día envié los links y demás de las noticias al respecto, y mi tía que ya venía divulgando cosas sobre él [Bolsonaro] hacía tiempo, empezó a

		sermonearme diciendo que el grupo familiar no era para hablar de eso, aunque ella ya lo hubiera hablado anteriormente ... Y ahí dejé el grupo... De hecho, fue uno de los factores que me hizo no volver a los grupos.
E3	03	Mi tía y yo éramos minorías, con ideologías de izquierda , preferíamos quedarnos en nuestro rincón. No porque no estuviéramos seguros de lo que íbamos a decir o pensáramos que estaba mal y demás, sino precisamente porque teníamos en la cabeza que era una guerra inútil , discutir con prácticamente toda la familia.
E4	04	WhatsApp ciertamente alimentó estos conflictos , precisamente porque permite compartir información fácilmente, sin importar las partes, de todos modos. Pero cada día había algo relacionado con un político específico o alguna declaración errónea.

Fuente : Producto de investigación.

En los extractos citados encontramos los dos tipos de silenciamiento estudiados por Orlandi (op. cit) cuando presenta las nociones teóricas sobre las “políticas del silencio” existentes en los grupos sociales. Frente a este sesgo, según el pensador, la relación con múltiples formas discursivas nos muestra que no hay coincidencia entre “el orden del discurso y el orden de las cosas”, pues una misma materialidad discursiva puede proveer diferentes efectos de significado para los sujetos (Orlandi, op. cit). Así, los relatos de los entrevistados, en general, sugieren una dominación discursiva en los grupos familiares, pues los hablantes que se identificaban con la ideología de derecha podían construir un clima interrelacional que abarcaba dinámicas jerárquicas de poder y dominación discursiva. Así , en palabras de Orlandi:

El mecanismo de silenciamiento (política del silencio) es un proceso de contención de los sentidos y de asfixia del sujeto porque es una manera de no permitir que éste circule por las diferentes formaciones discursivas, por el juego de las mismas. Con el borrado de los significados, hay zonas de sentido y, por tanto, posiciones del sujeto que éste no puede ocupar, que le están prohibidas (Orlandi, op. cit).

En resumen, es importante aclarar que estas dinámicas de poder se dan, en su mayoría, en el ámbito simbólico, dado que las interrelaciones político-ideológicas son cuestionadas en el ciberespacio (grupos de WhatsApp) a partir de la materialidad histórica y cultural. Como resultado de esta instancia arbitraria que atraviesa el lenguaje, el receptor (entrevistados en la tabla 1) tiende a “no percibir” claramente los dos tipos de silenciamiento movilizados en los grupos, como el silencio constitutivo y el silencio local.

Sin embargo, tras el análisis de los resultados de este proyecto, se detectó la existencia de procedimientos de poder dirigidos a los discursos políticos que no se sustentaban en las concepciones epistemológicas defendidas por Orlandi (op. cit). Con esto, nos damos cuenta de la relevancia de sumar otro aporte teórico al marco de esta investigación para continuar nuestras investigaciones discursivas, a saber: el concepto de poder pastoral para Michel Foucault (Foucault, op. cit) y su relación con los datos del corpus que divergen de los análisis realizados por Orlandi (op. cit). Según Foucault (1995), el poder pastoral puede entenderse:

Al erigirse como Iglesia, el cristianismo creó las condiciones para juegos de transferencia de poder: a partir de entonces, ciertos individuos podían encargarse de servir a otros como pastores, no como

educadores, reyes o profetas. Así, tenemos: a) el poder pastoral tiene como finalidad garantizar la salvación de las ovejas en el más allá ; b) el pastor no sólo sirve para mandar, sino que debe también estar dispuesto a sacrificarse por el rebaño; c) es un poder que cuida de la vida privada de cada individuo, no sólo de la colectiva; d) Para que el poder pastoral funcione eficazmente, es necesario conocer la mente y los secretos de los hombres, para luego explorar sus almas. El pastoreo produce un conocimiento de la conciencia y la capacidad de regular los pensamientos de los hombres para gobernarlos mejor.

Para ello, veamos en la siguiente tabla las transcripciones recogidas que hacen referencia a las formas discursivas del poder pastoral.

Tabla 2 - Transcripciones de informes sobre formas discursivas del poder pastoral

Entrevistado	Extracto	Discurso/Extracto
E5	05	Porque mi tío, que es pastor, mi tío mayor, tenía un liderazgo así en la familia . Tanto es así que algunas de las decisiones que tomaban mis tías las discutían con sus maridos, pero era él quien tenía la última palabra. Y mi relación con él, incluso antes de ese contexto político, ya era un poco difícil, porque le tenía miedo. Como es muy religioso, muy fanático. Entonces, él desaprobó todo y lo dirigió en una dirección un tanto pecaminosa, lo cual no me gustó. Incluso fue el principal difusor de noticias falsas dentro del grupo. Las principales peleas que teníamos en el grupo eran entre él, mi hermana y yo. Y siempre poniendo la religión en el medio, tomando versículos aislados de la Biblia para decir que Bolsonaro fue elegido. Que ya era una profecía y todo. Y después de que el grupo fue eliminado, él fue el principal divulgador.

		Los envió individualmente. Incluso si cortamos lazos. Y siempre así, enviaba noticias falsas, enviaba memes. Y luego me enviaba un versículo bíblico tratando de evangelizarme. Y queriendo hacerme dar cuenta que estaba en el lado equivocado .
E5	06	No lo aceptan. Eso ya se ha dicho. No iré a tu casa. Ya se lo dijeron a mamá, porque tus hijas son un pésimo ejemplo para mis hijos. No voy a las casas de la gente que votó por Lula. No voy a la casa de una sobrina que no me respeta, que discute conmigo . Y eso fue lo que dijo mi tío.
E5	07	Y los demás, me doy cuenta que hay una influencia de mi tío mayor. Él influye en los demás. Porque otros piensan así. Me lo imagino. Yo tampoco voy allí. Claudio se enojará. Así que prefiero evitarlo. Porque ya no existían. Y ya dijeron que no vendrán a nuestra casa.

La política del silencio

Así, en las siguientes tablas comprenderemos más claramente dónde se encuentran los pasajes discursivos extraídos del corpus que sugieren una manifestación indicativa del silenciamiento.

Analicemos los extractos a continuación.

Extracto 1 - Extractos de las transcripciones recopiladas.

Análisis del discurso de E1

Y respecto a 2018 y 2022, siento que tuvimos muchos conflictos en 2018 y en 2022 no tuvimos tanto conflicto, porque **evitamos hablar de ello** , precisamente por las discusiones que hubo en 2018.

Fuente : Producto de investigación.

Al observar el discurso de E1, identificamos que en el año 2018 hubo, según se desprende del relato del integrante del grupo familiar, un incremento de los conflictos familiares en los grupos, pues entendemos que en ese año las posturas del familiar se dirigieron públicamente a la ideología de izquierda. Por otro lado, en 2022 no hubo tantos conflictos en los grupos familiares, ya que los familiares pertenecientes a la izquierda no se pronunciaron sobre las elecciones de manera abierta. Es decir, como se afirma en el extracto 1, la encuestada “evitó hablar del tema” para resolver posibles problemas relacionados con sus argumentos (posiciones) políticos.

Profundizando en este hecho, el silenciamiento local (Orlandi, op. cit) se da precisamente con la falta de permiso de la familiar para hablar sobre su posición respecto de las elecciones, pues entendemos que de existir una manifestación auténtica de su parte, podríamos inferir que recibiría una amonestación por opinar sobre el tema y/o sería retirada del grupo familiar.

De esta manera, descubrimos un modo de existencia del silencio local en el enunciado cuando analizamos que el intento del individuo de “elegir” evitar hablar del tema, consciente o inconscientemente – representa precisamente el perfil autoritario de los administradores del grupo. Así, el silenciamiento local se vuelve meticuloso a partir del momento en que el miembro del grupo familiar tiende a tener la falsa percepción de “control” sobre su silenciamiento.

Extracto 2 - Extracto de las transcripciones recopiladas.

Análisis del discurso de E2

Hasta que un día envié los links y demás de las noticias al respecto, y mi tía que ya venía divulgando cosas sobre él [Bolsonaro] hacía tiempo, **empezó a sermonearme** diciendo que el grupo familiar no era para hablar de eso, aunque **ella ya lo hubiera hablado anteriormente** ... Y ahí dejé el grupo... De hecho, fue uno de los factores que me hizo no volver a los grupos.

Fuente : Producto de investigación.

En cuanto al discurso de E2, notamos la presencia de otra forma de silenciamiento también discutida por Orlandi (op. cit) llamada de "silenciamiento constitutivo", cuando percibimos que la tía perteneciente a la vertiente ideológica de derecha interrumpe no sólo el proceso reflexivo de ampliación de los efectos de sentido de E2, sino que también niega la exposición y creación de otros posibles efectos de sentido que se dirigían al candidato Lula.

De esta manera, percibimos que el objeto discursivo “candidato Lula” no sólo se convierte en un problema a comentar en grupos familiares, sino también las otras posibilidades de pensamiento que noticias relacionadas a él pueden proporcionar en otros miembros de la familia. En otras palabras, los efectos de sentido movilizados por el discurso político-ideológico están, en este caso, bajo el control total del administrador del grupo, provocando así una única forma de pensar permitida en este grupo familiar. El problema se dirige a que la prohibición de efectos de sentido está presente en un grupo que debería ser dialógico, aunque lo que se percibe es una censura velada que sólo se percibe a través de un análisis discursivo del lenguaje.

Veamos más extractos para analizar.

Extracto 3 – Extractos de las transcripciones recopiladas.

Análisis del discurso del E3

Mi tía y yo éramos minorías, con ideologías de izquierda , preferíamos quedarnos en nuestro rincón. No porque no estuviéramos seguros de lo que íbamos a decir o pensáramos que estaba mal y demás, sino precisamente porque teníamos en la cabeza que era una guerra inútil , discutir con prácticamente toda la familia.

Respecto al discurso del E3, notamos explícitamente que los participantes pertenecientes a la ideología de izquierda no podrían, a partir de un análisis discursivo, expresar sus posiciones en los grupos, ya que sería “una guerra en vano” que terminaría en discusiones y/o conflictos en estos ciberespacios.

Frente a ello, Orlandi (op. cit) deja muy claro que no tiene sentido analizar el discurso sin indagar en su marco ideológico, es decir, verificar las dinámicas sociales, económicas y políticas que se inscriben en el enunciado. Desde esta perspectiva, el autor postula que «es en este lugar teórico donde surge la necesidad de la ideología en relación con la producción de significados. La ideología se produce precisamente en el punto de encuentro de la materialidad del lenguaje con la materialidad de la historia» (p. 20, op. cit.).

De este modo, es específicamente el discurso el que articula este punto de encuentro entre la materialidad del lenguaje y la historia. Es en el discurso como materialidad específica de la ideología donde podemos observar mejor esta dinámica de dominación discursiva.

Extracto 4 – Extractos de las transcripciones recopiladas.

Análisis del discurso de E4

WhatsApp ciertamente alimentó estos conflictos , precisamente porque hace que sea fácil compartir información, **sin importar el lado** [derecha o izquierda], de todos modos. Pero cada día había algo relacionado con un **político específico** o alguna declaración errónea.

Fuente : Producto de investigación.

Respecto al discurso de E4, podemos observar la fluidez discursiva que la aplicación de mensajería WhatsApp puede proporcionar a ciertos grupos sociales, como por ejemplo los individuos pertenecientes a un núcleo familiar. Sin embargo, esta fluidez discursiva se vuelve obsoleta a partir del momento en que hay, dentro del discurso propagado por los miembros, un orden político-ideológico dominante que moviliza los efectos de significado de los participantes. En otras palabras, cuando analizamos esta movilización entendemos que sólo algunos temas pueden ser debatidos, que sólo algunos memes pueden ser enviados, que sólo algunas formas de pensar son permitidas y, en consecuencia, que sólo algunos efectos de sentido pueden producirse a partir de los discursos pronunciados.

De esta manera, independientemente de que E4 no tenga la “conciencia discursiva” de que está sufriendo un tipo de silenciamiento, como se verifica en el apartado “independientemente de los lados” que las noticias y/o informaciones expresen a los miembros del grupo, podemos comprobar que los silenciamientos constitutivos y locales se movilizan al interior de las esferas simbólica, cultural, discursiva, interrelacional e ideológica. Así, el “modo” de manifestación de estos emblemas discursivos aparece precisamente cuando hay conflictos familiares en estos ciberespacios, cuando se articulan por un origen político-ideológico.

Los datos analizados demostraron que no sólo algún nivel de silenciamiento establecido por Orlandi (op. cit) está presente en la mayoría de los movimientos discursivos expuestos en los primeros cuatro informes de las transcripciones, sino

también que las principales formas de silenciamiento discursivo están en el ámbito del llamado “silencio local”, ya que el ocultamiento del objeto discursivo “Presidente Lula” estaba presente en los trechos analizados.

Además, también se intentó, directa o indirectamente, prohibir efectos de significado político-ideológico cuando se dirigían a la corriente de pensamiento izquierdista. Esta prohibición se produjo desde el momento en que sólo los efectos de sentido manifestados por el movimiento de derecha pudieron y/o pudieron expresarse sin divisiones sociales ni silenciamiento discursivo.

Además, fue posible verificar que las dinámicas de jerarquía y poder existentes en el ciberespacio trascendían la esfera cibernética al ámbito presencial, pues los conflictos familiares provocados por el silenciamiento de los discursos existentes en los grupos familiares en línea provocaban desacuerdos en las relaciones de parentesco en el espacio offline. De esta manera, podemos inferir la posibilidad de que el silenciamiento discursivo haya ocurrido, de manera similar, también en el espacio físico.

Sin embargo, luego de deducir la existencia de procedimientos de poder dirigidos a discursos políticos que no se sustentaban en las concepciones epistemológicas defendidas por Orlandi (op. cit), nos dimos cuenta de la relevancia de sumar otro aporte teórico al marco de esta investigación, ya que existían discursos que expresan prácticas de control y manipulación de determinadas posiciones políticas, a través de la propagación de discursos religiosos.

Así, el análisis de las entrevistas también fue sometido al análisis del concepto de poder pastoral debatido por Foucault (op. cit) respecto de un poder ejercido sobre los individuos en grupos sociales, con el fin de gobernarlos para su salvación, y que se manifiesta como un arte de guiar, controlar, manipular y cuidar a los individuos a lo largo de su vida.

Formas discursivas del poder pastoral

En los siguientes extractos es posible identificar la presencia de una figura de poder en los grupos familiares. Se trata de un miembro de la familia que ejerce influencia y control sobre los demás. Podemos observar que el familiar utiliza la religión como herramienta de control social. Este miembro, al posicionarse como autoridad religiosa, legitima sus imposiciones ideológicas y comportamentales, creando un ambiente donde la contestación es minimizada o inexistente. Analizando este hecho de manera teórica, el poder pastoral (Foucault, op. cit) es un poder ejercido sobre el hombre, en el cual el pastor tiene la función de guiar, cuidar y controlar su rebaño, siendo responsable de conducirlo hacia el camino recto, el camino de la salvación divina.

Dentro de las relaciones de parentesco, el poder pastoral puede entenderse como un poder ejercido por figuras de autoridad, como los padres o los tíos, sobre los miembros de la familia, con el objetivo de guiar, controlar y regular su conducta y comportamiento.

Así, en los siguientes cuadros comprenderemos más claramente dónde se encuentran los pasajes discursivos extraídos del corpus que indican una manifestación indicativa del control y la vigilancia a partir del marco teórico de Michel Foucault, el poder pastoral (op. cit.).

Analicemos el extracto a continuación.

Extracto 5 - Extractos de las transcripciones recopiladas

Análisis del discurso de E5

Porque mi tío, que es pastor, mi tío mayor, **tenía un liderazgo así en la familia** . Tanto es así que algunas de las decisiones que tomaban mis tías las discutían con sus maridos, pero era él quien tenía la última palabra. Y mi relación con él, incluso antes de ese contexto político, ya era un poco difícil, porque le tenía miedo. Como es muy religioso, muy fanático. Entonces, él desaprobó todo y lo dirigió en una dirección un tanto pecaminosa, lo cual no me gustó. Incluso fue el principal difusor de noticias falsas dentro del grupo. Las principales peleas que teníamos en el grupo eran entre él, mi hermana y yo. Y siempre poniendo la religión en el medio, tomando versículos aislados de la Biblia para decir que Bolsonaro fue elegido. Que ya era una profecía y todo. Y después de que el grupo fue eliminado, él fue el principal divulgador. Los envió individualmente. Incluso si cortamos lazos. Y siempre así, enviaba noticias falsas, enviaba memes. **Y luego me enviaba un versículo bíblico tratando de evangelizarme. Y queriendo hacerme dar cuenta que estaba en el lado equivocado** .

Fuente: Producto de investigación.

En los extractos citados se puede observar la presencia de una figura de poder importante en el conflicto analizado. Este miembro interfiere en las decisiones de vida de los miembros de la familia y se siente cómodo pronunciando su discurso político en grupos familiares, mientras intenta persuadir al entrevistado de que su ideología política es errónea o de que la suya es la verdadera.

Profundizando en este hecho, el poder pastoral (Foucault, op. cit) es una manifestación típicamente cristiana, en la que el pastor es el intermediario entre Dios y los hombres, y le corresponde a él conducir a su rebaño por el camino recto: el camino de la salvación divina. En este sentido, la potestad pastoral no tiene como función hacer el mal, sino hacer el bien a aquellos a quienes cuida, además de conducirlos a la fuente, en este caso a la palabra de las sagradas Escrituras, para establecer verdades que deben seguir sin discusión. Además, el pastor ejerce poder no sólo sobre un territorio, sino sobre un rebaño en movimiento y debe cuidar de cada uno individualmente. Esto

significa que también debe cuidar la vida privada de cada oveja, manteniéndose informado de todo lo que les sucede.

Utilizando la metáfora del “pastor” podemos entender los grupos familiares como un territorio. Así, incluso si el grupo se disuelve, el pastor seguirá ejerciendo su poder de dominio, en este caso, enviando mensajes al perfil privado de sus familiares, quienes, a juicio de este miembro, ocupan la posición de ovejas. De esta manera, el tío del entrevistado ejerce el poder pastoral, como explica Foucault en su concepto epistemológico, siendo el más capaz de conducir a sus familiares hacia la verdad. Podemos ver su intento de evangelizar a su sobrina, tratando de convencerla de que estaba en el camino equivocado, lo que refleja su papel de cuidador. Vale la pena aclarar que uno de los pilares de la campaña del expresidente Jair Bolsonaro –candidato fuertemente defendido por el familiar que ocupa el papel discursivo de “pastor”– fue la religión. Desde esta perspectiva, Costa y Tavares argumentan:

El pastorado de Bolsonaro como acontecimiento político se hizo posible en una compleja trama discursiva e histórica. Como hemos visto, sus formas discursivas se materializan en la actualidad brasileña en una articulación entre una racionalidad religiosa con tonos fundamentalistas y correlaciones de fuerza y estrategias de control que asumen el valor de una verdad para quienes comparten la práctica bolsonarista. (pág. 58, 2023)

Así, los autores destacan que Bolsonaro apareció en su campaña como un pastor que conduciría al rebaño hacia la salvación. Los seguidores del expresidente, especialmente aquellos que ya ostentaban poder en sus grupos sociales como personas religiosas, reprodujeron un comportamiento autoritario de dominación con sus familiares, “impulsados por una creencia en el cambio a cualquier costo, sus seguidores

estaban permeados por los valores cristianos colocados como fundamento de un nuevo proyecto de vida y de gobierno” (Costa y Tavares, op. cit. p.43).

Veamos dos extractos más para analizar.

Extracto 6 - Extractos de las transcripciones recopiladas

Análisis del discurso de E5
No lo aceptan. Eso ya se ha dicho. No iré a tu casa. Ya se lo dijeron a mamá, porque tus hijas son un pésimo ejemplo para mis hijos. No voy a las casas de la gente que votó por Lula. No voy a la casa de una sobrina que no me respeta, que discute conmigo . Y eso fue lo que dijo mi tío.

Fuente: Producto de Investigación.

Respecto al fragmento anterior, Foucault explica que, para que el pastor pueda conducir con seguridad a sus ovejas hacia la salvación, es necesario que el rebaño sea obediente y esté bajo su control. Esto implica castigar a una oveja por mala conducta e incluso sacrificarla si se considera que puede corromper al grupo. Así, en el pasaje “porque tus hijas son un mal ejemplo para mis hijos”, el familiar decidió distanciarse de su sobrina, pues ella podía corromper a sus hijos, precisamente por no seguir el orden establecido por él, un mandamiento que sería la palabra de Dios misma, una relación con la verdad, ya que solo así se puede llegar al camino de la salvación: cuando el individuo acepta y cree en esta verdad (Costa y Tavares, op. cit). En vista de eso, cualquier opinión que difiera de lo que el diputado considera correcto –como en este caso, votar por el candidato Lula– es considerada profana. Para el familiar que asume la posición discursiva de pastor, la persona que piensa diferente a lo que se entiende como correcto según los dogmas religiosos podría causar una falta de control al interior del grupo familiar y, por tanto, debería ser excluida de su vida.

Se advierte que el familiar en cuestión se niega a ser interrogado por la sobrina, debido a su posición de autoridad y a que sus declaraciones son consideradas irrefutables. De esta manera, la falta de reconocimiento de este “pastor” por parte del grupo en su conjunto hace inevitable el conflicto (Andrade, op. cit).

Extracto 7 - Extractos de las transcripciones recopiladas

Análisis del discurso de E5
Y los demás, me doy cuenta que hay una influencia de mi tío mayor. Él influye en los demás. Porque otros piensan así. Me lo imagino. Yo tampoco voy allí. Claudio se enojará. Así que prefiero evitarlo. Porque ya no existían. Y ya dijeron que no vendrán a nuestra casa.

Fuente: Producto de Investigación.

Respecto del artículo 6, es claro que quienes se opongan a este poder se enfrentarán al castigo no sólo del “pastor”, sino también de otros miembros de la familia. Hay un temor evidente entre algunos miembros de esta autoridad, y hacen todo lo posible para evitar conflictos con este familiar, pues “su palabra es la última y establece verdades que, a veces, no se ajustan ni remotamente a lo justo” (Andrade, op. cit., p. 31).

A partir de los conceptos de poder pastoral (Foucault, op. cit), se observó que los partidarios del expresidente Jair Bolsonaro, especialmente aquellos que ya tenían liderazgo dentro de su núcleo familiar, fueron impulsados por un discurso religioso fundamentalista sobre una supuesta verdad liberadora, imponiendo sus visiones políticas a sus familiares. Estas posiciones, basadas en la creencia en una verdad sagrada, sugieren que el miembro en cuestión debe guiar a otros por el “camino correcto” hacia la salvación divina. Así, este familiar establece verdades incontestables

que los demás deben seguir, so pena de represalias no sólo del “pastor”, sino también de otros miembros de la familia.

Además, se observó que la aplicación WhatsApp ofrecía una libertad ampliada para la continuidad de este tipo de poder, haciendo que el diputado denominado “pastor” se sintiera más cómodo en el ejercicio de su control político. También se observó que tales imposiciones se extienden más allá de los grupos familiares, afectando incluso los perfiles privados de quienes se oponen a la ideología política del integrante. Esto demuestra la capacidad de WhatsApp para fomentar e intensificar el conflicto.

En vista de esto, las opiniones que cuestionan el orden impuesto por este "pastor" son consideradas profanas, especialmente los discursos políticos pertenecientes a la ideología política de izquierda, ya que cuando un miembro de la familia se opone a este poder, surgen conflictos que llevan a rupturas permanentes en las relaciones que se extienden al ámbito presencial.

Conclusión

Este trabajo es una continuación del proyecto de investigación aprobado en el AVISO No. 04/2022/PROPPG en la modalidad de Ayuda a la Investigación, financiado por la Prorectoría de Investigación, Posgrado e Innovación (PROPPG), vinculado al IFPA - campus de Belém, con un cronograma realizado entre agosto de 2022 y enero de 2023, cuyos resultados alcanzados a través de la revisión bibliográfica y análisis de la cantidad de base de datos, demostraron la ocurrencia de conflictos entre miembros de la familia, y, como resultado, se encontraron opiniones político-ideológicas divergentes expresadas en “grupos familiares” de la aplicación de mensajería Whatsapp, así como la

presencia de jerarquías entre los miembros basadas en nociones de parentesco (Alencar, Dias y Barbatovci-Oliveira, op. cit).

Para ello, con el fin de verificar con claridad los resultados alcanzados en términos del discurso político, nuestro objetivo general en esta versión del trabajo fue ampliar los resultados obtenidos en una investigación que estudió la ocurrencia de conflictos en los “grupos familiares” de WhatsApp en el contexto de las elecciones mayoritarias de 2018 y 2022, con el fin de comprender sus significados sociales y culturales para los sujetos involucrados. Para ello, se empleó la metodología de análisis cualitativo del discurso propuesta por Orlandi, a través de entrevistas realizadas a interlocutores que participaron en “grupos familiares” de Whatsapp.

Utilizando la metodología propuesta por Orlandi (op. cit) respecto a las nociones de “política del silencio”, que enfatizan la presencia de prácticas de silenciamiento y censura en grupos sociales, fue posible verificar que el “silenciamiento local” es una de las formas de silenciamiento predominantes en los informes, además de la prohibición de efectos de sentido político-ideológico dirigidos a la corriente de izquierda, ya que solo la corriente de derecha tenía la libertad de expresarse sin censura. Además, fue posible inferir que las dinámicas de silenciamiento presentes en el ciberespacio se trasladaron al entorno físico, ya que los conflictos provocados por estos silenciamientos afectaron las relaciones físicas entre los miembros. Sin embargo, algunos relatos no se alinearon con las teorías de Orlandi (op. cit), lo que llevó a la inclusión de otro marco teórico en la investigación: el concepto de poder pastoral de Foucault (op. cit).

La investigación mostró que los familiares en posiciones jerárquicas utilizan prácticas de silenciamiento y control, influyendo en las discusiones políticas en los grupos familiares en WhatsApp. Estas dinámicas refuerzan las jerarquías familiares y limitan la diversidad de opiniones, especialmente durante los períodos electorales. Este

control se manifiesta en la influencia que se ejerce sobre otros miembros de la familia no sólo para que adopten ideas similares a las suyas, sino también para castigar las opiniones que se apartan de la norma establecida, opiniones que se consideran profanas. También se observó que la aplicación de mensajería WhatsApp contribuyó a facilitar el ejercicio de este poder, ya que los miembros que ocupan la posición jerárquica de “pastor” se sintieron más cómodos imponiendo sus ideologías. Y estas imposiciones no se limitan sólo a los “grupos familiares”, sino que se extienden también a los perfiles privados de los participantes.

Advertimos, sin embargo, que esta investigación se centró exclusivamente en las interacciones en grupos de WhatsApp y no investigó otras plataformas de redes sociales ni la dinámica en persona de los conflictos familiares. Además, el análisis cualitativo se basó en un número limitado de entrevistas, lo que puede limitar la generalización de los resultados. Estudios futuros podrían ampliar este análisis a otras plataformas, como Facebook, Instagram, Telegram o Signal, para investigar si se mantienen los mismos patrones de silenciamiento. También sería interesante explorar cómo estas prácticas de control y silenciamiento se manifiestan en otros contextos culturales y sociales, ampliando la comprensión de las interacciones familiares en períodos de alta polarización política. A partir de los datos presentados, resulta de suma importancia realizar un análisis que haga referencia a los conceptos teórico-filosóficos explicados por Michel Foucault, desde una perspectiva sociológica de investigación, revisión bibliográfica e interpretación, para comprender las técnicas de control, vigilancia y mantenimiento de la subordinación sociopolítica de los cuerpos sociales en el “grupo familiar” de Whatsapp.

En última instancia, concluimos que la investigación no sólo revela cómo la dinámica familiar se ve afectada por la polarización política, sino que también plantea

preguntas más amplias sobre el papel de las redes sociales en la construcción y disolución de las relaciones sociales. El estudio contribuye a la comprensión de cómo las prácticas de control y silenciamiento pueden tener efectos duraderos en las interacciones familiares y sugiere la necesidad de estrategias educativas que promuevan el diálogo y la convivencia democrática en entornos digitales. Destacamos también que el proceso investigativo realizado en esta investigación puede contribuir a los aspectos científicos que involucran la antropología y la cibercultura. De esta manera, nuestros análisis no sólo constituyen una investigación precisa desde el punto de vista científico, sino, sobre todo, abren espacio para un nuevo horizonte de investigación que busca comprender cómo el parentesco puede verse afectado por la política, los conflictos ideológicos y las dinámicas sociales existentes en el ciberespacio cuando se dirige al público objetivo estudiado en este trabajo.

Referencias

- ALENCAR, B. R. O.; DIAS, E. B. C.; BARBATOVCI-OLIVEIRA, M. Parentesco, política e redes sociais: as relações familiares em grupos de WhatsApp no contexto das eleições presidenciais de 2018 e 2022. **Relatório Final de Pesquisa**, EDITAL n. 04/2022 – PROPPG/IFPA, Instituto Federal do Pará, Belém, 2023.
- ANDRADE, A. N. **Novas interações sociais e a crise dos afetos: estudos sobre as desavenças familiares nos grupos de WhatsApp no contexto da polarização política de 2018**. Dissertação (mestrado) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Escola de Informação em Ciências e Tecnologia, Programa de Pós-graduação em Ciência da Informação, Rio de Janeiro, 2020.

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA. **Código de ética do antropólogo e da antropóloga**. Brasília: DF, 2010. Disponível em: <http://www.portal.abant.org.br/codigo-de-etica/>. Acesso em 24 de maio de 2022.

AZEVEDO, B. S. **“Você saiu”: as eleições de 2018 e os conflitos nos “grupos de família” do WhatsApp**. Trabalho de Conclusão de Curso (graduação) - Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências da Sociedade e Desenvolvimento Regional, Campos dos Goytacazes, 2019.

COSTA, S.S, TAVARES, F.E. As formas discursivas do pastorado bolsonarista. **Heterotópica**, São Paulo.v. 5, n. 1, p.41-61, jan.-jun. 2023.

FOUCAULT, M. **Segurança, território, população**. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FOUCAULT, M. **O sujeito e o poder**. In: DREYFUS, H. L.; RABINOW, P.: Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica. Trad. Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, pp. 230-249, 1995.

GOLDENBERG, M. **A arte de pesquisar: como fazer pesquisa qualitativa em ciências sociais**. 8. ed. Rio de Janeiro: Record, 2004.

MARCONI, M. de A.; LAKATOS, E. M. **Fundamentos de metodologia científica**. São Paulo: Atlas, 2003.

MINAYO, M. C. et all. **Pesquisa social: teoria, método e criatividade**. Petrópolis: Vozes, 2009.

OLIVEIRA, L.S. O conceito de governamentalidade em Michel Foucault. **Ítaca**, Rio de Janeiro. p.48-72, jun.-ago, 2020.

ORLANDI, Eni P. **Análise de discurso - Princípios e Procedimentos**, 3a. ed.Campinas (SP): Pontes, 2012.

ORLANDI, E. P. **As formas do silêncio: no movimento dos sentidos**. Editora da UNICAMP, 2007.

POUPART, J. “A entrevista de tipo qualitativo: considerações epistemológicas, teóricas e metodológicas”. In. POUPART, J. et all. **A pesquisa qualitativa: enfoques epistemológicos e metodológicos**. Petrópolis: Vozes, 2010.

WEBER, F. **A entrevista, a pesquisa e o íntimo, ou: por que censurar seu diário de campo?** Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 15, n. 32, p. 157-170, jul./dez. 2009.

Conexões tóxicas: o assédio sexual online como manifestação de poder

Arienny Carina Ramos Souza¹⁷⁹

Breno Rodrigo de Oliveira Alencar¹⁸⁰

Introdução

O presente capítulo é fruto do projeto de iniciação científica intitulado "*Gênero e poder no ciberespaço: a dinâmica do assédio sexual contra estudantes do sexo feminino nas redes sociais online do Instituto Federal do Pará, Campus Belém*", financiado pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) e pela Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação do Instituto Federal do Pará. Esta investigação teve como propósito conceituar o assédio sexual online e, sobretudo, analisar os impactos dessa forma de violência sobre as alunas no ambiente educacional. Ademais, buscou-se evidenciar sua estruturação enquanto um processo ritual que, no contexto contemporâneo, não apenas favorece, mas também antecede o assédio sexual físico.

A abordagem etnográfica desta pesquisa se manifestou na escuta atenta e na análise detalhada das experiências das alunas do IFPA, Campus Belém, permitindo compreender como o assédio sexual online se insere em um sistema mais amplo de dominação de gênero. Ao documentar os relatos das interlocutoras, evidenciou-se que a violência simbólica e material não se limita ao ambiente digital, mas atravessa suas trajetórias acadêmicas e sociais, influenciando suas percepções sobre pertencimento, segurança e poder dentro da instituição de ensino. Percebe-se que o assédio não é um evento isolado, mas um fenômeno estruturante das relações de gênero, no qual a

¹⁷⁹ Licencianda em Ciências Biológicas. E-mail: arienny.carina@gmail.com

¹⁸⁰ Doutor em Sociologia e Antropologia. E-mail: breno.alencar@ifpa.edu.br

masculinidade se afirma pela coerção e pelo controle do corpo feminino. Esse cenário se insere em um contexto maior de hierarquias sociais e institucionais que silenciam as vítimas e naturalizam as violências sofridas, reforçando a impunidade dos assediadores.

Além disso, a etnografia permitiu compreender como as vítimas elaboram e ressignificam suas vivências, seja pelo medo da retaliação, pela vergonha imposta socialmente ou pela falta de suporte institucional. As narrativas coletadas revelam não apenas os padrões de assédio, mas também as estratégias de resistência das alunas, que, ao denunciarem, se organizarem coletivamente ou simplesmente compartilharem suas histórias, desafiam a normalização dessa prática. Assim, a pesquisa não apenas investiga as dinâmicas do assédio sexual online, mas também se insere no campo da antropologia ao destacar a importância dos relatos individuais e coletivos para a compreensão das estruturas de poder e das performances de gênero em ambientes educacionais.

Durante a execução deste projeto várias estudantes relataram casos de assédio sexual perpetrados por docentes e alunos do IFPA, Campus Belém por meio das redes sociais. Basicamente, o escopo do estudo se debruçou em examinar a literatura acadêmica relativa ao assédio sexual online em ambientes escolares, destacando a associação dessa prática com a dominação masculina e o controle de gênero.

Conforme estipulado pela Lei n. 10.224, de 15 de maio de 2001, do Código Penal brasileiro, o assédio sexual configura-se como um crime que envolve a coerção de alguém visando obter favorecimento sexual, aproveitando-se de uma posição hierárquica superior. Este tipo de violência afeta predominantemente as mulheres, refletindo um paradigma essencialmente androcentrista, onde concepções conservadoras, moralistas e machistas são enaltecidas em detrimento da feminilidade (Lins; Machado; Escoura, 2016). É frequente identificar casos de assédio sexual

perpetrados por professores no ambiente acadêmico, contudo, observa-se que essa problemática não recebe a devida atenção da sociedade, especialmente das instituições de ensino. Isso se deve, em grande parte, à existência de uma cultura sexista nesses espaços, que favorece a ocorrência do assédio.

Diante disso, nasceu a necessidade de compreender como a violência de gênero se dissemina por meio das tecnologias digitais, especialmente no que concerne ao assédio sexual contra mulheres usuárias do ciberespaço, e como essa problemática se manifesta na dinâmica hierárquica entre professores e alunas.

O interesse por este tema tem como origem relatos, denúncias e discussões realizados por bolsistas de iniciação científica do Núcleo de Pesquisa em Educação e Ciberultura (NUPEC) (vinculado ao Grupo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisas em Cultura, Educação e Política – GICEP/IFPA) a partir de projetos de pesquisas que abordam processos de mediatização (Alencar e Souza, 2020), tecnologias digitais de informação e comunicação aplicadas ao ensino (Alencar *et al.*, 2021) e ciberultura e mídias sociais (Alencar, Dias e Barbatovci-Oliveira, 2022; Alencar *et al.*, 2022), cujas leituras e reflexões ensejaram questionamentos sobre suas próprias trajetórias como mulheres frequentadoras do ciberespaço.

Os processos administrativos sem resolução envolvendo professores acusados de assédio sexual na instituição de ensino (ver Quadro 1) também foram um dos principais motivadores para a realização desta pesquisa. Ademais, o protesto organizado pelos estudantes contra o assédio sexual, ocorrido na manhã do dia 14 de setembro de 2022, que resultou na interrupção do tráfego da Avenida Almirante Barroso, principal avenida da cidade de Belém, teve um impacto significativo sobre todos os membros da comunidade acadêmica. O caso ganhou repercussão e foi documentado em uma matéria pelo jornal O Liberal (2022). De acordo com os relatos, o propósito do protesto era dar

visibilidade às denúncias de estupro praticado por um professor em duas ocasiões contra a mesma estudante.

Quadro 1: Processos de Assédio Sexual no Instituto Federal do Pará por ano, campus e status (2015-2023).

ANO	CAMPUS	STATUS
2015	Conceição do Araguaia	Ativo
2016	Belém	Ativo
2017	Belém	Ativo
2018	Belém	Ativo
2018	Belém	Ativo
2018	Belém	Ativo
2018	Abaetetuba	Demissão de servidor
2018	Abaetetuba	Suspensão de servidor
2018	Parauapebas	Ativo
2022	Marabá Industrial	Ativo
2022	Castanhal	Ativo
2022	Ananindeua	Ativo
2023	Óbidos	Ativo
2023	Marabá Industrial	Ativo

Fonte: Sistema Integrado de Patrimônio, Administração e Contratos (SIPAC/IFPA).

Diante desse cenário, esta proposta de pesquisa tem como principal objetivo investigar e compreender a dinâmica do assédio sexual praticado contra estudantes do sexo feminino no Instituto Federal do Pará, Campus Belém, com ênfase nas interações ocorridas nas redes sociais online. Assim, o estudo se norteou em, primeiramente, perceber os padrões de comportamento presentes no assédio sexual online, com base em relatos coletados na página do Facebook “Meu Professor Abusador” e na imprensa brasileira¹⁸¹; em seguida, identificar o perfil socioeconômico das vítimas de assédio sexual online no IFPA, Campus Belém, buscando compreender os fatores individuais, sociais, culturais e institucionais que contribuem para a ocorrência desse fenômeno; e por fim; elaborar uma cartilha instrucional com o propósito de prevenir e mitigar o assédio sexual online na instituição, promovendo a conscientização sobre a violência de gênero e incentivando interações virtuais respeitadas entre professores e estudantes do sexo feminino.

Para a execução desta pesquisa qualitativa e quantitativa recorreremos às estratégias metodológicas presentes em manuais como os de Minayo (2009), Strauss e Corbin (2008), Severino (2013) e Marconi e Lakatos (2003), bem como os protocolos de cuidados previstos na Resolução nº 510/2016 do Conselho Nacional de Saúde (Brasil, 2016). E como referencial teórico para a compreensão das concepções epistemológicas sobre os gêneros à luz da teoria antropológica, recorreremos às obras de Scott (1989), Bourdieu (1998), Strathern (2006) e Butler (2018).

Metodologia

¹⁸¹Devido à limitação de páginas deste capítulo, não será possível abordar a etapa de análise da página do Facebook 'Meu Professor Abusador', assim como os casos reportados pela imprensa brasileira sobre assédio sexual online.

A realização de uma pesquisa sobre assédio sexual online exige um planejamento cuidadoso e atencioso as considerações éticas. Por essa razão, o estudo adotou uma metodologia que reúne diferentes estratégias de abordagem da temática, recrutamento das participantes e coleta e análise de dados primários e secundários. Em suma, devido à escassez de literatura acadêmica sobre o assunto foi abordado a metodologia exploratória de pesquisa científica.

A primeira etapa da pesquisa consistiu na revisão sistemática da literatura que abordou o fenômeno do assédio sexual online, adotando como procedimentos metodológicos aqueles preconizados por Goldenberg, segundo a qual

A leitura da bibliografia deve ser um exercício de crítica, na qual devem ser destacadas as categorias centrais usadas pelos diferentes autores. Este é um exercício de compreensão fundamental para a definição da posição que o pesquisador irá adotar. (Goldenberg, 2004, p. 79-80).

Trata-se, portanto, de um procedimento indispensável a pesquisa, uma vez que possibilita mapear a produção acadêmica em torno do objeto investigado, impedindo, assim, a repetição de esforços, a “descoberta” de ideias já expressas e a inclusão de “lugares-comuns” no trabalho (Marconi e Lakatos, 2003, p. 225).

A segunda etapa da pesquisa consistiu no recrutamento de alunas do IFPA, Campus Belém, interessadas em contribuir com o estudo por meio do compartilhamento de suas experiências de assédio sexual. Esse procedimento foi conduzido através da aplicação de um formulário eletrônico *Google Forms*, contendo 12 perguntas, com o objetivo de identificar a faixa etária, o nível de ensino das estudantes, autodeclaração racial e classe socioeconômica, além de averiguar quais comportamentos eram percebidos como assédio sexual nas redes sociais, em quais plataformas digitais ocorreram os episódios de assédio online e quem foram os responsáveis no

IFPA/Campus Belém pelo constrangimento online. No total, o formulário obteve 22 respostas ao longo da pesquisa. O formulário foi aplicado em turmas do ensino médio integrado e subsequente, nos cursos técnicos de Agrimensura, Eletrotécnica e Química, além de turmas de graduação em Letras (Português) e História, do IFPA, Campus Belém. O mesmo permaneceu acessível para respostas durante o período de outubro de 2023 a abril de 2024. Tal medida metodológica visava avaliar as evidências levantadas na pesquisa, particularmente no que diz respeito ao *modus operandi* dos assediadores na internet. O recrutamento das alunas aconteceu de maneira direta, a partir da rede de contato da bolsista vigente do Núcleo de Pesquisa em Educação e Ciberultura (NUPEC), do IFPA, campus Belém, do qual este projeto se originou.

A última etapa da pesquisa foi dedicada à análise de três entrevistas semiestruturadas, realizadas logo após sua coleta, transcrição, compilação e arquivamento em um software seguro (preferencialmente, planilha no Excel). O critério de seleção consistiu em entrevistar mulheres que sofreram assédio sexual online durante seu percurso acadêmico no IFPA/Campus Belém. Dessa forma, foram aceitas alunas de todas as modalidades de ensino, incluindo estudantes ingressantes e/ou egressas da instituição.

Ressalta-se que o uso da entrevista guiada com base em questionário semiestruturado é considerado por diversos autores como a melhor estratégia de pesquisa em casos em que o tema não só é subjetivamente complexo, como pode envolver angústias e traumas pessoais. Neste sentido, Minayo (2009) considera que a técnica de entrevista oferece a vantagem de fornecer dados primários a partir do diálogo com o indivíduo e as reflexões (crenças, opiniões, valores) sobre a realidade que vivencia. Goldenberg (2004), por sua vez, reconhece na entrevista, dentre outras vantagens, maior flexibilidade para garantir a resposta desejada, a observação sobre o

que diz o entrevistado e como diz, verificando as possíveis contradições, e uma maior profundidade em temas complexos e que envolvem sentimentos e emoções.

Este procedimento, contudo, reconhece riscos em sua realização. Por essa razão a aplicação do questionário e o convite para a entrevista, foi precedida de autorização de comitê de ética independente e seguiu protocolos de cuidados preconizados pela Resolução nº 510/2016 do Conselho Nacional de Saúde (Brasil, 2016).

É fundamental destacar que todas as entrevistas foram conduzidas, analisadas e discutidas à luz da teoria antropológica exclusivamente pela bolsista responsável pelo projeto, sem a participação do professor orientador nesse estágio. Considerando a vulnerabilidade inerente ao tema abordado, que diz respeito às alunas assediadas, decidiu-se não incluir o orientador nas entrevistas, a fim de evitar possíveis constrangimentos ou temores por parte das discentes, dado que o mesmo ocupa a posição de professor no IFPA, campus Belém. Contudo, todas as etapas do processo foram discutidas pelo orientador previamente com a bolsista, que recebeu treinamento para garantir uma condução adequada das entrevistas.

Para a análise dos dados empíricos obtidos neste estudo, torna-se pertinente a apresentação de um quadro informativo (ver Quadro 2) que sintetiza o perfil pessoal das participantes da entrevista. Cabe destacar que, visando preservar o anonimato das interlocutoras, foram utilizados nomes fictícios na apresentação dos resultados. Todas as entrevistas foram realizadas no mês de agosto de 2024, sendo conduzidas de forma virtual, por meio da plataforma Google Meet, ou de modo presencial, na Sala de Projetos do Núcleo de Pesquisa em Educação e Ciberultura (NUPEC), localizada no IFPA, Campus Belém.

Quadro 2 – Perfil Pessoal das Interlocutoras da Entrevista.

	Codínomes	Idade	Estado Civil	Raça/Cor	Renda Familiar	Nível de Ensino	Local Entrevista
1	Joana	25	Solteira	Preta	1 a 2 salários mínimos	Graduação	Google Meet
2	Judith	22	Solteira	Preta	1 a 2 salários mínimos	Graduação	Google Meet
3	Marilyn	21	Casada	Parda	1 a 2 salários mínimos	Técnico Subsequente	IFPA, campus Belém

Fonte: Autores, 2024.

Para a execução desta pesquisa qualitativa e quantitativa recorreremos às estratégias metodológicas presentes em manuais como os de Minayo (2009), Strauss e Corbin (2008), Severino (2013) e Marconi e Lakatos (2003), bem como os protocolos de cuidados previstos na Resolução nº 510/2016 do Conselho Nacional de Saúde (Brasil, 2016).

Continuidades históricas: assédio sexual como expressão de poder

De acordo com Scott (1989), a utilização da linguagem e do discurso na construção das identidades de gênero transcende sua função como mero meio de expressão humano, constituindo-se também nos veículos através dos quais as normas de gênero são disseminadas, internalizadas e perpetuadas. No âmbito das categorias históricas de gênero, a linguagem assume um papel crucial ao reforçar estereótipos presentes nos discursos sociais, sejam eles oriundos da mídia, política, religião ou outros contextos sociais, contribuindo assim para a manutenção e criação de símbolos específicos que delineiam como homens e mulheres devem se comportar, vestir e se expressar. Essas

normas, transmitidas discursivamente, moldam nossa compreensão acerca da identidade de gênero, permeando as esferas culturais, literárias, midiáticas e conversacionais do cotidiano.

A perspectiva de gênero revela que o universo feminino está inserido no âmbito masculino, sendo este último responsável por sua criação e regulação. Isso decorre do patriarcado arraigado nas relações sociais entre homens e mulheres, onde os homens constroem símbolos que delineiam o que uma mulher precisa reproduzir para ser aceita como sujeito dotado de vagina, em um contexto patriarcal (Scott, 1989). O gênero, nesse contexto, é concebido como uma categoria social imposta aos corpos sexuais, identificados e definidos como masculinos e femininos com base em sua genitália (Heilborn, 2004, p. 19). Destaca-se que o gênero transcende sua manifestação puramente biológica e se configura como uma construção cultural, conferindo significados e expectativas aos corpos sexuais, particularmente no que tange à representação de ser mulher ou homem em uma sociedade patriarcal.

Dessa forma, o assédio sexual está intrinsecamente ligado às questões de gênero e à construção social das identidades feminina e masculina. O assédio é concebido como uma forma de expressão do poder e controle, onde os assediadores buscam afirmar sua dominância. Essa dinâmica opressora reflete o poder sustentado por sociedades patriarcais, nas quais as normas de gênero e o controle sobre o corpo feminino são empregados como método para manter a hierarquia social entre os gêneros. O assédio sexual praticado por professores homens frequentemente reflete e perpetua essas normas hierárquicas estabelecidas pela sociedade. Para exemplificar, comportamentos de assédio frequentemente se baseiam em estereótipos femininos, objetificação sexual, orientação sexual, relações étnicas e normas de conduta socialmente oprimidas. Isso evidencia como a linguagem instituída no gênero contribui

para a aceitação e reprodução do assédio. Segundo Bourdieu (1998), as relações de dominação entre os gêneros são simbólicas, sendo a linguagem uma das principais ferramentas utilizadas para a prática da dominação, veiculando relações de poder enraizadas em uma sociedade androcêntrica.

Padrões ritualísticos de assédio

Os dados obtidos por meio do formulário eletrônico Google Forms, aplicado às turmas de ensino médio e graduação do IFPA/Campus Belém, indicam que a maioria dos casos de assédio sexual online envolveu alunas do ensino médio integrado, com idade média de aproximadamente 18 anos. Observou-se, ainda, que essas estudantes, em sua maioria, apresentavam características fenotípicas associadas a grupos racializados, sendo predominantemente pardas ou negras, e pertenciam a estratos socioeconômicos vulneráveis.

No que tange à dinâmica do assédio sexual nas redes sociais, os resultados evidenciaram a existência de um processo ritualístico que, no cenário contemporâneo, antecede e contribui para a ocorrência do assédio sexual presencial. Esse processo inicia-se com o envio de mensagens com interesse sexual, reações à stories/status com emojis que simbolizavam excitação sexual e interações constrangedoras nas redes sociais das estudantes, visando posteriormente consumir o assédio sexual fisicamente. A partir do primeiro contato com a vítima selecionada na internet/redes sociais, o professor procurava persuadir a aluna a aceitar presentes, convites para sair em troca de benefícios acadêmicos, com o objetivo de estreitar o vínculo afetivo e obter a confiança da aluna para favorecimento sexual, estabelecendo uma relação de poder que se perpetua no ambiente digital. Dessa maneira, o assédio online configura-se como um fenômeno intermediário entre as esferas virtual e física, demonstrando a interconexão

entre esses domínios. Conforme argumenta Lemos (2023), o ambiente digital não opera de forma dissociada da realidade, mas atua como um elemento complexificador do real, consolidando-se como um espaço de poder no qual também se reproduzem e se disseminam diferentes formas de violência de gênero.

Por outro lado, ao analisar os agentes envolvidos nos casos de assédio sexual nas redes, os resultados revelaram uma dinâmica um pouco distinta, destacando que a maioria dos assediadores era composta por professores, seguido pelos estudantes do sexo masculino da própria instituição de ensino, que representavam o segundo maior contingente de registros.

Sob esse viés, o assédio se mostrou como uma faceta integrante da construção da identidade masculina. Portanto, os homens sentem a necessidade de perpetrar o assédio como meio de afirmar sua posição de poder, refletindo a estética associada à virilidade masculina e à autoridade que essa categoria confere a esses indivíduos. A masculinidade, assim, é intrinsecamente ligada à prática do assédio, como evidenciado pelos resultados da pesquisa que apontam para uma prevalência significativa de assédio entre professores e estudantes do sexo masculino dentro do ambiente institucional.

A existência de uma dominação masculina manifesta-se de forma difusa e reproduzível, de modo que sua legitimidade é internalizada pela atual geração, que se utiliza desse conhecimento para preservar seu status e poder. O assédio às mulheres implica em perpetuar uma estética de poder dentro de uma estrutura social centrada no homem, na qual os homens buscam a normalização da violência de gênero entre os novos integrantes, os quais estão em processo de aprendizado e aspiram à masculinidade dominadora. Portanto, quando um professor assedia sem receios de punição, é porque ele compreende e reconhece que seus próprios estudantes do sexo masculino endossam suas ações e esperam replicá-las no futuro (ou presente); os alunos

do sexo masculino almejam essa performance de poder entre os gêneros (Strathern, 2006).

Dessa forma, constatou-se uma concordância entre os resultados obtidos e as análises oriundas do levantamento realizado na mídia impressa e na página do Facebook “Meu Professor Abusador”. A congruência sugere a possível existência de um perfil específico entre as alunas mais suscetíveis ao assédio sexual. Em particular, aquelas que compartilham vivências e características fenotípicas marginalizadas pela sociedade patriarcal, como estudantes de pele parda ou negra e pertencentes a estratos socioeconômicos menos favorecidos, emergem como alvos privilegiados para a reprodução de violências simbólicas de gênero.

Os assediadores, provavelmente homens brancos, heterossexuais e provenientes de camadas socioeconômicas estáveis, parecem explorar esses padrões históricos de opressão para perpetrar violências de gênero, aparentemente sem receio de enfrentar sanções por parte das instâncias responsáveis das instituições de ensino. Experiências dessa natureza encontram-se documentadas nos relatos presentes na página do Facebook e nos casos reportados pela mídia impressa nacional.

Entre a teoria e o cotidiano: assédio sexual online no Instituto Federal do Pará, campus Belém

O desafio inicial de compreender as dinâmicas do assédio sexual online no IFPA residiu na dificuldade de encontrar mulheres dispostas a participar da pesquisa. Em estudos anteriores, observei uma resistência significativa em fornecer dados sobre o tema, o que era paradoxal, considerando a frequência com que boatos e relatos de assédio circulavam na instituição. Identifiquei que essa resistência está relacionada a uma dimensão mais profunda, na qual as mulheres relutam em discutir assédio sexual

devido à complexidade e à vulnerabilidade que essa exposição implica, além da impunidade presente em casos de assédio na instituição. A abordagem desse tema, frequentemente considerado “tabu” revela-se particularmente desafiadora, exigindo sensibilidade na investigação. Esta reflexão emergiu à medida que enfrentei, na prática, as dificuldades e inseguranças manifestadas pelas entrevistadas.

Destaca-se que os resultados das entrevistas foram organizados em seções temáticas, com o propósito de proporcionar uma análise crítica e aprofundada dos códigos presentes nos rituais que caracterizam o assédio sexual online. Segundo Bardin (1994), a repetição e a frequência de uma determinada expressão moldam o significado do discurso, além de definir a natureza e a tipologia da comunicação entre os membros de um grupo.

Proposições sobre o poder

As entrevistas evidenciaram a existência de dinâmicas de poder em que a posição do professor é percebida como um lugar legitimado para o acesso à intimidade e ao corpo feminino. Considerando a posição social do docente em uma instituição acadêmica, é pertinente observar que essa posição é historicamente permeada por uma cultura de machismo e poder entre gêneros. No caso do IFPA, diversos casos de assédio sexual foram expostos na instituição entre os anos de 2015 a 2023, e não receberam as devidas medidas de resolução, como exoneração ou suspensão das atividades acadêmicas dos professores envolvidos. Essa falta de ação efetiva confere, de maneira direta ou indireta, um caráter de impunidade aos casos de assédio, uma vez que a própria instituição tende a subestimar a gravidade dessas denúncias, evidenciando uma aparente desconsideração em mitigar essa problemática recorrente no IFPA.

É nítido essa relação hierárquica e abusiva no discurso de Judith, que afirma: "A gente falava sobre notas, sobre tarefas que eu precisava fazer, sobre burocracias do curso. E em alguns momentos ele se aproveitava que eu precisava falar com ele pra mandar mensagem e praticar condutas de assédio" (Judith, 2024), o mesmo também pode ser observado no relato de Joana "Eu precisava ter o WhatsApp desse professor, porque eu tinha que mandar mensagem perguntando as coisas, dúvidas da aula e tudo mais sobre a disciplina que ele dava" (Joana, 2024).

Diversos momentos, foi possível observar que as jovens não apenas demonstravam receio de comentar sobre o assédio sofrido por parte dos professores, mas também temiam que a confidência se espalhasse pela instituição, o que poderia levar o professor acusado a descobrir e praticar represálias contra elas.

Bourdieu (1998) explica que a violência simbólica manifesta-se na forma mais sutil de opressão ao ser: uma modalidade invisível e psicológica, perpetuada pela linguagem que sustenta as relações patriarcais. Assim, em diversos momentos, as vítimas demonstraram desconforto ao rememorar os sentimentos vinculados aos episódios de assédio.

Durante a entrevista presencial que realizei com Judith, observei sinais de descontentamento em suas expressões faciais ao relatar essas experiências constrangedoras. A interlocutora Joana retrata sobre: "Uma forma que impacta nosso ser, impacta nosso psicológico" (Joana, 2024), também reflete no discurso impactante de Marilyn que diz: "Eu falo que ele [professor] tirou o meu direito de estudar, eu não estudei no IF" (Marilyn, 2024).

Assédio sexual online

Nas entrevistas, foi possível identificar o fenômeno do assédio sexual, que constitui o foco central desta pesquisa, manifestando-se de forma concreta. Em diversos momentos, registrei relatos de mulheres descrevendo em detalhes as mensagens enviadas pelos professores assediadores através de redes sociais, com destaque para o WhatsApp. No entanto, algumas iniciativas de assédio também ocorreram no Instagram, possivelmente em função das fotos postadas nos perfis pessoais dessas mulheres, algo que muitos homens podem interpretar como um convite ao corpo feminino ou até mesmo como uma tentativa de provocação sexual.

Durante a pesquisa, observou-se que o *modus operandi* do assédio via internet manifestava-se por meio de interações específicas previamente identificadas e analisadas, como mandar mensagens com interesse sexual, reagir à stories/status com emojis que simbolizavam excitação sexual, a prática de curtir diversas fotos nas quais as mulheres exibiam seus corpos de maneira proeminente. Um aspecto particularmente analisado com rigor foi a abordagem inicial do professor à vítima por meio do WhatsApp, com a proposta de proporcionar benefícios acadêmicos/materiais em troca de favores sexuais.

Essa conduta é marcada pela entrevistada Marilyn, na qual relata:

Ele iniciava a conversa falando que era sobre uma bolsa que ele queria me dar, uma bolsa de pesquisa científica [...] Porque isso era uma coisa que eu sempre quis ser [bolsista] desde antes de entrar no IF [...] Mas na grande maioria das vezes ele pedia pra eu tirar minha roupa e ficar me tocando na frente dele, tocar nos seios, minha bunda, essas coisas (Marilyn, 2024).

Ela (Marilyn) ainda destaca: "Ele [professor] falava assim pra mim "beijo na sua boca", ou então "beijo na sua coxa" no seu pescoço" [...] Narrava o que ele queria fazer comigo pelas mensagens" (Marilyn, 2024).

O ponto abordado por Marilyn, referente à necessidade de uma bolsa ou, como ela própria define, ao fato de ser “seu sonho”, foi particularmente comovente durante a entrevista. Nesse discurso, evidencia-se claramente a vulnerabilidade socioeconômica da discente e o poder do docente em reconhecer essa dificuldade para persuadi-la com um requisito acadêmico que tem grande relevância entre os alunos da instituição. Classifico essa passagem da interlocutora como uma manifestação da estética do assédio sexual, expressa através da performance do ato ilícito do professor. Destaco a análise de Strathern (2006), que examina a troca simbólica de presentes entre os povos melanésios, apontando que a forma assumida dessa troca correspondia à dominação semiótica de um determinado contexto social hierárquico.

Este foi um dos casos mais complexos a serem analisados. Após relatar o ocorrido, Marilyn descreveu episódios de estupros perpetrados pelo mesmo professor que a assediava por meio do WhatsApp, durante o período em que ela era aluna do curso técnico subsequente em Química no IFPA, Campus Belém.

Outra interlocutora, Judith, também destaca a ocorrência explícita de assédio online, evidenciado em seu relato:

Porque no meu caso, o professor utilizava as redes sociais, os números de WhatsApp das alunas pra entrar em contato, pra falar sobre alguma atividade do curso [...] Só que no meu caso, ele manipulava essas informações em prol de praticar algum tipo de abuso sexual com as pessoas e comigo (Judith, 2024).

As entrevistadas relataram que os professores frequentemente utilizavam o WhatsApp para iniciar diálogos sobre assuntos triviais relacionados ao curso e à vida pessoal das estudantes. Posteriormente, essas interações evoluíam para conversas com conotação sexual, demonstrando uma expectativa implícita de reciprocidade por parte das estudantes em relação a desejos abusivos/sexuais dos assediadores.

A análise desses relatos revelou um padrão comportamental ritualizado, caracterizado pela dissociação inicial do conteúdo sexual, cujo objetivo parece ser o de desorientar a vítima, dificultando a percepção de que está sendo submetida a uma violência sexual, ou que poderá vir a ser. Essa dissociação discursiva nas interações é uma manifestação de violência simbólica, na qual a contradição intencional do discurso busca fazer com que a vítima aceite passar por essas situações constrangedoras, ao não reconhecer a manipulação em curso.

Esse fenômeno é ilustrado nos trechos:

"Inicialmente parecia ser bem inocente, parecia ser só uma reação nos stories e tudo mais. Até chegar ao ponto de ter mensagens mais constrangedoras [...] Ao ponto de eu receber um semi-nudes [foto seminu] desse professor, de forma gratuita" (Joana, 2024).

"A minha experiência não se inicia com abuso explícito [...] É algo que pode transmitir insegurança, algo que seja invasivo. Porque no meu caso, o professor utilizava as redes sociais, pra falar alguma atividade do curso. Mas ele manipulava essas informações para coisas sexuais" (Judith, 2024).

"No meu caso, é um pouco mais difícil de entender porque não eram só mensagens invasivas, eram muitas mensagens pra saber da minha vida antes de tudo começar [...] Acabou se tornando uma perseguição, muitas mensagens,

muitas chamadas de vídeo, muitas ligações [...] Ele começou a ser um stalker mesmo na minha vida" (Marilyn, 2024).

Em outro momento, perguntei às interlocutoras sobre a ocorrência de assédio sexual fora do ambiente digital, questionando se elas haviam testemunhado alguma situação de natureza hostil envolvendo professores do IFPA durante as aulas, intervalos ou atividades acadêmicas. Os resultados mostraram-se consistentes com o processo ritualístico do assediador, no qual o assédio inicia-se nas redes sociais e culmina no ambiente offline. As três estudantes entrevistadas relataram episódios violentos ocorridos após o contato online.

A entrevistada Judith comentou que "Ocorreu uma tentativa de assédio sexual físico após essas condutas estranhas que eu tive no meu WhatsApp. Só que elas só foram feitas a partir de muitas condutas estranhas feitas no digital" (Judith, 2024). Joana também argumentou: "Ele me convidava pra sair, convidava pra me dar carona depois da faculdade, mas eu nunca aceitei. Sempre fiquei muito nessa questão de ficar na minha e dar cortes, só que eram constantes [assédio]." (Joana, 2024). Marilyn também acrescenta: "Houve três vezes que ele me estuprou" (Marilyn, 2024).

Durante o relato de Marilyn sobre as numerosas ocasiões em que foi assediada nas redes sociais, percebi o tremor em sua voz ao relembrar os acontecimentos, e a estudante acabou chorando copiosamente durante a entrevista. A condução da entrevista foi interrompida para que ela pudesse se recompor antes de prosseguir com as perguntas relacionadas ao caso. No que diz respeito a Judith, ela optou por não comentar sobre os episódios ocorridos presencialmente no IFPA, possivelmente por receio de sofrer algum tipo de punição institucional, uma vez que, constantemente, questionava-me sobre a segurança de relatar tais condutas.

Um aspecto que emergiu nos relatos de Joana, e que particularmente me chamou a atenção, foi sua observação de que o professor sentia-se mais à vontade para abordar temas de cunho sexual com ela no ambiente virtual. Em consonância, Judith relatou que, após diversas situações constrangedoras na esfera digital, o professor adquiriu a "coragem" necessária, como ela cita, para perpetrar o assédio físico contra ela.

Esses relatos evidenciam que a tecnologia atua não apenas como facilitadora da violência de gênero, mas também como um precursor desse comportamento no ambiente offline, funcionando como um acesso ao corpo feminino. Esse fenômeno pode ser identificado nas narrativas de Joana e Judith, que demonstram: "Nas redes sociais ele [professor] sentia uma liberdade pra poder fazer aquilo que pessoalmente ele não tinha coragem" (Joana, 2024).

"Essa é uma interpretação minha, sinto que esse professor tomou coragem pra fazer algo físico comigo, ter uma tentativa de algo físico, após ele [professor] fazer condutas constrangedoras várias vezes no meu WhatsApp" (Judith, 2024).

Sentimentos e reações institucionais

Dada a delicadeza da situação, investiguei os sentimentos experimentados pelas participantes nessas circunstâncias, com o intuito de analisar antropologicamente a relação entre a subordinação feminina, enraizada no patriarcado, e sua manifestação no assédio masculino. Além disso, pretendia examinar a resposta do IFPA às acusações e a forma como a instituição lidou com as queixas contra professores. O objetivo era compreender empiricamente a persistência da cultura do assédio dentro da instituição.

Iniciei este painel investigativo questionando quais sensações, emoções ou sentimentos as estudantes experienciaram ao vivenciarem essa situação. Os resultados

indicaram que os sentimentos predominantes associados ao assédio online foram descritos com as palavras “constrangida”, “incapacidade”, “envergonhada”, “invadida”, “ódio” e “impunidade”.

Adicionalmente, indaguei se as entrevistadas haviam formalizado denúncias contra o acusado junto à instituição. Os dados revelaram que a maioria não apresentou denúncias. Entre as três interlocutoras, apenas uma efetuou a denúncia, porém não obteve resposta institucional.

Nos discursos das três interlocutoras, observei uma percepção marcante de impunidade ao descreverem seus relatos de denúncias mal sucedidas no instituto. Essa questão é evidenciada na fala de Joana, que afirma:

O assédio sexual no IFPA é uma cultura, uma cultura que a gente sabe como é que funciona. Tiveram muitos casos de alunas que denunciaram os professores e eu presenciei [...] Que reclamaram para a administração e não aconteceu nada. Então, isso fez com que eu me sentisse um pouco coagida (Joana, 2024).

E nas palavras de Judith, ao mencionar:

Eu relatei o acontecido pra três colegas, uma vez só. Só que é sempre uma situação que pode dar problema pra gente, que não é muito bom falar sobre essas coisas, porque a gente pode se prejudicar pelo fato da gente não ser ouvida ou não acreditar na gente. Então nós [alunas] preferimos deixar isso por debaixo dos panos (Judith, 2024).

Adicionalmente, ao questionar as entrevistadas sobre as reações dos professores envolvidos, uma delas, Marilyn, relatou que o docente frequentemente a ridicularizava ao mencionar a possibilidade de denunciar os assédios à direção do IFPA, afirmando que nada seria feito e que as consequências seriam desfavoráveis para a discente. Esse

aspecto evidencia a perpetuação de uma cultura sexista, conforme Marilyn descreve com pesar sobre seu assediador:

Eu tinha que fazer o que ele [professor] queria, porque se eu não fizesse ele [professor] iria falar para todo mundo que eu era uma puta, coisas assim. E com isso, em nenhuma instituição algum professor iria querer me ajudar ou então querer aceitar uma pesquisa científica minha (Marilyn, 2024).

Em vários momentos, a estudante demonstrava receio de comprometer sua reputação acadêmica e pessoal, visto que o professor frequentemente a ameaçava, afirmando que a exporia caso relatasse os ocorridos a alguém do instituto. Marilyn nutria o desejo de se tornar uma pesquisadora de destaque em sua área de estudo e, por esse motivo, mantinha os assédios do professor em segredo, temendo que a divulgação do problema pudesse prejudicar suas futuras oportunidades acadêmicas e profissionais.

Ela também relatou que, ao compartilhar seu caso com pessoas próximas, foi alvo de risos e descrédito, com muitos desacreditando de seu relato e considerando um exagero tratar condutas online constrangedoras como violência. Marilyn enfatizou que se sentia profundamente culpada pelo ocorrido, mas reconheceu sua incerteza sobre como proceder diante daquela situação.

Se eu soubesse que esse cara [professor] tinha esse problema no IFPA, eu teria tomado três vezes mais cuidado, sabe? [...] Eu teria muito mais cuidado ao conversar e aceitar essas coisas [...] Quando eu denunciei ele [professor], as pessoas ficaram com ódio de mim e se revoltaram comigo (Marilyn, 2024).

Marilyn afirmou ainda que o professor possuía uma reputação marcada por incidentes de assédio, mas que não houve intervenção durante o período em que esteve na instituição, o que intensificava seu sentimento de culpa pelo que aconteceu. Ela destacou que todos tinham conhecimento das condutas do professor, mas, ainda assim,

ele gozava de elevado respeito entre servidores e estudantes da instituição. Marilyn expressa:

Eu já peguei muitos boletins de ocorrência na minha mão de meninas que denunciaram ele [professor]. Eu nunca vou esquecer, era uma menina de 16 anos na época, ele [professor] ofereceu R\$1.500 pela virgindade dela no estacionamento do IFPA, eu nunca vou esquecer esse boletim de ocorrência que eu li (Marilyn, 2024).

É evidente a ausência de medidas adequadas e de uma preocupação institucional para mitigar a problemática identificada no instituto. A cultura sexista perpetua e reproduz as violências de gênero, particularmente no que tange à impunidade e à minimização do problema. É perceptível que a instituição demonstra uma tendência a desconsiderar ou a não atribuir a devida importância à resolução de casos de assédio sexual envolvendo professores. Essa ordem sexista se manifesta como um essencialismo fundamentado na diferença sexual biológica entre os gêneros, o que contribui para a normalização e naturalização da cultura do assédio, promovendo condutas extremamente violentas contra corpos femininos (Bourdieu, 1998).

Performances e perfis femininos do assédio sexual

Durante a pesquisa, emergiram questionamentos acerca de como essas mulheres se percebiam em relação à sua identidade pessoal e como eram percebidas na instituição. Busquei compreender se elas se consideravam mais vulneráveis ao assédio devido a características estigmatizadas, como a condição socioeconômica desfavorável e a pele preta e/ou parda. Esse tema despertou interesse, especialmente à luz de Bourdieu (1998), que afirma que a ausência de capital cultural entre mulheres que enfrentam assimetrias sociais as torna mais suscetíveis à subordinação masculina, em

grande parte por não reconhecerem a violência simbólica em curso, o que perpetua a aceitação de sua própria subordinação.

Indaguei às interlocutoras se elas acreditavam que fatores como gênero, classe social e raça influenciam na ocorrência do assédio sexual, considerando que os resultados do questionário aplicado previamente às entrevistas corroboravam essa hipótese. As três entrevistadas concordaram com a questão e proporcionaram uma discussão sobre o tema. Joana afirmou "Sim [...] Nós mulheres ali no instituto, nós nos sentimos muito fragilizadas" (Joana, 2024). A interlocutora Judith também endossa a problemática:

Sim, eu acredito que influenciam diretamente nessa prática [...] Me parece que ele [professor] tem mais liberdade de praticar essas coisas constrangedoras, invasivas, sexuais nesse ambiente online, porque ele sabe que essa vítima não tem como se defender. [...] Se for uma classe social mais baixa, que geralmente são pessoas periféricas, não vai ter como abrir uma ação judicial, pagar um advogado, ou então as pessoas simplesmente não irão acreditar nela, a voz dela não é ouvida na instituição e tudo isso provoca um grande medo nessa pessoa, que foi o que aconteceu comigo (Judith, 2024).

Ela também complementa:

Além da classe social, o recorte racial é importante, porque pessoas periféricas, mulheres negras, que geralmente já sofrem o racismo estrutural na instituição, já não são ouvidas, já passam como pessoas que não têm credibilidade (Judith, 2024).

A entrevistada Marilyn também argumenta:

Com certeza, até porque na época que aconteceu comigo [assédio online] eu não tinha fonte de renda fixa. [...] Ter algum tipo de renda mesmo que pequena era uma ajuda muito grande, e ele [professor] falava que se eu falasse alguma coisa [denunciá-lo] ele tiraria minha bolsa, e aconteceu quando eu falei (Marilyn, 2024).

Diante do exposto, é notório que o gênero exerce influência sobre a interação social entre os corpos, especialmente na percepção das pessoas em termos de seu status e impacto sobre os outros. Na estruturação da dominação masculina, observa-se que o homem tende a subordinar e objetificar corpos femininos que se enquadram em fenótipos socialmente oprimidos, como mulheres de pele não branca e majoritariamente de baixa renda, as quais são vulneráveis financeiramente. Esses elementos fazem parte de uma performance masculina de comportamento e pensamento, na qual para se afirmar como agente atuante dessa dominação masculina, é necessário agir de acordo com uma estética que envolve a imposição de violência sobre o corpo feminino.

Para Strathern (2006), essa performance entre os gêneros é simbolizada por uma “troca de dádivas”, na qual o poder atribuído ao homem oferece vantagens sociais em detrimento dos corpos femininos. Mulheres com esses fenótipos e vivências consideradas marginais estão mais suscetíveis a sofrerem violência de gênero, visto que não se enquadram na estética associada a mulheres de alto status social, sendo percebidas como pertencentes a uma categoria inferior e, consequentemente, alvo de assédio por parte dos homens (Strathern, 2006). Diante desse cenário, aquilo que pode ser observado ou consumido representa o resultado das relações em si; assim, o gênero diferencia as categorias de socialidade e define diferentes formas de agência social, conferindo inerentemente superioridade a um corpo na troca em detrimento de outros, evidenciando-se "Através do que os melanésios percebem como aptidões dos corpos e

mentes das pessoas, o que estes contêm dentro de si e os efeitos sobre os outros" (Strathern, 2006, p. 275). Dessa maneira, as pessoas operam continuamente entre serem o resultado das ações alheias e serem capazes, por sua vez, de agir em relação aos outros para se adequar à estética desejada.

Da Performatividade ao desejo: explorando limites e transgressões

Quando Butler (2018) introduz o conceito de heterossexualidade compulsória, ela o caracteriza como uma prática reguladora que exerce controle sobre os comportamentos e desejos das pessoas, onde “o gênero é a estilização de atos repetidos no interior de uma estrutura reguladora altamente rígida, a qual, se cristaliza no tempo para produzir a aparência de uma substância, de uma classe natural de ser” (Butler, 2018, p. 69). Tal regulação transcende a mera expectativa social, atuando como uma força que condiciona os indivíduos a compreenderem sua própria identidade de gênero e, conseqüentemente, sua sexualidade e agência. Tal prática gera uma substancialização do gênero, que fomenta a ilusão de uma identidade de gênero natural e imutável. No entanto, essa construção apenas reforça o binarismo entre masculino e feminino, uma vez que “Como uma relação entre sexo, gênero, prática sexual e desejo — seria o efeito de uma prática reguladora que se pode identificar como heterossexualidade compulsória” (Butler, 2018, p. 45), influenciando comportamentos imorais, como o assédio sexual no cotidiano masculino. E complementa:

“A instituição de uma heterossexualidade compulsória e naturalizada exige e regula o gênero como uma relação binária em que o termo masculino diferencia-se do termo feminino, realizando essa diferenciação por meios das práticas do desejo heterossexual. O ato de diferenciar os dois momentos oposicionais da estrutura binária resulta numa consolidação de cada um de

seus termos, da coerência interna respectiva do sexo, do gênero e do desejo”
(Butler, 2018, p. 53).

Nesse contexto, o gênero não é uma característica inata, mas sim uma construção contínua, realizada por meio de comportamentos sociais que ela designa como performances (Butler, 2018). Tais performances não derivam de um sujeito preexistente; pelo contrário, são elas que constituem integralmente o sujeito, determinando-o como homem ou mulher. Em outras palavras, o gênero emerge como um efeito dessas performances, em vez de ser a causa delas. Butler afirma que “O gênero de uma pessoa é realizado no tempo como efeito de determinados desempenhos”, pois “O gênero é sempre um feito, ainda que não seja obra de um sujeito tido como preexistente à obra” (Butler, 2018, p. 56). Essa abordagem desafia a concepção de que somos homens ou mulheres agindo por natureza, ao propor que essas identidades são, na verdade, o resultado de performances repetidas ao longo do tempo.

Butler (2018) refuta a noção de que o desejo, particularmente o desejo sexual, seja uma característica intrínseca ou essencial do indivíduo. Em vez disso, ela argumenta que o desejo é construído e regulado por normas sociais, especialmente aquelas relacionadas a gênero e sexualidade. Assim, o desejo de um homem heterossexual por uma mulher não deve ser visto como puramente instintivo; ele pode se tornar abusivo e invasivo justamente porque é moldado por uma sociedade que concebe a masculinidade como uma forma de dominação e controle sobre o corpo feminino. Essa construção, que pode ser considerada tóxica, orienta a forma como o desejo é direcionado e manifestado.

Conclusão

Conclui-se que à medida que o ciberespaço evolui para um ambiente intricado de interações entre docentes e discentes, o fenômeno do “assédio sexual online” emerge como uma preocupação significativa, destacando as complexas interações entre gênero, poder e tecnologia. Identifica-se que, mesmo na esfera virtual, as raízes da violência de gênero estão presentes nas estruturas de poder da sociedade, sendo as dinâmicas de dominação, objetificação e desrespeito frequentemente perpetuadas sob a falsa sensação de impunidade aos assediadores. Isso não apenas impacta diretamente as vítimas, mas também molda a configuração da cultura online. Nesse contexto, observa-se a falta de medidas efetivas para lidar com o assédio, incluindo o suporte às vítimas e a responsabilização dos assediadores, como a demissão ou exoneração do professor envolvido. Isso ressalta as dificuldades em punir casos de assédio sexual nas instituições educacionais, especialmente aqueles ocorridos no ambiente virtual.

A análise das entrevistas revelou que as mulheres assediadas não apenas enfrentavam a invalidação institucional, mas também estavam associadas a uma estética que reverbera o assédio sexual online. Notou-se que a maioria das vítimas pertencia a grupos étnicos minoritários e a camadas sociais economicamente desfavorecidas, sendo, portanto, percebidas como mais suscetíveis a essa prática. Essa dinâmica também influenciou de maneira significativa as denúncias de assédio.

No âmbito da análise linguística, no contexto do discurso dos assediadores investigados, identificou-se a projeção da violência de gênero no ciberespaço, evidenciando a maneira como os corpos femininos marginalizados são alvo desse tipo de agressão. Tal constatação se fundamenta na observação de elementos linguísticos presentes nos relatos analisados, os quais permitem compreender o contexto histórico e social das estudantes, assim como a forma como os professores se utilizam dessas fragilidades históricas para perpetrar o assédio. Isso ocorre sob uma perspectiva que

considera a influência do patriarcado sobre esses indivíduos. É lamentável constatar que, no âmbito profissional, os professores parecem abusar de sua posição docente para objetificar e assediar suas alunas. Com o objetivo de mitigar os casos de assédio sexual online na instituição, foi desenvolvida uma cartilha instrucional destinada a orientar as alunas sobre a identificação de episódios de assédio sexual no ciberespaço, visando prevenir a recorrência dessa prática nas interações entre professores e estudantes do gênero feminino.

CARTILHA INSTRUCIONAL

A presente cartilha teve como objetivo promover a formação de uma consciência crítica e transformadora entre mulheres e meninas, por meio da iniciação científica, instruindo-as sobre o conceito de assédio sexual online, as razões que explicam a recorrência dessa prática no âmbito acadêmico, especialmente entre professores e alunas, bem como sobre as estratégias de prevenção ao assédio sexual no ambiente virtual.

QR CODE acesso à cartilha



AGRADECIMENTOS

Este estudo recebeu financiamento do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) e pela Pró-Reitoria de Pesquisa, Pós-Graduação e Inovação (PROPPG) do Instituto Federal do Pará, Campus Belém, por meio de recursos de custeio e bolsas de Iniciação Científica destinadas aos níveis de graduação e ensino médio integrado. Além disso, a pesquisa contou com o apoio do Ministério Público do Estado do Pará, responsável pela impressão e distribuição da cartilha nas escolas públicas de educação básica.

Agradecemos, com carinho, à professora e pesquisadora Kirla Korina Anderson Ferreira pelas relevantes contribuições na revisão deste artigo, bem como à voluntária do projeto Camila Amazonas Guerra Bentes, pelo empenho na elaboração da cartilha instrucional voltada à prevenção do assédio sexual online. Estendemos, ainda, nossos agradecimentos ao Instituto Federal do Pará/Campus Belém pela disponibilização do espaço necessário à realização desta pesquisa.

Destaca-se que este projeto está em concorrência na 30ª edição do Prêmio Jovem Cientista, promovido pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq); na 6ª edição do Prêmio Carolina Bori Ciência & Mulher, organizado pela Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência (SBPC); no Prêmio Mulheres e Ciência, também do CNPq; e na 22ª edição da Feira Brasileira de Ciências e Engenharia (FEBRACE).

REFERÊNCIAS

ALENCAR, B. R. O.; SOUZA, A. C. R.; BENTES, C. A. G.; SOUSA, J. F. L. Gênero e Poder no Ciberespaço: a dinâmica do assédio sexual contra estudantes do sexo feminino nas redes sociais online do Instituto Federal do Pará, Campus Belém. **Relatório Final**

de Pesquisa, Edital nº 06/2023 - PIBICTI/PROPPG/IFPA/CNPq, Instituto Federal do Pará, Belém, 2024.

ALENCAR, B. R. O.; SOUZA, P. R. N. Educação, cultura e tecnologias digitais: um estudo sobre a mediatização no contexto escolar e os seus impactos sobre o aprendizado de estudantes do Ensino Médio Integrado do Instituto Federal do Pará (Campus Belém).

Relatório Final de Pesquisa, Edital 03/2019/PIBICT/PROPPG/IFPA/CNPq, Instituto Federal do Pará, Belém, 2020.

ALENCAR, B. R. O.; CARVALHO, J. P.; CARVALHO, C.; ALVES, W. B.; BRITO, M. V.; VEIGA, A. B.; BARBATOVCÍ-OLIVEIRA, M. Tecnologias Digitais de Informação e Comunicação (TDIC) aplicadas ao ensino: em busca de uma reconstituição histórica da Educação a Distância e seus impactos no Ensino Remoto Emergencial durante a Pandemia Covid-19 junto ao Instituto Federal do Pará, Campus Belém. **Relatório Final de Pesquisa**, Edital 05/2021/PIBICTI/PROPPG/FAPESPA-CNPq, Instituto Federal do Pará, Belém, 2021.

ALENCAR, B. R. O.; DIAS, E. B. C.; BARBATOVCÍ-OLIVEIRA, M. Parentesco, política e redes sociais: as relações familiares em grupos de WhatsApp no contexto das eleições presidenciais de 2018 e 2022. **Relatório Final de Pesquisa**, EDITAL n. 04/2022 – PROPPG/IFPA, Instituto Federal do Pará, Belém, 2022.

BRASIL. Lei nº 10.224, de 15 de maio de 2001. Altera Código Penal. **Diário Oficial da União**, Brasília, DF 16 mai. 2001. Disponível em https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/LEIS_2001/L10224.htm

BARDIN, L. **Análise de conteúdo**. Lisboa: Edições 70, 1994.

BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina**. Cidade: Editora, 1998.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Editora José Olympio, 2018.

CARVALHO, Márcia Siqueira; MARTINS, Daiana Bragueto. Geografia Virtual. **GEOGRAFIA (Londrina)**, v. 12, n. 1, p. 427-440, 2003.

CONSELHO Nacional de Saúde. **Resolução nº 510/2016**. Disponível em <http://conselho.saude.gov.br/resolucoes/2016/Reso510.pdf>

GOLDENBERG, M. **A arte de pesquisar: como fazer pesquisa qualitativa em Ciências Sociais**. Rio de Janeiro: Record, 2004.

HEILBORN, Maria Luiza. **Dois é par: gênero e identidade sexual em contexto igualitário**. Cidade: Editora, 2004.

LE MOS, A. **Cibercultura: tecnologia e vida social na cultura contemporânea**. Editora Sulita, 2023.

LINS, L. C. Assédio nas escolas. **Ninja**, 28/05/2020. Disponível em <https://midianinja.org/lianacirne/assedio-nas-escolas/>

LINS, A. B; MACHADO. F. B; ESCOURA. M. **Diferentes, não desiguais: A Questões de Gênero na Escola**. 1 ed. São Paulo: Editora Reviravolta, 2016.

MACIEL, V. Casos de assédio sexual em escolas triplicaram no ES em 2021. **A Gazeta**, 8/4/2022.

MARCONI, M. de A.; LAKATOS, E. M. **Fundamentos de metodologia científica**. São Paulo: Atlas, 2003.

MAINGUENEAU, D. **Discurso e análise do discurso**. São Paulo: Parábola Editorial, 2015.

MELO, G. C. S. **Assédio sexual na rede federal de ensino: reflexão e conscientização**. 2022. 110 f. Dissertação (Mestrado Profissional em Educação Profissional e Tecnológica) - IFPI, Parnaíba, 2022.

Meu professor abusador. Facebook. Disponível em:
<https://www.facebook.com/profile.php?id=100071438764857>. Acesso em: 19 de janeiro de 2024.

MINAYO, M. C. S.; DESLANDES, S. F.; GOMES, R. **Pesquisa social: teoria, método e criatividade**. Petrópolis: Vozes, 2009.

MOREIRA, F. M. **Violência de Gênero na Escola: abuso/assédio sexual e relações de poder**. 56 f. Monografia (especialização) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Florianópolis, 2016.

O LIBERAL, Jornal. **IFPA investiga suposto caso de assédio sexual no campus Belém.**[https://www.oliberal.com/belem/ifpa-investiga-suposto-caso-de-assedio-sexual-n](https://www.oliberal.com/belem/ifpa-investiga-suposto-caso-de-assedio-sexual-no-campus-belem-1.587442)
[o-campus-belem-1.587442](https://www.oliberal.com/belem/ifpa-investiga-suposto-caso-de-assedio-sexual-no-campus-belem-1.587442) . Acesso em: 03 de outubro de 2024.

SANTOS, M. Ex-aluna de escola em Pesqueira acusa professor de assédio. **Leia já**, 04/06/2020. Disponível em
[https://www.leiaja.com/carreiras/2020/06/04/ex-aluna-de-escola-em-pesqueira-acusa-pr](https://www.leiaja.com/carreiras/2020/06/04/ex-aluna-de-escola-em-pesqueira-acusa-professor-de-assedio/)
[ofessor-de-assedio/](https://www.leiaja.com/carreiras/2020/06/04/ex-aluna-de-escola-em-pesqueira-acusa-professor-de-assedio/)

SEVERINO, A. J. **Metodologia do trabalho científico**. São Paulo: Cortex Editora, 2013.

SCOTT, F. **Gênero: uma categoria útil de análise histórica**. New York: Columbia University Press, 1989.

STRATHERN, Marilyn. **O gênero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na melanésia**. Editora Unicamp, 2006.

STRAUSS, A.; CORBIN, J. **Pesquisa qualitativa: técnicas e procedimentos para o desenvolvimento de teoria fundamentada**. Porto Alegre: Artmed, 2008.

Conexiones tóxicas: el acoso sexual en línea como manifestación de poder

Arienny Carina Ramos Souza¹⁸²

Breno Rodrigo de Oliveira Alencar¹⁸³

Introducción

Este capítulo es resultado de un proyecto de iniciación científica titulado *“Género y poder en el ciberespacio: la dinámica del acoso sexual contra estudiantes mujeres en las redes sociales en línea en el Instituto Federal do Pará, Campus Belém”*, financiado por el Consejo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico (CNPq) y la Vicerrectoría de Investigación y Posgrado del Instituto Federal do Pará. El propósito de esta investigación fue conceptualizar el acoso sexual en línea y, sobre todo, analizar los impactos de esta forma de violencia en las estudiantes mujeres en el entorno educativo. Además, buscamos destacar su estructuración como un proceso ritual que, en el contexto contemporáneo, no sólo favorece, sino que también precede al acoso sexual físico.

El enfoque etnográfico de esta investigación se manifestó en la escucha atenta y el análisis detallado de las experiencias de estudiantes del IFPA, Campus Belém, permitiéndonos comprender cómo el acoso sexual en línea es parte de un sistema más amplio de dominación de género. Al documentar los relatos de los interlocutores, se hizo evidente que la violencia simbólica y material no se limita al entorno digital, sino que permea sus trayectorias académicas y sociales, influyendo en sus percepciones de pertenencia, seguridad y poder al interior de la institución educativa. Es evidente que el

¹⁸² Licenciatura en Ciencias Biológicas. Correo electrónico: arienny.carina@gmail.com

¹⁸³ Doctorado en Sociología y Antropología. Correo electrónico: breno.alencar@ifpa.edu.br

acoso no es un hecho aislado, sino un fenómeno estructurante de las relaciones de género, en el que la masculinidad se afirma a través de la coerción y el control del cuerpo femenino. Este escenario se inscribe en un contexto más amplio de jerarquías sociales e institucionales que silencian a las víctimas y naturalizan la violencia que sufren, reforzando la impunidad de los acosadores.

Además, la etnografía permitió comprender cómo las víctimas elaboran y resignifican sus experiencias, ya sea por miedo a represalias, vergüenza socialmente impuesta o falta de apoyo institucional. Las narrativas recogidas revelan no sólo los patrones de acoso, sino también las estrategias de resistencia de los estudiantes, quienes, al denunciar, organizarse colectivamente o simplemente compartir sus historias, desafían la normalización de esta práctica. Así, la investigación no sólo indaga en la dinámica del acoso sexual en línea, sino que también se inscribe en el campo de la antropología al destacar la importancia de los relatos individuales y colectivos para comprender las estructuras de poder y las representaciones de género en los entornos educativos.

Durante la ejecución de este proyecto, varios estudiantes denunciaron casos de acoso sexual perpetrados por profesores y estudiantes del IFPA, Campus Belém a través de las redes sociales. Básicamente, el alcance del estudio se centró en examinar la literatura académica relacionada con el acoso sexual en línea en entornos escolares, destacando la asociación de esta práctica con la dominación masculina y el control de género.

Según lo estipula la Ley nº 10.224, de 15 de mayo de 2001, del Código Penal brasileño, el acoso sexual es un delito que consiste en coaccionar a alguien con el objetivo de obtener favores sexuales, aprovechándose de una posición jerárquica

superior. Este tipo de violencia afecta predominantemente a las mujeres, reflejando un paradigma esencialmente androcéntrico, donde se exaltan concepciones conservadoras, moralistas y sexistas en detrimento de la feminidad (Lins; Machado; Escoura, 2016). Es común identificar casos de acoso sexual perpetrados por docentes en el ámbito académico, sin embargo, se observa que esta problemática no recibe la debida atención por parte de la sociedad, especialmente de las instituciones educativas. Esto se debe en gran medida a la existencia de una cultura sexista en estos espacios, que fomenta el acoso.

Ante ello, surgió la necesidad de comprender cómo se propaga la violencia de género a través de las tecnologías digitales, especialmente en lo que respecta al acoso sexual contra las mujeres que utilizan el ciberespacio, y cómo esta problemática se manifiesta en las dinámicas jerárquicas entre docentes y estudiantes.

El interés en este tema se origina a partir de relatos, denuncias y discusiones realizadas por becarias de iniciación científica del Centro de Investigación en Educación y Cibercultura (NUPEC) (vinculado al Grupo Interdisciplinario de Estudios e Investigaciones en Cultura, Educación y Política - GICEP/IFPA) a partir de proyectos de investigación que abordan procesos de mediatización (Alencar y Souza, 2020), tecnologías digitales de la información y la comunicación aplicadas a la docencia (Alencar *et al.* , 2021) y cibercultura y redes sociales (Alencar, Dias y Barbatovci-Oliveira, 2022; Alencar *et al.* , 2022), cuyas lecturas y reflexiones dieron lugar a interrogantes sobre sus propias trayectorias como mujeres que frecuentan el ciberespacio.

Los procesos administrativos no resueltos que involucran a docentes acusados de acoso sexual en la institución educativa (ver Tabla 1) también fueron uno de los

principales motivadores para realizar esta investigación. Además, la protesta organizada por estudiantes contra el acoso sexual, que tuvo lugar en la mañana del 14 de septiembre de 2022, y que resultó en la interrupción del tráfico en la Avenida Almirante Barroso, principal avenida de la ciudad de Belém, tuvo un impacto significativo en todos los miembros de la comunidad académica. El caso tuvo repercusión y fue documentado en un artículo del diario O Liberal (2022). Según informes, el objetivo de la protesta era crear conciencia sobre las acusaciones de violación cometida por un profesor en dos ocasiones contra la misma alumna.

Tabla 1: Procesos de acoso sexual en el Instituto Federal de Pará por año, campus y estatus (2015-2023).

AÑO	CAMPUS	ESTADO
2015	Concepción de Araguaia	Activo
2016	Belén	Activo
2017	Belén	Activo
2018	Belén	Activo
2018	Belén	Activo
2018	Belén	Activo
2018	Abaetetuba	Despido del servidor
2018	Abaetetuba	Suspensión del servidor

2018	Parauapebas	Activo
2022	Marabá Industrial	Activo
2022	Castaño	Activo
2022	Ananindeua	Activo
2023	Óbidos	Activo
2023	Marabá Industrial	Activo

Fuente: Sistema Integrado de Activos, Administración y Contratos (SIPAC/IFPA).

Ante este escenario, esta propuesta de investigación tiene como principal objetivo investigar y comprender la dinámica del acoso sexual practicado contra estudiantes mujeres del Instituto Federal do Pará, Campus Belém, con énfasis en las interacciones que ocurren en las redes sociales en línea. Así, el estudio se orientó, en primer lugar, a percibir los patrones de comportamiento presentes en el acoso sexual online, con base en relatos recogidos en la página de Facebook “Meu Professor Abusador” y en la prensa brasileña ¹⁸⁴; luego, identificar el perfil socioeconómico de las víctimas de acoso sexual en línea en el IFPA, Campus Belém, buscando comprender los factores individuales, sociales, culturales e institucionales que contribuyen a la ocurrencia de este fenómeno; y por último; Desarrollar un instructivo con el propósito de prevenir y mitigar el acoso sexual en línea en la institución, promover la concienciación sobre la violencia de género y fomentar interacciones virtuales respetuosas entre maestras y estudiantes.

¹⁸⁴Debido a las limitaciones de páginas de este capítulo, no será posible abordar la etapa de análisis de la página de Facebook 'Meu Professor Abusador', así como los casos reportados por la prensa brasileña sobre acoso sexual en línea.

Para realizar esta investigación cualitativa y cuantitativa, se utilizaron estrategias metodológicas presentes en manuales como los de Minayo (2009), Strauss y Corbin (2008), Severino (2013) y Marconi y Lakatos (2003), así como los protocolos de atención previstos en la Resolución nº 510/2016 del Consejo Nacional de Salud (Brasil, 2016). Y como marco teórico para comprender las concepciones epistemológicas sobre los géneros a la luz de la teoría antropológica, recurrimos a los trabajos de Scott (1989), Bourdieu (1998), Strathern (2006) y Butler (2018).

Metodología

Realizar investigaciones sobre el acoso sexual en línea requiere una planificación cuidadosa y la consideración de aspectos éticos. Por ello, el estudio adoptó una metodología que reúne diferentes estrategias de abordaje del tema, reclutamiento de participantes y recolección y análisis de datos primarios y secundarios. En resumen, debido a la escasez de literatura académica sobre el tema, se abordó la metodología de investigación científica exploratoria.

La primera etapa de la investigación consistió en una revisión sistemática de la literatura que abordó el fenómeno del acoso sexual en línea, adoptando como procedimientos metodológicos los recomendados por Goldenberg, según el cual

La lectura de la bibliografía debe ser un ejercicio de crítica, en el que se deben destacar las categorías centrales utilizadas por los diferentes autores. Este es un ejercicio de comprensión fundamental para definir la posición que adoptará el investigador. (Goldenberg, 2004, págs. 79-80).

Se trata, por tanto, de un procedimiento indispensable para la investigación, ya que permite mapear la producción académica en torno al objeto investigado, evitando

así la repetición de esfuerzos, el “descubrimiento” de ideas ya expresadas y la inclusión de “lugares comunes” en el trabajo (Marconi y Lakatos, 2003, p. 225).

La segunda etapa de la investigación consistió en reclutar estudiantes del IFPA, Campus Belém, interesados en contribuir con el estudio compartiendo sus experiencias de acoso sexual. Este procedimiento se realizó a través de la aplicación de un formulario electrónico *Google Forms*, conteniendo 12 preguntas, con el objetivo de identificar el grupo de edad, el nivel de escolaridad de los estudiantes, autodeclaración racial y clase socioeconómica, además de verificar qué comportamientos fueron percibidos como acoso sexual en las redes sociales, en qué plataformas digitales ocurrieron los episodios de acoso en línea y quiénes fueron los responsables en el IFPA/Campus Belém por la vergüenza en línea. En total, el formulario recibió 22 respuestas a lo largo de la encuesta. El formulario se aplicó en las clases de enseñanza media integrada y posterior, en los cursos técnicos de Agrimensura, Ingeniería Eléctrica y Química, así como en las clases de graduación de Letras (Portugués) e Historia, del IFPA, Campus de Belém. Permaneció accesible para respuestas durante el período de octubre de 2023 a abril de 2024. Esta medida metodológica tuvo como objetivo evaluar la evidencia planteada en la investigación, particularmente con respecto al *modus operandi* de los acosadores en línea. Los estudiantes fueron reclutados directamente, a través de la red de contactos del actual becario del Centro de Investigación en Educación y Cibercultura (NUPEC), del IFPA, campus de Belém, de donde surgió este proyecto.

La última etapa de la investigación se dedicó al análisis de tres entrevistas semiestructuradas, realizadas inmediatamente después de su recolección, transcripción, compilación y archivo en un software seguro (preferiblemente, una hoja de cálculo Excel). Los criterios de selección consistieron en entrevistar a mujeres que sufrieron

acoso sexual en línea durante su carrera académica en el IFPA/Campus Belém. De esta manera, se aceptaron estudiantes de todas las modalidades educativas, incluyendo ingresantes y/o egresados de la institución.

Cabe destacar que el uso de entrevistas guiadas basadas en cuestionarios semiestructurados es considerado por varios autores como la mejor estrategia de investigación en los casos en que el tema no sólo es subjetivamente complejo, sino que también puede involucrar ansiedades y traumas personales. En este sentido, Minayo (2009) considera que la técnica de la entrevista ofrece la ventaja de proporcionar datos primarios basados en el diálogo con el individuo y sus reflexiones (creencias, opiniones, valores) sobre la realidad que experimenta. Goldenberg (2004), por su parte, reconoce en la entrevista, entre otras ventajas, una mayor flexibilidad para garantizar la respuesta deseada, la observación de lo que dice el entrevistado y cómo lo dice, la revisión de posibles contradicciones y una mayor profundidad en temas complejos que involucran sentimientos y emociones.

Este procedimiento, sin embargo, reconoce riesgos en su implementación. Por este motivo, la aplicación del cuestionario y la invitación a la entrevista fueron precedidas de autorización de un comité de ética independiente y siguieron los protocolos de atención recomendados por la Resolución nº 510/2016 del Consejo Nacional de Salud (Brasil, 2016).

Es fundamental resaltar que todas las entrevistas fueron realizadas, analizadas y discutidas a la luz de la teoría antropológica exclusivamente por el becario responsable del proyecto, sin la participación del profesor supervisor en esta etapa. Considerando la vulnerabilidad inherente al tema abordado, que se refiere a estudiantes acosados, se decidió no incluir al asesor en las entrevistas, a fin de evitar posible vergüenza o miedo

por parte de los estudiantes, dado que ocupa el cargo de profesor en el IFPA, campus de Belém. Sin embargo, todas las etapas del proceso fueron discutidas previamente por el asesor con el becario, quien recibió capacitación para asegurar que las entrevistas se realizaran de manera adecuada.

Para analizar los datos empíricos obtenidos en este estudio, es pertinente presentar una tabla informativa (ver Tabla 2) que resume el perfil personal de los participantes de la entrevista. Vale la pena señalar que, para preservar el anonimato de los interlocutores, en la presentación de los resultados se utilizaron nombres ficticios. Todas las entrevistas se realizaron en agosto de 2024, de forma virtual, a través de la plataforma Google Meet, o presencialmente, en la Sala de Proyectos del Centro de Investigación en Educación y Cibercultura (NUPEC), ubicado en el IFPA, Campus de Belém.

Tabla 2 – Perfil personal de los entrevistados.

	Nombres en clave	Edad	Estado civil	Raza/Color	Ingresos familiares	Nivel de educación	Entrevista de ubicación
1	Juana	25	Soltero	Negro	1 a 2 salarios mínimos	Graduación	Reunión de Google
2	Judit	22	Soltero	Negro	1 a 2 salarios mínimos	Graduación	Reunión de Google
3	Marilyn	21	Casado	Marrón	1 a 2 salarios mínimos	Técnico subsiguiente	IFPA, campus de Belém

Fuente: Autores, 2024.

Para realizar esta investigación cualitativa y cuantitativa, se utilizaron estrategias metodológicas presentes en manuales como los de Minayo (2009), Strauss y Corbin (2008), Severino (2013) y Marconi y Lakatos (2003), así como los protocolos de atención previstos en la Resolución n° 510/2016 del Consejo Nacional de Salud (Brasil, 2016).

Continuidades históricas: el acoso sexual como expresión de poder

Según Scott (1989), el uso del lenguaje y del discurso en la construcción de identidades de género trasciende su función como meros medios de expresión humana, constituyendo también los vehículos a través de los cuales las normas de género se difunden, internalizan y perpetúan. En el ámbito de las categorías históricas de género, el lenguaje juega un papel crucial en el refuerzo de los estereotipos presentes en los discursos sociales, ya sea que provengan de los medios de comunicación, la política, la religión u otros contextos sociales, contribuyendo así al mantenimiento y creación de símbolos específicos que delinean cómo hombres y mujeres deben comportarse, vestirse y expresarse. Estas normas, transmitidas discursivamente, dan forma a nuestra comprensión de la identidad de género y permean las esferas culturales, literarias, mediáticas y conversacionales de la vida cotidiana.

La perspectiva de género revela que el universo femenino está inserto dentro de la esfera masculina, siendo este último responsable de su creación y regulación. Esto surge del patriarcado arraigado en las relaciones sociales entre hombres y mujeres, donde los hombres construyen símbolos que delinean lo que una mujer necesita reproducir para ser aceptada como sujeto con vagina, en un contexto patriarcal (Scott,

1989). El género, en este contexto, se concibe como una categoría social impuesta a los cuerpos sexualizados, identificados y definidos como masculinos y femeninos a partir de sus genitales (Heilborn, 2004, p. 19). Cabe señalar que el género trasciende su manifestación puramente biológica y se configura como una construcción cultural, confiriendo significados y expectativas a los cuerpos sexualizados, particularmente en lo que respecta a la representación de ser mujer u hombre en una sociedad patriarcal.

Así, el acoso sexual está intrínsecamente vinculado a cuestiones de género y a la construcción social de las identidades femeninas y masculinas. El acoso se concibe como una forma de expresión de poder y control, donde los acosadores buscan afirmar su dominio. Esta dinámica opresiva refleja el poder que tienen las sociedades patriarcales, en las que las normas de género y el control sobre el cuerpo femenino se emplean como método para mantener la jerarquía social entre los géneros. El acoso sexual por parte de profesores varones a menudo refleja y perpetúa estas normas jerárquicas establecidas por la sociedad. Por ejemplo, las conductas de acoso a menudo se basan en estereotipos femeninos, cosificación sexual, orientación sexual, relaciones étnicas y normas de conducta socialmente oprimidas. Esto pone de relieve cómo el lenguaje establecido en el género contribuye a la aceptación y reproducción del acoso. Según Bourdieu (1998) las relaciones de dominación entre los géneros son simbólicas, siendo el lenguaje una de las principales herramientas utilizadas para practicar la dominación, transmitiendo relaciones de poder arraigadas en una sociedad androcéntrica.

Patrones ritualísticos de acoso

Datos obtenidos a través del formulario electrónico Google Forms, aplicado a clases de secundaria y licenciatura del IFPA/Campus Belém, indican que la mayoría de los casos de acoso sexual en línea involucraron a estudiantes del sexo femenino de la escuela secundaria integrada, con una edad promedio de aproximadamente 18 años. También se observó que la mayoría de estos estudiantes presentaron características fenotípicas asociadas a grupos racializados, siendo predominantemente pardos o negros, y pertenecían a estratos socioeconómicos vulnerables.

Respecto a la dinámica del acoso sexual en las redes sociales, los resultados mostraron la existencia de un proceso ritualístico que, en el escenario contemporáneo, precede y contribuye a la ocurrencia del acoso sexual en persona. Este proceso inicia con el envío de mensajes con interés sexual, reacciones a historias/estados con emojis que simbolizan la excitación sexual e interacciones vergonzosas en las redes sociales de los estudiantes, con el objetivo de luego consumir físicamente el acoso sexual. Desde el primer contacto con la víctima seleccionada en internet/redes sociales, el docente intentó persuadir a la estudiante para que aceptara regalos e invitaciones para salir a cambio de beneficios académicos, con el objetivo de fortalecer el vínculo afectivo y ganar la confianza de la estudiante para favores sexuales, estableciendo una relación de poder que se perpetúa en el entorno digital. De este modo, el acoso online se configura como un fenómeno intermedio entre el ámbito virtual y el físico, demostrando la interconexión entre estos dominios. Como sostiene Lemos (2023), el entorno digital no opera de forma disociada de la realidad, sino que actúa como un elemento que la complejiza, consolidándose como un espacio de poder en el que también se reproducen y difunden distintas formas de violencia de género.

Por otro lado, al analizar los agentes involucrados en los casos de acoso sexual en las redes, los resultados revelaron una dinámica ligeramente diferente, destacando que la mayoría de los acosadores fueron docentes, seguidos por los estudiantes varones de la propia institución educativa, quienes representaron el segundo mayor contingente de registros.

Desde esta perspectiva, se demostró que el acoso es una faceta integral de la construcción de la identidad masculina. Por ello, los hombres sienten la necesidad de perpetrar acoso como medio para afirmar su posición de poder, reflejando la estética asociada a la virilidad masculina y la autoridad que esta categoría confiere a estos individuos. La masculinidad, por tanto, está intrínsecamente ligada a la práctica del acoso, como lo evidencian los resultados de investigaciones que apuntan a una prevalencia significativa del acoso entre profesores y estudiantes varones dentro del entorno institucional.

La existencia de la dominación masculina se manifiesta de forma difusa y reproducible, de modo que su legitimidad es internalizada por la generación actual, que utiliza este conocimiento para preservar su estatus y poder. El acoso a las mujeres implica la perpetuación de una estética de poder dentro de una estructura social centrada en los hombres, en la que los hombres buscan normalizar la violencia de género entre los nuevos miembros, que están en proceso de aprendizaje y aspiran a dominar la masculinidad. Por lo tanto, cuando un docente acosa sin temor al castigo, es porque entiende y reconoce que sus propios alumnos varones avalan sus acciones y esperan replicarlas en el futuro (o presente); Los estudiantes varones anhelan esta representación de poder entre géneros (Strathern, 2006).

De esta forma, hubo concordancia entre los resultados obtenidos y los análisis surgidos de la encuesta realizada en los medios impresos y en la página de Facebook “Mi Profesor Abusador”. La congruencia sugiere la posible existencia de un perfil específico entre los estudiantes más susceptibles al acoso sexual. En particular, quienes comparten experiencias y características fenotípicas marginadas por la sociedad patriarcal, como los estudiantes de piel morena o negra y pertenecientes a estratos socioeconómicos menos favorecidos, emergen como blancos privilegiados para la reproducción de la violencia simbólica de género.

Los acosadores, probablemente hombres blancos, heterosexuales y de orígenes socioeconómicos estables, parecen explotar estos patrones históricos de opresión para perpetrar violencia de género, aparentemente sin temor a enfrentar sanciones por parte de los órganos responsables de las instituciones educativas. Experiencias de esta naturaleza están documentadas en los reportajes de la página de Facebook y en casos reportados por los medios impresos nacionales.

Entre la teoría y la vida cotidiana: acoso sexual en línea en el Instituto Federal de Pará, campus de Belém

El desafío inicial de comprender la dinámica del acoso sexual en línea en la IFPA radicó en la dificultad de encontrar mujeres dispuestas a participar en la investigación. En estudios anteriores observé una resistencia importante a proporcionar datos sobre el tema, lo cual resultaba paradójico considerando la frecuencia con que circulaban rumores y denuncias de acoso en la institución. Identifiqué que esta resistencia está relacionada con una dimensión más profunda, en la que las mujeres se muestran reticentes a hablar del acoso sexual debido a la complejidad y vulnerabilidad

que implica esta exposición, además de la impunidad presente en los casos de acoso en la institución. Abordar este tema, a menudo considerado “tabú”, resulta especialmente desafiante y requiere sensibilidad en la investigación. Esta reflexión surgió al enfrentarme, en la práctica, a las dificultades e inseguridades expresadas por los entrevistados.

Cabe destacar que los resultados de las entrevistas fueron organizados en secciones temáticas, con el propósito de brindar un análisis crítico y profundo de los códigos presentes en los rituales que caracterizan el acoso sexual en línea. Según Bardin (1994), la repetición y frecuencia de una expresión dada configuran el significado del discurso, además de definir la naturaleza y tipología de la comunicación entre los miembros de un grupo.

Proposiciones sobre el poder

Las entrevistas resaltaron la existencia de dinámicas de poder en las que la posición del docente es percibida como un lugar legítimo de acceso a la intimidad y al cuerpo femenino. Considerando la posición social del docente en una institución académica, es pertinente señalar que esta posición está históricamente permeada por una cultura de machismo y de poder entre géneros. En el caso del IFPA, varios casos de acoso sexual fueron expuestos en la institución entre 2015 y 2023, y no recibieron las medidas de resolución adecuadas, como el despido o la suspensión de actividades académicas de los profesores involucrados. Esta falta de acción efectiva confiere directa o indirectamente un carácter de impunidad a los casos de acoso, pues la propia institución tiende a subestimar la gravedad de estas denuncias, evidenciando una aparente despreocupación por mitigar esta problemática recurrente en el IFPA.

Esta relación jerárquica y abusiva queda clara en el discurso de Judith, donde afirma: “Hablabamos de notas, de tareas que debía hacer, de burocracia del curso. Y a veces él aprovechaba que necesitaba hablar con él para enviar mensajes y tener conductas acosadoras” (Judith, 2024). Lo mismo se puede observar también en el relato de Joana: “Necesitaba tener el WhatsApp de este profesor, porque tenía que enviar mensajes preguntando, dudas sobre la clase y todo lo demás sobre la materia que impartía” (Joana, 2024).

En varias ocasiones se pudo observar que las jóvenes no solo mostraban temor a comentar el acoso que sufrían por parte de los docentes, sino que también temían que la confianza se extendiera por toda la institución, lo que pudiera llevar al docente acusado a enterarse y tomar represalias en su contra.

Bourdieu (1998) explica que la violencia simbólica se manifiesta en la forma más sutil de opresión del ser: una modalidad invisible y psicológica, perpetuada por el lenguaje que sustenta las relaciones patriarcales. Así, en diversos momentos, las víctimas manifestaron malestar al recordar los sentimientos vinculados a los episodios de acoso.

Durante la entrevista cara a cara que realicé con Judith, observé señales de descontento en sus expresiones faciales mientras relataba estas experiencias embarazosas. La interlocutora Joana retrata: “Una forma que impacta nuestro ser, impacta nuestra psicología” (Joana, 2024), reflejado también en el impactante discurso de Marilyn que dice: “Digo que él [profesor] me quitó mi derecho a estudiar, yo no estudié en el IF” (Marilyn, 2024).

Acoso sexual en línea

En las entrevistas fue posible identificar el fenómeno del acoso sexual, que constituye el foco central de esta investigación, manifestándose de forma concreta. En varias oportunidades grabé relatos de mujeres que describían detalladamente los mensajes que enviaban los docentes acosadores a través de las redes sociales, con énfasis en WhatsApp. Sin embargo, algunas iniciativas de acoso también se produjeron en Instagram, posiblemente por las fotos publicadas en los perfiles personales de estas mujeres, algo que muchos hombres pueden interpretar como una invitación al cuerpo femenino o incluso como un intento de provocación sexual .

Durante la investigación, se observó que el *modus operandi* del acoso en línea se manifestó a través de interacciones específicas previamente identificadas y analizadas, como el envío de mensajes con interés sexual, la reacción a historias/estados con emojis que simbolizaban excitación sexual y la práctica de dar me gusta a varias fotos en las que las mujeres mostraban su cuerpo de forma prominente. Un aspecto que fue analizado con especial rigor fue el acercamiento inicial del docente a la víctima vía WhatsApp, con la propuesta de brindar beneficios académicos/materiales a cambio de favores sexuales.

Este comportamiento lo señala la entrevistada Marilyn, en la que relata:

Él empezaba la conversación diciendo que era sobre una beca que me quería dar, una beca de investigación científica [...] Porque eso era algo que siempre quise ser [becaria] desde antes de entrar al IF [...] Pero la mayoría de las veces me pedía que me quitara la ropa y me tocara frente a él, que me tocara los senos, las nalgas, ese tipo de cosas (Marilyn, 2024).

Ella (Marilyn) también destaca: “Él [el profesor] me decía “bésate en la boca”, o “bésate en el muslo” o “bésate en el cuello” [...] Me decía lo que quería hacerme a través de los mensajes” (Marilyn, 2024).

Particularmente conmovedor fue el comentario de Marilyn sobre la necesidad de un bolso o, como ella misma lo define, que es “su sueño” durante la entrevista. Este discurso resalta claramente la vulnerabilidad socioeconómica de la estudiante y el poder del docente al reconocer esta dificultad para persuadirla con una exigencia académica de gran relevancia entre los estudiantes de la institución. Clasifico este pasaje del interlocutor como una manifestación de la estética del acoso sexual, expresada a través de la realización del acto ilícito por parte del docente. Destaco el análisis de Strathern (2006), quien examina el intercambio simbólico de regalos entre los pueblos melanesios, señalando que la forma que asumía este intercambio correspondía a la dominación semiótica de un determinado contexto social jerárquico.

Éste fue uno de los casos más complejos a analizar. Tras denunciar el hecho, Marilyn describió episodios de violación perpetrados por el mismo profesor que la acosaba vía WhatsApp, durante el período en que ella era estudiante del curso técnico superior de Química en el IFPA, Campus de Belém.

Otra interlocutora, Judith, también destaca la ocurrencia explícita del acoso en línea, evidenciado en su relato:

Porque en mi caso, el profesor usaba las redes sociales, los números de WhatsApp de los alumnos para comunicarse, para hablar de alguna actividad del curso [...] Pero en mi caso, él manipuló esa información para poder cometer algún tipo de abuso sexual contra las personas y contra mí (Judith, 2024).

Los entrevistados relataron que los profesores utilizaban frecuentemente WhatsApp para iniciar conversaciones sobre asuntos triviales relacionados con el curso y la vida personal de los estudiantes. Estas interacciones luego evolucionaron en conversaciones con connotaciones sexuales, lo que demuestra una expectativa implícita de reciprocidad por parte de los estudiantes en relación con los deseos abusivos/sexuales de los acosadores.

El análisis de estos relatos reveló un patrón de comportamiento ritualizado, caracterizado por la disociación inicial del contenido sexual, cuyo objetivo parece ser desorientar a la víctima, dificultándole la percepción de que está siendo objeto de violencia sexual, o que puede estarlo. Esta disociación discursiva en las interacciones es una manifestación de violencia simbólica, en la que la contradicción intencional del discurso busca hacer que la víctima acepte pasar por estas situaciones embarazosas, al no reconocer la manipulación en curso.

Este fenómeno queda ilustrado en los siguientes extractos:

Al principio parecía muy inocente, parecía solo una reacción a las historias y todo eso. Hasta que llegó al punto de tener mensajes más vergonzosos [...] Hasta el punto de recibir una foto semidesnuda de esta profesora, gratis. (Joana, 2024)

Mi experiencia no comienza con un abuso explícito [...] Es algo que puede transmitir inseguridad, algo invasivo. Porque en mi caso, el profesor usó las redes sociales para hablar de una actividad del curso. Pero manipuló esa información con fines sexuales (Judith, 2024).

“En mi caso, es un poco más difícil de entender porque no eran solo mensajes invasivos, eran muchos mensajes para saber sobre mi vida antes de que todo comenzara [...] Terminó convirtiéndose en un acoso, muchos mensajes, muchas videollamadas, muchas llamadas telefónicas [...] Realmente comenzó a ser un acosador en mi vida” (Marilyn, 2024).

En otro momento, pregunté a los interlocutores sobre la ocurrencia de acoso sexual fuera del entorno digital, preguntándoles si habían presenciado alguna situación hostil que involucrara a profesores del IFPA durante clases, descansos o actividades académicas. Los resultados fueron consistentes con el proceso ritualístico del acosador, en el que el acoso comienza en las redes sociales y culmina en el entorno offline. Los tres estudiantes entrevistados relataron episodios violentos ocurridos tras contactos online.

La entrevistada Judith comentó que “Hubo un intento de acoso sexual físico después de estas conductas extrañas que tuve en mi WhatsApp. Pero solo se hicieron después de muchas conductas extrañas hechas digitalmente” (Judith, 2024). Joana también argumentó: «Me invitó a salir, me invitó a llevarlo después de la universidad, pero nunca acepté. Siempre me aferré a la idea de mantenerme apartada y aislarme de él, pero era constante [el acoso]». (Joana, 2024). Marilyn también añade: "Hubo tres veces que me violó" (Marilyn, 2024).

Durante el relato de Marilyn sobre las numerosas ocasiones en que fue acosada en las redes sociales, noté el temblor en su voz al recordar los hechos y la estudiante terminó llorando profusamente durante la entrevista. La entrevista fue interrumpida para que ella pudiera recomponerse antes de continuar con preguntas relacionadas con el caso. En cuanto a Judith, ella optó por no comentar los episodios ocurridos

presencialmente en el IFPA, posiblemente por temor a sufrir algún tipo de castigo institucional, ya que constantemente me cuestionaba sobre la seguridad de denunciar tales conductas.

Un aspecto que surgió en los relatos de Joana, y que me llamó especialmente la atención, fue su observación de que la profesora se sentía más cómoda abordando temas sexuales con ella en el entorno virtual. En sintonía, Judith relató que, luego de varias situaciones bochornosas en el ámbito digital, el docente adquirió el “coraje” necesario, según menciona, para perpetrar acoso físico en su contra.

Estos informes muestran que la tecnología actúa no sólo como facilitadora de la violencia de género, sino también como precursora de esta conducta en el entorno offline, funcionando como acceso al cuerpo femenino. Este fenómeno se puede identificar en los relatos de Joana y Judith, que demuestran: “En las redes sociales él [el maestro] sentía la libertad de poder hacer cosas que él personalmente no tenía el coraje de hacer” (Joana, 2024).

“Esta es mi interpretación, siento que este profesor tuvo el coraje de hacer algo físico conmigo, de intentar algo físico, después de que él [el profesor] se había comportado de manera vergonzosa varias veces en mi WhatsApp” (Judith, 2024).

Sentimientos y reacciones institucionales

Dada la delicadeza de la situación, investigué los sentimientos experimentados por las participantes en estas circunstancias, con el objetivo de analizar antropológicamente la relación entre la subordinación femenina, enraizada en el patriarcado, y su manifestación en el acoso masculino. Además, se propuso examinar la

respuesta de la IFPA a las acusaciones y la forma en que la institución manejó las quejas contra los docentes. El objetivo fue comprender empíricamente la persistencia de la cultura del acoso al interior de la institución.

Comencé este panel de investigación preguntando qué sensaciones, emociones o sentimientos experimentaron los estudiantes al vivir esta situación. Los resultados indicaron que los sentimientos predominantes asociados al acoso en línea fueron descritos con las palabras “avergonzado”, “incapacitado”, “avergonzado”, “invadido”, “odio” e “impunidad”.

Además, pregunté si los entrevistados habían presentado denuncias formales contra los acusados ante la institución. Los datos revelaron que la mayoría no presentó denuncias. Entre los tres interlocutores, sólo uno realizó la denuncia, pero no recibió respuesta institucional.

En los discursos de los tres interlocutores observé una llamativa percepción de impunidad al describir sus relatos de denuncias infructuosas en el instituto. Esta cuestión se pone de relieve en el discurso de Joana, que afirma:

El acoso sexual en IFPA es una cultura, una cultura que sabemos cómo funciona. Hubo muchos casos de estudiantes que denunciaron a los profesores y yo fui testigo [...] Se quejaron a la administración y no pasó nada. Entonces eso me hizo sentir un poco coaccionada (Joana, 2024).

Y en palabras de Judith, al mencionar:

Le conté lo sucedido a tres colegas, sólo una vez. Pero siempre es una situación que nos puede causar problemas, y no es muy bueno hablar de estas cosas,

porque nos puede perjudicar el hecho de que no nos escuchen o no nos crean. Así que nosotros [los estudiantes] preferimos mantenerlo en secreto (Judith, 2024).

Adicionalmente, al cuestionar a los entrevistados sobre las reacciones de los docentes involucrados, una de ellos, Marilyn, relató que el docente la ridiculizaba frecuentemente al mencionar la posibilidad de denunciar el acoso a la dirección del IFPA, afirmando que no se haría nada y que las consecuencias serían desfavorables para la estudiante. Este aspecto pone de relieve la perpetuación de una cultura sexista, como describe con pesar Marilyn sobre su acosador:

Yo tenía que hacer lo que él [el maestro] quería, porque si no, él [el maestro] le decía a todo el mundo que yo era una puta, cosas así. Y con eso, ningún profesor de ninguna institución querría ayudarme o aceptar mi investigación científica (Marilyn, 2024).

En varias ocasiones, la estudiante expresó su temor de comprometer su reputación académica y personal, pues el profesor la amenazaba frecuentemente, afirmando que la expondría si denunciaba el incidente a alguien del instituto. Marilyn tenía el deseo de convertirse en una investigadora destacada en su campo de estudio y, por ello, mantuvo en secreto el acoso del profesor, temiendo que hacer público el problema pudiera perjudicar sus futuras oportunidades académicas y profesionales.

También informó que, al compartir su caso con personas cercanas a ella, fue objeto de risas e incredulidad, y muchos no creyeron su historia y consideraron una exageración tratar el comportamiento vergonzoso en línea como violencia. Marilyn

enfaticó que se sentía profundamente culpable por lo sucedido, pero reconoció su incertidumbre sobre cómo proceder en esa situación.

Si hubiera sabido que este chico [profesor] tenía este problema en la IFPA, habría sido tres veces más cuidadoso, ¿sabes? [...] Yo tendría mucho más cuidado al hablar y aceptar estas cosas [...] Cuando lo denuncié [al maestro], la gente me odió y se rebeló contra mí (Marilyn, 2024).

Marilyn también afirmó que el profesor tenía fama de ser causante de incidentes de acoso, pero que no hubo ninguna intervención durante el tiempo que estuvo en la institución, lo que intensificó su sentimiento de culpa por lo sucedido. Destacó que todos eran conscientes de la conducta del profesor, pero aún así, gozaba de gran respeto entre el personal y los estudiantes de la institución. Marilyn expresa:

Ya he recibido muchos informes policiales de chicas que lo denunciaron [al profesor]. Nunca lo olvidaré, yo era una chica de 16 años en ese momento, él [el profesor] ofreció R\$ 1.500 por su virginidad en el estacionamiento del IFPA, nunca olvidaré ese informe policial que leí (Marilyn, 2024).

Es evidente la falta de medidas adecuadas y de preocupación institucional para mitigar los problemas identificados en el instituto. La cultura sexista perpetúa y reproduce la violencia de género, especialmente en lo que respecta a la impunidad y la minimización del problema. Se observa que la institución demuestra una tendencia a desestimar o no atribuir la debida importancia a la resolución de los casos de acoso sexual que involucran a docentes. Este orden sexista se manifiesta como un esencialismo basado en la diferencia sexual biológica entre los géneros, lo que

contribuye a la normalización y naturalización de la cultura del acoso, promoviendo conductas extremadamente violentas contra los cuerpos femeninos (Bourdieu, 1998).

Actuaciones femeninas y perfiles de acoso sexual

Durante la investigación surgieron preguntas sobre cómo estas mujeres se percibían a sí mismas en relación a su identidad personal y cómo eran percibidas en la institución. Intenté comprender si se consideraban más vulnerables al acoso debido a características estigmatizadas, como el estatus socioeconómico desfavorable y la piel negra y/o morena. Este tema ha despertado interés, especialmente a la luz de Bourdieu (1998), quien afirma que la falta de capital cultural de las mujeres que enfrentan asimetrías sociales las hace más susceptibles a la subordinación masculina, en gran medida porque no reconocen la violencia simbólica que tiene lugar, lo que perpetúa la aceptación de su propia subordinación.

Pregunté a los entrevistados si creían que factores como el género, la clase social y la raza influyen en la ocurrencia del acoso sexual, considerando que los resultados del cuestionario aplicado previo a las entrevistas corroboraban esta hipótesis. Los tres entrevistados coincidieron con el tema y propiciaron una discusión sobre el mismo. Joana afirmó “Sí [...] Nosotras, las mujeres allí en el instituto, nos sentimos muy frágiles” (Joana, 2024). La interlocutora Judith también respalda el problema:

Sí, yo creo que influyen directamente en esa práctica [...] Me parece que él [el profesor] tiene más libertad para practicar esas cosas vergonzosas, invasivas, sexuales en ese ambiente online, porque sabe que esa víctima no tiene forma de defenderse. [...] Si se trata de una clase social baja, que generalmente es gente de la periferia, no habrá manera de poner una

demanda, pagar un abogado, o simplemente la gente no les creará, su voz no es escuchada en la institución y todo eso genera un gran temor en esa persona, que es lo que me pasó a mí (Judith, 2024).

También añade:

Además de la clase social, el aspecto racial es importante, porque las personas de la periferia, las mujeres negras, que generalmente ya sufren el racismo estructural en la institución, ya no son escuchadas, ya son vistas como personas que no tienen credibilidad (Judith, 2024).

La entrevistada Marilyn también argumenta:

Por supuesto, sobre todo porque en el momento en que me pasó [el acoso online] no tenía una fuente fija de ingresos. [...] Tener algún tipo de ingreso, aunque fuera pequeño, fue una gran ayuda, y él [el maestro] dijo que si yo decía algo [lo denunciaba] me quitaba la beca, y eso fue lo que pasó cuando lo dije (Marilyn, 2024).

Dado lo anterior, es claro que el género ejerce una influencia en la interacción social entre cuerpos, especialmente en la percepción de las personas en términos de su estatus e impacto sobre los demás. En la estructuración de la dominación masculina, se observa que los hombres tienden a subordinar y cosificar los cuerpos femeninos que encajan en fenotipos socialmente oprimidos, como las mujeres de piel no blanca y en su mayoría mujeres de bajos ingresos, que son vulnerables económicamente. Estos elementos forman parte de una performance masculina de comportamiento y

pensamiento, en la que, para afirmarse como agente activo de esta dominación masculina, es necesario actuar de acuerdo con una estética que implica la imposición de violencia sobre el cuerpo femenino.

Para Strathern (2006), esta performance entre géneros está simbolizada por un “intercambio de regalos”, en el que el poder atribuido a los hombres ofrece ventajas sociales en detrimento de los cuerpos femeninos. Las mujeres con estos fenotipos y experiencias consideradas marginales son más susceptibles de sufrir violencia de género, ya que no encajan en la estética asociada a las mujeres de alto estatus social, siendo percibidas como pertenecientes a una categoría inferior y, en consecuencia, blanco de acoso por parte de los hombres (Strathern, 2006). En este escenario, lo que se puede observar o consumir representa el resultado de las propias relaciones; Así, el género diferencia categorías de sociabilidad y define diferentes formas de agencia social, confiriendo inherentemente superioridad a un cuerpo a cambio del detrimento de otros, evidenciándose "a través de lo que los melanesios perciben como las aptitudes de los cuerpos y las mentes de las personas, lo que estos contienen en sí mismos y los efectos sobre los demás" (Strathern, 2006, p. 275). De esta manera, las personas operan continuamente entre ser resultado de las acciones de los demás y ser capaces, a su vez, de actuar hacia los demás para ajustarse a la estética deseada.

De la performatividad al deseo: explorando límites y transgresiones

Cuando Butler (2018) introduce el concepto de heterosexualidad obligatoria, lo caracteriza como una práctica reguladora que ejerce control sobre las conductas y deseos de las personas, donde “el género es la estilización de actos repetidos dentro de una estructura reguladora altamente rígida, que cristaliza con el tiempo para producir la

apariencia de una sustancia, de una clase natural de ser” (Butler, 2018, p. 69). Esta regulación trasciende las meras expectativas sociales y actúa como una fuerza que condiciona a los individuos a comprender su propia identidad de género y, en consecuencia, su sexualidad y su capacidad de acción. Esta práctica genera una sustancialización del género, que fomenta la ilusión de una identidad de género natural e inmutable. Sin embargo, esta construcción solo refuerza el binario entre masculino y femenino, ya que “Como relación entre sexo, género, práctica sexual y deseo, sería el efecto de una práctica reguladora que puede identificarse como heterosexualidad obligatoria” (Butler, 2018, p. 45), influyendo en conductas inmorales, como el acoso sexual en la vida cotidiana de los hombres. Y añade:

La institución de una heterosexualidad obligatoria y naturalizada exige y regula el género como una relación binaria en la que el término masculino se diferencia del término femenino, logrando esta diferenciación mediante las prácticas del deseo heterosexual. El acto de diferenciar los dos momentos opuestos de la estructura binaria resulta en la consolidación de cada uno de sus términos, de la respectiva coherencia interna de sexo, género y deseo (Butler, 2018, p. 53).

En este contexto, el género no es una característica innata, sino una construcción continua, realizada a través de comportamientos sociales que ella designa como performances (Butler, 2018). Semejantes representaciones no derivan de un sujeto preexistente; por el contrario, son ellas las que constituyen plenamente al sujeto, determinándolo como hombre o mujer. En otras palabras, el género surge como un efecto de estas actuaciones en lugar de ser su causa. Butler afirma que “El género de

una persona se realiza en el tiempo como efecto de ciertas actuaciones”, porque “el género es siempre un acto, incluso si no es el trabajo de un sujeto considerado preexistente al trabajo” (Butler, 2018, p. 56). Este enfoque desafía la concepción de que actuamos naturalmente como hombres o mujeres, al proponer que estas identidades son, de hecho, el resultado de actuaciones repetidas a lo largo del tiempo.

Butler (2018) refuta la noción de que el deseo, particularmente el deseo sexual, sea una característica intrínseca o esencial del individuo. Más bien, sostiene que el deseo se construye y regula mediante normas sociales, especialmente aquellas relacionadas con el género y la sexualidad. Por tanto, el deseo de un hombre heterosexual por una mujer no debe considerarse puramente instintivo; Puede volverse abusiva e invasiva precisamente porque está moldeada por una sociedad que concibe la masculinidad como una forma de dominación y control sobre el cuerpo femenino. Esta construcción, que puede considerarse tóxica, orienta el modo en que se dirige y se manifiesta el deseo.

Conclusión

Se concluye que a medida que el ciberespacio evoluciona hacia un entorno complejo de interacciones entre profesores y estudiantes, el fenómeno del “acoso sexual en línea” surge como una preocupación importante, destacando las complejas interacciones entre género, poder y tecnología. Se identifica que, incluso en el ámbito virtual, las raíces de la violencia de género están presentes en las estructuras de poder de la sociedad, con dinámicas de dominación, cosificación y falta de respeto muchas veces perpetuadas bajo la falsa sensación de impunidad de los acosadores. Esto no sólo afecta directamente a las víctimas, sino que también configura la composición de la cultura

online. En este contexto, faltan medidas efectivas para enfrentar el acoso, incluido el apoyo a las víctimas y la rendición de cuentas de los acosadores, como el despido o destitución del docente involucrado. Esto pone de relieve las dificultades para sancionar los casos de acoso sexual en las instituciones educativas, especialmente aquellos que ocurren en el entorno virtual.

El análisis de las entrevistas reveló que las mujeres acosadas no sólo enfrentaban una invalidación institucional, sino que también estaban asociadas con una estética que reverberaba el acoso sexual en línea. Se observó que la mayoría de las víctimas pertenecían a grupos étnicos minoritarios y a clases sociales económicamente desfavorecidas y, por lo tanto, eran percibidas como más susceptibles a esta práctica. Esta dinámica también influyó significativamente en las denuncias de acoso.

En el ámbito del análisis lingüístico, en el contexto del discurso de los acosadores investigados, se identificó la proyección de la violencia de género en el ciberespacio, destacando el modo en que los cuerpos femeninos marginados son blanco de este tipo de agresiones. Este hallazgo se basa en la observación de elementos lingüísticos presentes en los informes analizados, que permiten comprender el contexto histórico y social de los estudiantes, así como la forma en que los docentes utilizan estas debilidades históricas para perpetrar el acoso. Esto ocurre desde una perspectiva que considera la influencia del patriarcado en estos individuos. Es lamentable observar que, en el ámbito profesional, los docentes parecen abusar de su posición docente para cosificar y acosar a sus alumnas. Con el objetivo de mitigar los casos de acoso sexual en línea en la institución, se elaboró una cartilla instructiva para orientar a las estudiantes sobre cómo identificar episodios de acoso sexual en el ciberespacio, buscando prevenir la recurrencia de esta práctica en las interacciones entre docentes y estudiantes mujeres.

Folleto Instruccional

Este folleto tuvo como objetivo promover la formación de una conciencia crítica y transformadora en mujeres y niñas, a través de la iniciación científica, instruyéndolas sobre el concepto de acoso sexual en línea, las razones que explican la recurrencia de esta práctica en el entorno académico, especialmente entre profesores y estudiantes, así como sobre las estrategias para prevenir el acoso sexual en el entorno virtual.

Acceso al folleto mediante CÓDIGO QR



EXPRESIONES DE GRATITUD

Este estudio recibió financiamiento del Consejo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico (CNPq) y de la Prorectoría de Investigación, Posgrado e Innovación (PROPPG) del Instituto Federal de Pará, Campus Belém, a través de recursos de financiación y becas de Iniciación Científica para los niveles de pregrado y enseñanza media integrada. Además, la investigación contó con el apoyo del Ministerio Público del Estado de Pará, responsable de la impresión y distribución del folleto en las escuelas públicas de educación básica.

Nos gustaría agradecer a la profesora e investigadora Kirla Korina Anderson Ferreira por sus relevantes contribuciones en la revisión de este artículo, así como a la voluntaria del proyecto Camila Amazonas Guerra Bentes por su compromiso en la elaboración del folleto instructivo destinado a prevenir el acoso sexual en línea. También extendemos nuestro agradecimiento al Instituto Federal do Pará/Campus Belém por proporcionar el espacio necesario para realizar esta investigación.

Cabe destacar que este proyecto concurre a la 30ª edición del Premio Joven Científico, promovido por el Consejo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico (CNPq); en la 6ª edición del Premio Carolina Bori Ciencia y Mujer, organizado por la Sociedad Brasileña para el Progreso de la Ciencia (SBPC); en el Premio Mujer y Ciencia, también del CNPq; y en la 22ª edición de la Feria Brasileña de Ciencia e Ingeniería (FEBRACE).

Referencias

ALENCAR, B. R. O.; SOUZA, A. C. R.; BENTES, C. A. G.; SOUSA, J. F. L. Gênero e Poder no Ciberespaço: a dinâmica do assédio sexual contra estudantes do sexo feminino nas redes sociais online do Instituto Federal do Pará, Campus Belém. **Relatório Final de Pesquisa**, Edital nº 06/2023 - PIBICTI/PROPPG/IFPA/CNPq, Instituto Federal do Pará, Belém, 2024.

ALENCAR, B. R. O.; SOUZA, P. R. N. Educação, cultura e tecnologias digitais: um estudo sobre a midiatização no contexto escolar e os seus impactos sobre o aprendizado de estudantes do Ensino Médio Integrado do Instituto Federal do Pará (Campus Belém). **Relatório Final de Pesquisa**, Edital 03/2019/PIBICT/PROPPG/IFPA/CNPq, Instituto Federal do Pará, Belém, 2020.

ALENCAR, B. R. O.; CARVALHO, J. P.; CARVALHO, C.; ALVES, W. B.; BRITO, M. V.; VEIGA, A. B.; BARBATOVCI-OLIVEIRA, M. Tecnologias Digitais de Informação e Comunicação (TDIC) aplicadas ao ensino: em busca de uma reconstituição histórica da Educação a Distância e seus impactos no Ensino Remoto Emergencial durante a Pandemia Covid-19 junto ao Instituto Federal do Pará, Campus Belém. **Relatório Final de Pesquisa**, Edital 05/2021/PIBICTI/PROPPG/FAPESPA-CNPq, Instituto Federal do Pará, Belém, 2021.

ALENCAR, B. R. O.; DIAS, E. B. C.; BARBATOVCI-OLIVEIRA, M. Parentesco, política e redes sociais: as relações familiares em grupos de WhatsApp no contexto das eleições presidenciais de 2018 e 2022. **Relatório Final de Pesquisa**, EDITAL n. 04/2022 – PROPPG/IFPA, Instituto Federal do Pará, Belém, 2022.

BRASIL. Lei nº 10.224, de 15 de maio de 2001. Altera Código Penal. **Diário Oficial da União**, Brasília, DF 16 mai. 2001. Disponível em https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/LEIS_2001/L10224.htm

BARDIN, L. **Análise de conteúdo**. Lisboa: Edições 70, 1994.

BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina**. Cidade: Editora, 1998.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Editora José Olympio, 2018.

CARVALHO, Márcia Siqueira; MARTINS, Daiana Brageto. Geografia Virtual. **GEOGRAFIA (Londrina)**, v. 12, n. 1, p. 427-440, 2003.

CONSELHO Nacional de Saúde. **Resolução nº 510/2016**. Disponível em <http://conselho.saude.gov.br/resolucoes/2016/Reso510.pdf>

GOLDENBERG, M. **A arte de pesquisar: como fazer pesquisa qualitativa em Ciências Sociais**. Rio de Janeiro: Record, 2004.

HEILBORN, Maria Luiza. **Dois é par: gênero e identidade sexual em contexto igualitário**. Cidade: Editora, 2004.

LEMONS, A. **Cibercultura: tecnologia e vida social na cultura contemporânea**. Editora Sulita, 2023.

LINS, L. C. Assédio nas escolas. **Ninja**, 28/05/2020. Disponível em <https://midianinja.org/lianacirne/assedio-nas-escolas/>

LINS, A. B; MACHADO. F. B; ESCOURA. M. **Diferentes, não desiguais: A Questões de Gênero na Escola**. 1 ed. São Paulo: Editora Reviravolta, 2016.

MACIEL, V. Casos de assédio sexual em escolas triplicaram no ES em 2021. **A Gazeta**, 8/4/2022.

MARCONI, M. de A.; LAKATOS, E. M. **Fundamentos de metodologia científica**. São Paulo: Atlas, 2003.

MAINGUENEAU, D. **Discurso e análise do discurso**. São Paulo: Parábola Editorial, 2015.

MELO, G. C. S. **Assédio sexual na rede federal de ensino: reflexão e conscientização**. 2022. 110 f. Dissertação (Mestrado Profissional em Educação Profissional e Tecnológica) - IFPI, Parnaíba, 2022.

Meu professor abusador. Facebook. Disponível em: <https://www.facebook.com/profile.php?id=100071438764857>. Acesso em: 19 de janeiro de 2024.

MINAYO, M. C. S.; DESLANDES, S. F.; GOMES, R. **Pesquisa social: teoria, método e criatividade**. Petrópolis: Vozes, 2009.

MOREIRA, F. M. **Violência de Gênero na Escola: abuso/assédio sexual e relações de poder**. 56 f. Monografia (especialização) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Florianópolis, 2016.

O LIBERAL, Jornal. **IFPA investiga suposto caso de assédio sexual no campus Belém**.<https://www.oliberal.com/belem/ifpa-investiga-suposto-caso-de-assedio-sexual-no-campus-belem-1.587442> . Acesso em: 03 de outubro de 2024.

SANTOS, M. Ex-aluna de escola em Pesqueira acusa professor de assédio. **Leia já**, 04/06/2020. Disponível em <https://www.leiaja.com/carreiras/2020/06/04/ex-aluna-de-escola-em-pesqueira-acusa-professor-de-assedio/>

SEVERINO, A. J. **Metodologia do trabalho científico**. São Paulo: Cortex Editora, 2013.

SCOTT, F. **Gênero: uma categoria útil de análise histórica**. New York: Columbia University Press, 1989.

STRATHERN, Marilyn. **O gênero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na melanésia**. Editora Unicamp, 2006.

STRAUSS, A.; CORBIN, J. **Pesquisa qualitativa: técnicas e procedimentos para o desenvolvimento de teoria fundamentada**. Porto Alegre: Artmed, 2008.

Artigos publicados em periódicos indexados



O EMPREGO DAS MÍDIAS DIGITAIS NA DIVULGAÇÃO CIENTÍFICA DO NÚCLEO DE PESQUISA EM EDUCAÇÃO E CIBERCULTURA DO INSTITUTO FEDERAL DO PARÁ/CAMPUS BELÉM

THE USE OF DIGITAL MEDIA IN THE SCIENTIFIC DISSEMINATION OF THE EDUCATION AND CYBERCULTURE RESEARCH CENTER OF THE FEDERAL INSTITUTE OF PARÁ/BELÉM CAMPUS

Submissão:
09/06/2025
Aceite:
25/09/2025

Breno Rodrigo de Oliveira Alencar ¹  <https://orcid.org/0000-0002-1194-8986>
Abimael Nonato de Souza ²  <https://orcid.org/0009-0006-9886-4588>

Resumo

O artigo apresenta os resultados do projeto de extensão Laboratório de Tradução do Núcleo de Pesquisa em Educação e Cibercultura (LABTEC), criado em 2020 no IFPA–Campus Belém. Vinculado a editais internos, o projeto promove a tradução, resenha e divulgação de textos acadêmicos sobre TDICs por meio de mídias digitais como Instagram, TikTok e site. A metodologia adotada envolve trabalho colaborativo entre pesquisadores, tradutores, resenhistas e gerenciadores de mídias, com organização via Google Drive e uso do Meta Business para análise de engajamento. Desde sua criação, o LABTEC traduziu 26 textos, publicou 12 resenhas e realizou mais de 450 postagens, alcançando cerca de 760 mil visualizações. Os resultados demonstram que é possível tornar o conhecimento científico acessível à comunidade externa por meio da comunicação digital. O projeto contribui para o letramento digital e a internacionalização da produção acadêmica na Amazônia Oriental.

Palavras-chave: tradução; extensão; mídias digitais; redes sociais; IFPA

¹ Professor do Instituto Federal do Pará - IFPA breno.alencar@ifpa.edu.br

² Graduando do curso de licenciatura em Geografia do Instituto Federal do Pará - IFPA nonatoabimael@gmail.com

Abstract

This article presents the results of the extension project Translation Laboratory of the Research Center on Education and Cyberculture (LABTEC), created in 2020 at IFPA–Belém Campus. Linked to internal calls, the project promotes the translation, review, and dissemination of academic texts on ICTs through digital platforms such as Instagram, TikTok, and the NUPEC website. The methodology is based on collaborative work among researchers, translators, reviewers, and media managers, organized via Google Drive and monitored using Meta Business. Since its inception, LABTEC has translated 26 texts, published 12 reviews, and made over 450 posts, reaching approximately 760,000 views. The results demonstrate that scientific knowledge can be made accessible to the wider community through digital communication. The project contributes to digital literacy and the internationalization of academic production in the Eastern Amazon.

Keywords: translation; extension; digital media; social networks; IFPA

Introdução

A integração das tecnologias digitais no cotidiano tem redefinido as interações sociais, tornando-as mais fluidas, conectadas em rede e marcadas por uma dinâmica de constante transformação (CASTELLS, 2002). No contexto educacional, essas mudanças assumem um papel central, com as tecnologias digitais sendo reconhecidas como ferramentas essenciais para potencializar o acesso ao conhecimento, flexibilizar os processos de ensino e aprendizagem e promover uma educação mais inclusiva e adaptada às demandas do século XXI (SUPPES, 1965; BENNET e BENNET, 2008). No entanto, no Brasil, essa transição enfrenta desafios significativos, como a defasagem entre o avanço tecnológico e a aplicação prática no sistema educacional, as desigualdades no acesso às tecnologias e a limitada formação docente em competências digitais.

Este artigo tem como objetivo destacar a importância de iniciativas que buscam superar essas barreiras, com foco no Laboratório de Tradução do Núcleo de Pesquisa em Educação e Cibercultura (LABTEC), vinculado ao Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Pará (IFPA), campus Belém. Criado em 2020 por meio do Edital PROEXTENSÃO 04/2020/PROEX e mantido pelos Editais PROEXTENSÃO 02/2022/PROEX, Edital CPEX 05/2022-DG/DEX, Edital PIBEX 10/2023-DG/DEX, Edital CPEX 01/2024-DG/DEX e 01/2024/PROEX, o LABTEC surge como uma resposta estratégica para promover a democratização do conhecimento e o letramento digital. Sua atuação tem sido fundamental para fomentar a integração crítica das tecnologias digitais na educação, garantindo que as práticas pedagógicas acompanhem as demandas da sociedade contemporânea.

Desde sua criação, o projeto tem se dedicado à tradução de textos acadêmicos, à elaboração de resenhas e à produção de materiais didáticos, sempre com foco na inclusão social e na formação de professores e pesquisadores. Ao longo de sua trajetória, o projeto já alcançou resultados expressivos,

como a tradução de 26 textos, a elaboração de 12 resenhas e a produção de mais de 450 publicações em seu site e redes sociais, atingindo um público de mais de 760 mil pessoas. Essas iniciativas não apenas ampliam o acesso ao conhecimento, mas também contribuem para a formação de uma educação mais inclusiva e adaptada às necessidades dos “nativos digitais” (PRENSKY, 2001).

Neste artigo, discutiremos como o LABTEC tem se consolidado como um agente transformador no cenário educacional brasileiro, destacando suas contribuições e o potencial de suas ações para a construção de uma educação mais relevante e conectada com as demandas do século XXI. A análise inclui uma reflexão sobre os desafios enfrentados pela educação no contexto da cultura digital (BUCKINGHAM, 2010) e a importância de iniciativas como esse projeto para promover a apropriação criativa das mídias digitais, garantindo que a educação não apenas acompanhe as transformações sociais, mas também atue como agente de mudança (BEVORT e BELLONI, 2009). Por meio de suas ações, demonstraremos que é possível superar as lacunas existentes e construir um futuro educacional mais inclusivo, democrático e alinhado com as necessidades de um mundo cada vez mais digitalizado.

Metodologia

O acompanhamento das atividades do projeto é realizado por meio de encontros semanais, que ocorrem de maneira presencial ou híbrida, dependendo das necessidades da equipe. Esses encontros servem não apenas para planejar as ações, mas também para monitorar o andamento dos trabalhos e revisar os resultados alcançados até o momento. A participação de todos os envolvidos – sejam colaboradores, bolsistas ou voluntários – será registrada de forma sistemática, garantindo maior controle e organização.

Para a organização do conteúdo a ser produzido, como traduções e resenhas, será utilizada uma plataforma de armazenamento compartilhado, especificamente o Google Drive. Nessa plataforma, cada tarefa será claramente identificada, contendo o título do documento, o nome do responsável e a data limite para entrega. Também será mantida uma planilha de controle, que permitirá monitorar a frequência de participação, avaliar o desempenho de cada membro da equipe e sugerir locais para a publicação dos trabalhos realizados.

A assiduidade nas reuniões e a pontualidade no cumprimento dos prazos são fatores constantemente observados. O acompanhamento constante desses aspectos permitirá um maior engajamento de todos os membros da equipe e contribuirá para a execução eficiente do projeto, assegurando que os objetivos sejam atingidos dentro dos parâmetros estabelecidos.

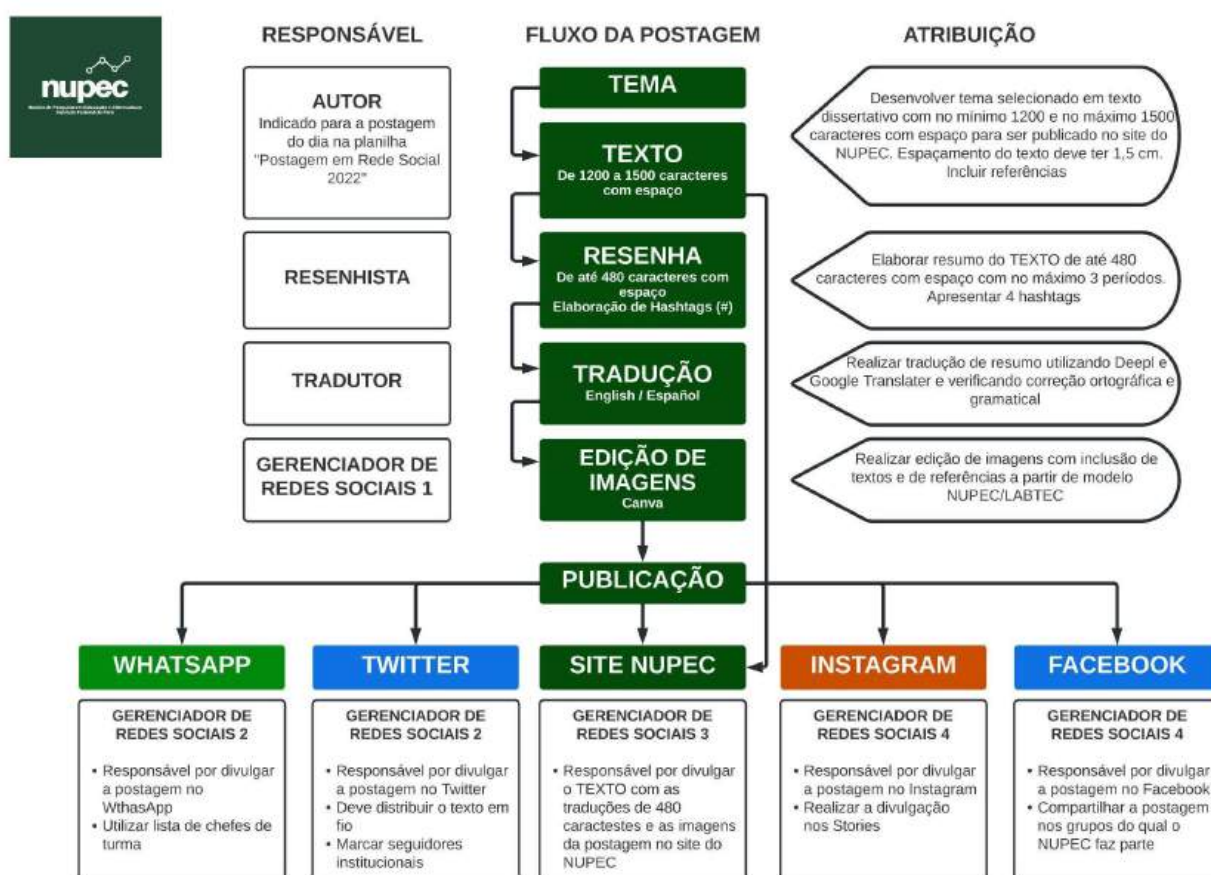
As atividades realizadas no âmbito do projeto seguem uma dinâmica orgânica, com responsabilidade atribuída a cada integrante da equipe. Para que a divulgação científica ocorra de maneira eficiente, é fundamental compreender a distribuição e as atribuições das tarefas, que são organizadas entre os seguintes papéis: pesquisadores, resenhistas, tradutores e gerenciadores de mídias. Essa ordem é rigorosamente seguida no processo de criação de conteúdos voltados à disseminação do conhecimento científico.

Os pesquisadores são responsáveis pela elaboração do conteúdo principal destinado à divulgação nas redes sociais. Esse material, em sua maioria, consiste em pesquisas concluídas ou em andamento realizadas pelo Núcleo. Posteriormente, os resenhistas assumem a tarefa de produzir resumos e resenhas desses textos, tornando-os mais acessíveis ao público-alvo.

Na etapa seguinte, os tradutores trabalham na tradução desses materiais para diferentes idiomas, incluindo inglês, espanhol e, desde agosto de 2024, mandarim. Essa ampliação linguística destaca o projeto como pioneiro na Amazônia Oriental ao integrar a tradução para o mandarim em iniciativas de divulgação científica.

Por fim, os gerenciadores de mídias são responsáveis pelo tratamento, seleção e edição das imagens que acompanharão os textos traduzidos e resenhados. Esses elementos visuais são trabalhados em plataformas específicas de edição antes de serem integrados aos conteúdos. Após essa etapa, cabe aos gerenciadores efetuar a publicação nas mídias digitais do projeto, garantindo que o material final atenda aos padrões de qualidade esperados. Essa estrutura de trabalho colaborativo tem sido fundamental para o sucesso do projeto, que se destaca como referência na região por suas práticas inovadoras e abrangentes na divulgação científica.

Figura 1 - Fluxograma de postagem nas redes sociais



Fonte: Acervo pessoal do LABTEC

O fluxo de postagens do LABTEC está estruturado de forma detalhada para garantir a organização e a eficiência na produção e publicação de conteúdos. O processo envolve diferentes responsáveis e etapas bem definidas. Primeiramente, o autor é a pessoa indicada para criar a postagem do dia, conforme estabelecido na planilha "Postagem em Rede Social" disponível em arquivo e compartilhado pelo Google Drive com todos os integrantes responsáveis pela publicação. A ele cabe desenvolver um texto dissertativo com um mínimo de 1200 e um máximo de 2200 caracteres, espaçamento de 1,5 cm, incluindo referências e atendendo aos critérios definidos para publicação. Após a criação do

texto, entra em ação o resenhista, que é encarregado de elaborar um resumo do texto principal com até 480 caracteres, utilizando no máximo três períodos e adicionando quatro hashtags para facilitar a categorização e a disseminação do conteúdo.

Com o resumo pronto, a etapa seguinte é a tradução, feita pelo tradutor, que utiliza ferramentas como DeepL e Google Translate para traduzir o conteúdo para inglês e/ou espanhol, revisando o texto para garantir correção gramatical e ortográfica. Na sequência, o material segue para a edição de imagens, que é realizada por meio da ferramenta Canva. Nessa etapa, é feita a inclusão de textos e referências visuais conforme os padrões estabelecidos pelo NUPEC/LABTEC. Após finalizadas essas etapas, o conteúdo está pronto para ser publicado e segue para as diferentes plataformas.

A publicação é dividida entre os gerenciadores de redes sociais, que possuem atribuições específicas para cada canal. No WhatsApp, o gerenciador de mídias é responsável por divulgar a postagem utilizando a opção de comunidade dentro da plataforma. Para o Twitter, o gerenciador distribui o texto e marca os seguidores institucionais do NUPEC. O site oficial fica sob responsabilidade de um segundo gerenciador, que publica as traduções e imagens correspondentes. Já no Instagram e Facebook, o processo também segue o mesmo dinamismo e inclui a divulgação nos Stories e compartilhando em grupos aos quais o projeto participa. Nesse caso, a ferramenta utilizada para as publicações no Instagram e Facebook é o Meta Business.

O Meta é uma plataforma desenvolvida pela Meta Platforms, que integra ferramentas para gerenciamento e otimização de empresas e criadores de conteúdo nas redes sociais da Meta, como Facebook e Instagram. O Meta Business permite que você centralize o gerenciamento de páginas do Facebook e contas do Instagram em um único painel. Através dessa ferramenta é possível fazer o monitoramento de interação, impressões e alcance de conteúdo produzidos para a divulgação científica nas redes sociais. Esse fluxo bem estruturado assegura que cada etapa seja cumprida com precisão, promovendo a qualidade e a consistência das postagens realizadas pelo núcleo.

Tabela 1 - Planilha de postagem em rede social do LABTEC (2024)

ITEM	PROJETO	AUTOR(A)	DATA	TÍTULO (ATÉ 40 CARACTERES)
N1-24	NUPEC	BRENO	5/mar.	Retorno às atividades
L1-24	LABTEC	SABRINA	7/mar.	Nova equipe do LABTEC
T1-24	LABTEC	HILLARY	8/mar.	Nova equipe do LABTEC
N2-24	NUPEC	ARIENNY	12/mar.	O assédio sexual online como ferramenta de controle de gênero
N3-24	NUPEC	ADRIENNY	14/mar.	A política do silêncio em grupos de família do WhatsApp
T2-24	LABTEC	HILLARY	15/mar.	San Junipero (Black Mirror, T3E4)
N4-24	NUPEC	WESLEY	19/mar.	Populismo Digital Extremista (Tese de Alexandre de Moraes)
L2-24	LABTEC	ANA LAURA	21/mar.	Influências das Tecnologias da Inteligência Artificial no ensino
N5-24	NUPEC	LETÍCIA	26/mar.	Big Techs na mira do senado norte-americano
L3-24	LABTEC	PAULO	28/mar.	Vítimas digitais (série)

Fonte: Planilha de Postagem em Rede Social (2024)

A planilha de postagem do Laboratório de Tradução do Núcleo de Pesquisa em Educação e Ciber cultura (LABTEC) constitui um instrumento fundamental para a organização e o acompanha-

mento da produção científica do grupo. É nesse documento que se encontra o registro detalhado das atividades de pesquisa, desde a concepção inicial até a divulgação dos resultados. Através da planilha, é possível visualizar a evolução do trabalho ao longo do tempo, identificar as principais contribuições de cada membro e acompanhar o progresso das diferentes linhas de pesquisa. Cada coluna da planilha desempenha um papel específico na organização das informações.

O autor é o pesquisador ou extensionista responsável pela concepção e execução do trabalho, evidenciando sua contribuição individual para o acervo científico da publicação. A data, registra o dia de publicação do trabalho, permitindo estabelecer uma linha do tempo da produção científica e identificar os períodos. Título, apresenta de forma concisa o tema central de cada trabalho, facilitando a busca e a localização de publicações específicas. Resenha, indica o pesquisador responsável por elaborar um resumo do trabalho, destacando seus principais pontos, contribuições e possíveis limitações. A resenha é fundamental para a avaliação interna da qualidade dos trabalhos e para a divulgação dos resultados para a comunidade científica. Por fim a tradução, identifica o bolsista ou voluntário responsável por adaptar o texto para outros idiomas, ampliando seu alcance e contribuindo para a internacionalização da produção científica do laboratório. a partir da análise da planilha, é possível identificar as seguintes funções e responsabilidades desses membros:

Autores: São os responsáveis pela concepção, desenvolvimento e escrita dos trabalhos de pesquisa.

Resenhistas: Têm a função de avaliar criticamente os trabalhos produzidos pelos colegas, contribuindo para o aprimoramento da qualidade dos trabalhos e para a disseminação do conhecimento.

Tradutores: São responsáveis por adaptar os textos para outros idiomas, garantindo a precisão e a clareza da mensagem original e ampliando o alcance da produção científica do laboratório.

Em resumo, a planilha de postagem é uma ferramenta essencial para a organização, o acompanhamento e a divulgação da produção científica do projeto.

Apresentação dos resultados

O Laboratório, tem se destacado como uma iniciativa transformadora no cenário educacional brasileiro, especialmente no contexto das crescentes demandas por integração das Tecnologias Digitais de Informação e Comunicação (TDICs) e letramento digital. Criado em 2020, o projeto surge como uma resposta a essas tecnologias no sistema educacional. A defasagem entre o avanço tecnológico e a formação docente, aliada à resistência em adotar métodos inovadores, têm limitado o potencial das TDICs para transformar práticas pedagógicas e ampliar o acesso ao conhecimento.

Nesse contexto, esse projeto tem atuado de forma estratégica, promovendo a democratização do conhecimento por meio da tradução de textos acadêmicos, produção de resenhas, elaboração de materiais didáticos e divulgação científica em múltiplas plataformas. Desde sua criação, o projeto já traduziu 26 textos acadêmicos, incluindo seis novos textos em 2024, com destaque para a inclusão do mandarim como idioma de tradução, uma iniciativa pioneira na Amazônia Oriental. Além disso, foram produzidas 12 resenhas de obras relevantes sobre TDICs e letramento digital, tornando o conteúdo científico mais acessível ao público geral. A publicação de um livro com os textos produzidos pelo projeto, sob o selo da Editora do IFPA, consolida a produção intelectual do grupo aos desafios históricos enfrentados pela educação no Brasil, onde, apesar do amplo uso de dispositivos digitais – com 144 milhões de usuários de mídias sociais e um consumo médio de mais de nove horas diárias na internet (KEMP, 2024) –, persistem lacunas significativas na incorporação e amplia seu impacto.

A divulgação científica tem sido um dos pilares do LABTEC, que já publicou aproximadamente 450 conteúdos em seu site e redes sociais, alcançando um público superior a 760 mil pessoas. Utilizando ferramentas como o Meta Business para gerenciar e otimizar a presença no Facebook, Instagram, Twitter e WhatsApp, o projeto ampliou seu alcance e engajamento, conectando a academia à sociedade de forma dinâmica e acessível.

As métricas, destacam um desempenho robusto: mais de 500 mil visualizações foram registradas nas plataformas digitais, com o site liderando o engajamento (60%). Ele se consolida como o principal ponto de referência para publicações completas, traduções e resenhas, além de ser a plataforma que atinge o maior número de leitores fora do continente americano, expandindo-se para Europa, Oriente Médio e Ásia. O Instagram, com 2 mil seguidores, aparece como o segundo canal mais relevante, responsável por 30% das interações, impulsionado por postagens visuais e uma conexão próxima com o público. Já o Facebook, TikTok e Whatsapp contribuíram com 10% do engajamento total. Esses resultados reforçam a eficácia da estratégia multicanal adotada pelo Laboratório, que combina o site como fonte central de conteúdo e o Instagram como espaço de interação direta, garantindo não apenas alcance, mas também impacto global e diálogo constante com a sociedade.

A seguir, apresentamos algumas das publicações que obtiveram maior engajamento nas redes sociais e no site do projeto. Essas publicações se destacaram não apenas pelo alcance, mas também pela relevância dos temas abordados, que geraram discussões, interações e um alto número de compartilhamentos entre o público. Esse impacto reflete a conexão estabelecida com a comunidade, demonstrando como o conteúdo produzido pelo projeto consegue mobilizar e engajar professores, estudantes, pesquisadores e demais interessados.

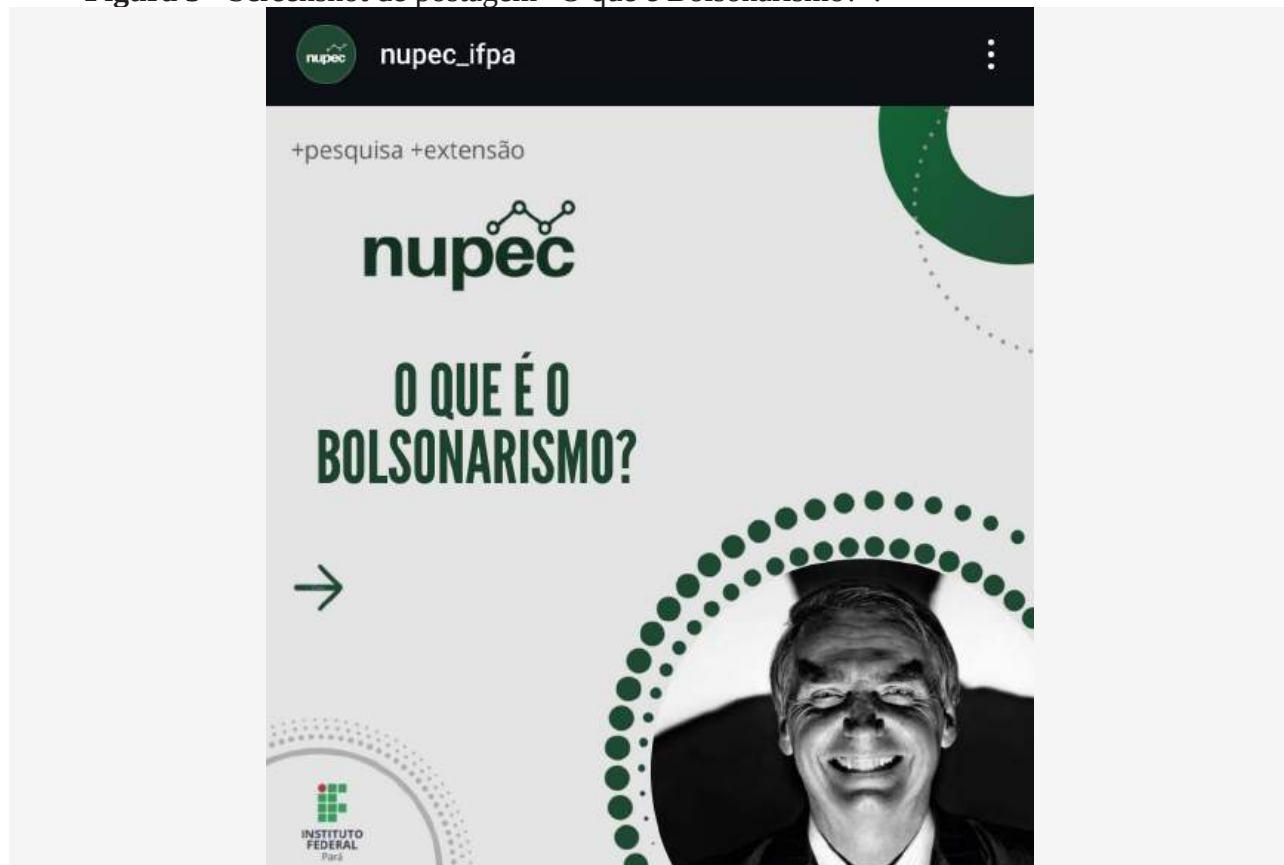
Figura 2 - Screenshot da postagem sobre o cancelamento da Karol Conká



Fonte: redes sociais do NUPEC

A publicação foi compartilhada nas redes sociais durante o período em que o cancelamento da então participante do Big Brother Brasil, Karol Conká, estava em alta discussão. O post, divulgado no dia 19 de outubro de 2023, tanto nas redes sociais quanto no site, tornou-se o conteúdo com o maior número de acessos na plataforma, mantendo-se até hoje como a publicação mais acessada do site.

Figura 3 - Screenshot de postagem “O que é Bolsonarismo?”.



Fonte: redes sociais.

Assim como a publicação sobre Karol Conká, essa postagem explicando o que é o bolsonarismo também gerou um grande impacto nas redes sociais, especialmente no Instagram. O conteúdo se destacou ao liderar o número de impressões e se tornou um dos mais compartilhados na plataforma.

Para avaliar o impacto qualitativo do projeto, o LABTEC aplicou um questionário junto ao seu público, incluindo professores, estudantes e pesquisadores. Os resultados revelaram feedbacks positivos e sugestões de melhoria, que estão sendo analisados para possíveis ajustes nas estratégias do projeto. Com base nesses retornos, o Laboratório já discute como implementar alterações a partir de 2025, visando atender às expectativas da comunidade.

Feedback 1: “As publicações são bem dinâmicas em questão de assuntos. Abordam diversos temas de forma simples e fácil para o público geral entender.”

Feedback 2: “Tenho uma sugestão para o Instagram. Seria bem legal se vocês fizessem umas enquetes ou uma brincadeira de perguntas. Seria bom para movimentar a rede e também interagir com o público de vocês.”

Feedback 3: “Bom, eu gosto da diversidade das publicações, acho bem interessante. Eu gosto de ver coisas diferentes, e tanto no site quanto nas redes sociais abordam temas bem interessantes. Continuem nesse caminho que irão longe. Parabéns. 🙌🙌🙌”

Feedback 4: “Realizarem uma gestão diária das informações divulgadas. Todos os dias no mundo existem atualizações tecnológicas, e creio que o NUPEC poderia fazer proveito disso, acompanhando os principais canais de tecnologias e também divulgando. Isso tornaria o NUPEC relevante também fora do IFPA.”

Esses feedbacks destacam pontos fortes, como a dinamicidade e acessibilidade das publicações, a diversidade de temas abordados e a interação com o público, além de sugestões para melhorias, como a realização de enquetes no Instagram e uma gestão mais ativa das informações tecnológicas. Com base nessas contribuições, o LABTEC está planejando estratégias para aprimorar ainda mais suas ações e alcançar um impacto ainda maior junto à comunidade.

Paralelamente, tem investido na capacitação de professores, pesquisadores e estudantes, por meio de oficinas de gerenciamento de mídias digitais e minicursos de tradução e resenha.

Figura 4 - Oficina de gerenciamento de mídias na divulgação científica. Realizado no III Seminário Internacional de Linguagens, Culturas, Tecnologias e Inclusão (SIILICTI).



Fonte: Acervo do projeto.

Figura 5 - Minicurso "Broadcasting Knowledge: a Tradução acadêmica como prática de acessibilização do conhecimento". Realizado no 9ª Semana Técnico-Científica (SETECI).



Fonte: acervo do projeto.

Figura 6 - Minicurso de resenha realizado pelo LABTEC em 2023.



Fonte: acervo do projeto.

As oficinas e minicursos desempenham um papel fundamental na capacitação e na seleção de novos membros para o projeto. Por se tratar de uma iniciativa de fluxo contínuo, é essencial não apenas preparar os participantes, mas também identificar talentos que possam integrar futuras chamadas de editais dentro da instituição. Dessa forma, essas atividades contribuem tanto para o desenvolvimento técnico quanto para a renovação e fortalecimento da equipe.

A estrutura colaborativa, que integra pesquisadores, tradutores, resenhistas e gerenciadores de mídias em um fluxo organizado e eficiente, tem sido fundamental para o sucesso do Laboratório. O uso de ferramentas como o Google Drive para o compartilhamento de tarefas e o monitoramento sistemático das atividades garantem a qualidade e a consistência das publicações, enquanto a inclusão do mandarim como idioma de tradução amplia o alcance internacional do projeto, conectando a produção científica da Amazônia Oriental ao cenário global. O projeto não apenas acompanha as transformações da sociedade contemporânea, mas também atua como agente de mudança, garantindo que a educação seja relevante em um mundo cada vez mais digitalizado. Com planos de expandir suas traduções para outros idiomas, como francês e árabe, além de fortalecer parcerias nacionais e internacionais, o LABTEC consolida-se como um exemplo de inovação e inclusão na educação, promovendo a integração crítica das tecnologias digitais e transformando práticas educacionais e sociais.

Divulgação acadêmica

A divulgação acadêmica do Laboratório de Tradução do Núcleo de Pesquisa em Educação e Ciberultura (LABTEC) é um processo dinâmico e bem estruturado, que combina ferramentas digitais, redes sociais e análises de dados para levar o conhecimento científico a um público amplo e diversificado. Desde sua criação, o projeto tem superado desafios como a defasagem tecnológica e a resistência docente, promovendo uma educação mais conectada e inclusiva. Para isso, utiliza uma estratégia multiplataforma, que integra desde a produção de conteúdo até a divulgação e o monitoramento de resultados, garantindo que o conhecimento seja acessível, relevante e engajador.

O processo começa com a produção de conteúdo científico, que inclui traduções de textos acadêmicos, resenhas de obras importantes e materiais didáticos. Essa etapa é realizada por uma equipe multidisciplinar, que trabalha para garantir a qualidade e a precisão das informações. Após a revisão, o conteúdo é adaptado para diferentes formatos, considerando as particularidades de cada plataforma.

O uso do Meta Business tem sido fundamental para o gerenciamento eficiente das redes sociais do projeto, especialmente no Facebook e Instagram. Essa ferramenta permite planejar, aplicar e monitorar o desempenho das postagens, oferecendo insights detalhados sobre alcance, engajamento, impressões e taxa de cliques, além de dados demográficos do público. Essas métricas têm sido essenciais para ajustar estratégias e criar conteúdo mais personalizados. Por exemplo, ao identificar que uma postagem sobre um minicurso de tradução tinha alto engajamento, mas poucos cliques, a equipe ajustou o texto e a chamada para ação, resultando em um aumento significativo de inscrições. Além disso, os dados demográficos têm permitido direcionar melhor os conteúdos, como vídeos no TikTok para um público mais jovem e textos detalhados no site para professores e pesquisadores.

No Instagram e Facebook, utilizam Posts, Stories e Reels para divulgar informações de forma dinâmica e visual, compartilhando resumos de pesquisas, curiosidades científicas e chamadas para eventos.

A entrada do TikTok na estratégia de divulgação trouxe uma linguagem mais descontraída e

criativa. Por meio de vídeos curtos, o projeto consegue explicar conceitos científicos de forma simples e acessível, engajando um público mais jovem, como estudantes e professores interessados em tecnologias digitais e letramento digital. Essa abordagem tem sido eficaz para aumentar a visibilidade do e atrair novos públicos.

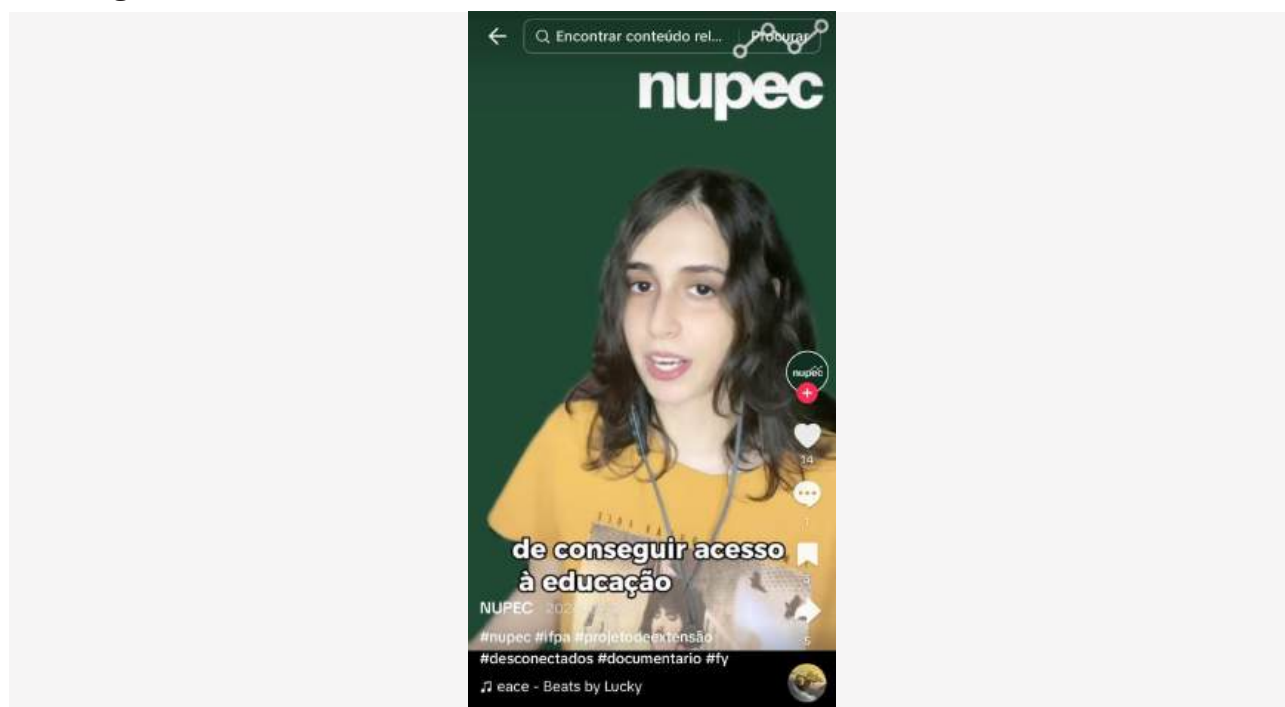
Impactos na Divulgação Científica

A adoção dessas ferramentas digitais, têm transformado a forma como o Laboratório se conecta com seu público. O uso do Meta Business, por exemplo, permitiu não apenas otimizar o tempo e os recursos da equipe, mas também aumentar significativamente o alcance e o engajamento do conteúdo. Ao analisar métricas como taxa de cliques e dados demográficos, conseguimos ajustar suas estratégias em tempo real, resultando em uma divulgação mais eficiente e direcionada. Isso se reflete no crescimento do número de seguidores nas redes sociais, na maior participação em eventos online e no aumento de inscrições em minicursos e oficinas oferecidos pelo projeto.

Além disso, a presença em plataformas como TikTok tem permitido ao alcançar públicos que tradicionalmente não consomem conteúdo acadêmico. A linguagem descontraída e os formatos visuais dessa rede têm sido fundamentais para desmistificar a ciência e torná-la mais acessível. Como resultado, o projeto tem conseguido engajar não apenas acadêmicos, mas também estudantes do ensino médio, professores da educação básica e até mesmo curiosos que buscam se atualizar sobre temas relacionados à cibercultura e à tradução. Essa ampliação do público-alvo reforça o papel do LABTEC como um agente de democratização do conhecimento científico, conectando diferentes gerações e perfis de público em torno de um mesmo objetivo: a disseminação do saber

Além das redes sociais, o site funciona como um hub central para todo o conteúdo produzido pelo projeto. Lá, os visitantes encontram traduções completas, resenhas, artigos científicos e informações sobre as atividades do projeto, como oficinas e publicações.

Figura 7: Screenshot Tik Tok.

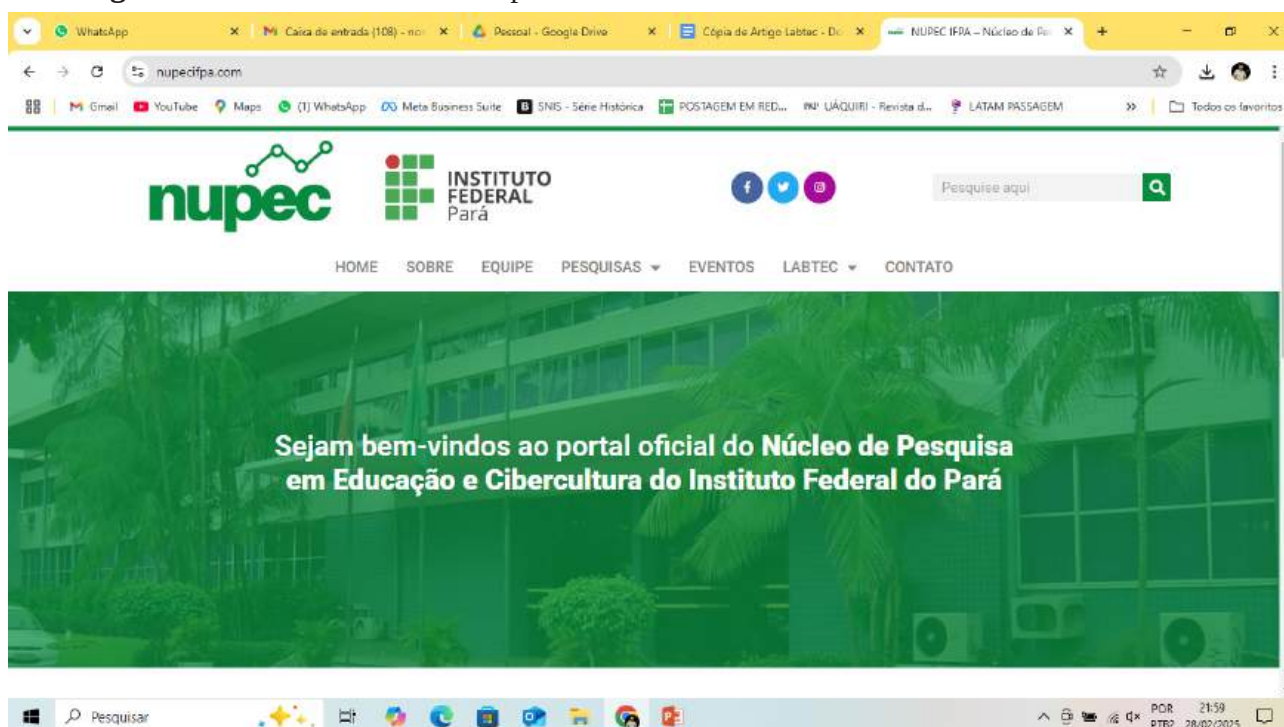


Fonte: TikTok do Nupec.

O site também serve como uma vitrine para mostrar as conquistas e iniciativas inovadoras, como a tradução de textos para o mandarim, que amplia o alcance internacional do projeto. Por meio de ferramentas de análise, como o Google Analytics, a equipe consegue acompanhar métricas importantes, como o número de visitantes, as páginas mais visitadas, o tempo de permanência no site e a taxa de rejeição. Esses dados são fundamentais para entender como o público está interagindo com o conteúdo e para identificar oportunidades de melhoria. Por exemplo, se uma página específica, como a de traduções para o mandarim, tem um alto número de visitas e um tempo de permanência longo, isso indica que o tema está gerando interesse e pode ser explorado ainda mais.

O WhatsApp também faz parte da estratégia de divulgação, sendo usado para compartilhar publicações em comunidades específicas, como grupos de professores, pesquisadores e estudantes. Essa abordagem permite uma comunicação mais direta e pessoal, garantindo que o conteúdo chegue a quem realmente se interessa pelos temas abordados.

Figura 8 - Screenshot Site do Nupec



Fonte: Site do Nupec.

Em resumo, a divulgação acadêmica do LABTEC é um processo dinâmico e bem articulado, que combina ferramentas digitais avançadas, como o Meta Business, com estratégias criativas em plataformas como TikTok, Instagram, Facebook, WhatsApp e o site do projeto. Essa abordagem multiplataforma não só amplia o alcance do conhecimento científico, mas também fortalece o diálogo entre a academia e a sociedade, promovendo a democratização do saber e a inclusão digital de uma forma leve, acessível e humana. Com o uso estratégico de dados e insights, o projeto continua evoluindo, ajustando suas estratégias para garantir que o conhecimento chegue cada vez mais longe.

Tabela 2 - Principais resultados alcançados pelo LABTEC.

AÇÃO	TOTAL
Projeto de Pesquisa	35
Projeto de Extensão	8
Projeto de Ensino	1
Estudantes orientados	193
Bolsas implementadas	45
Verba de custeio (R\$)	187.413
Publicações em periódicos indexados	12
Visualizações nas redes sociais	760.796

Fonte: Acervo LABTEC (maio, 2025)

Considerações finais

O Laboratório de Tradução do Núcleo de Pesquisa em Educação e Cibercultura (LABTEC) configura-se como uma iniciativa estratégica para enfrentar desafios históricos da educação brasileira, como a defasagem tecnológica, a resistência docente e as desigualdades no acesso às ferramentas digitais. Por meio da integração de tecnologias digitais, o LABTEC traduz textos acadêmicos, produz materiais didáticos e divulga conhecimento científico em plataformas como Facebook, Instagram, TikTok e WhatsApp, promovendo o letramento digital e conectando a academia a um público diversificado.

A utilização de ferramentas analíticas, como o Meta Business, permitiu ao LABTEC monitorar e ajustar suas estratégias de comunicação em tempo real, garantindo que o conteúdo fosse não apenas acessível, mas também relevante e impactante. A abordagem multiplataforma adotada pelo projeto facilitou o engajamento com diferentes perfis de público, desde estudantes e professores até pesquisadores e curiosos sobre temas científicos. A inclusão do mandarim como idioma de tradução ampliou o alcance internacional do projeto, conectando a produção científica da Amazônia Oriental ao cenário global. Além disso, a criação de conteúdos criativos, como vídeos curtos no TikTok, evidenciou a viabilidade de descomplicar a ciência e atrair um público mais jovem.

Contudo, persistem desafios significativos, como a necessidade de formação docente em competências digitais e a ampliação do acesso às tecnologias em regiões menos favorecidas. A resistência de alguns professores em adotar práticas pedagógicas inovadoras e a falta de infraestrutura tecnológica em muitas escolas brasileiras são obstáculos que demandam atenção contínua. O Laboratório, no entanto, posiciona-se como um agente catalisador de mudanças, inspirando outras iniciativas e demonstrando que a educação pode ser um instrumento eficaz de inclusão e transformação social.

Em síntese, não apenas acompanha as transformações da sociedade contemporânea, mas também as antecipa, mostrando que a integração entre tecnologia, educação e inclusão é viável e necessária. Seus resultados evidenciam que, com criatividade e compromisso, é possível superar barreiras históricas e construir um futuro educacional mais conectado, equitativo e humano. O projeto reforça a importância de iniciativas que unam pesquisa, prática e inovação, apontando caminhos para uma educação que responda aos desafios do século XXI.

Referências

- BAUMAN, Z. **Vida líquida**. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.
- BENNET, A.; BENNET, D. 'E-learning as Energetic Learning'. **VINE: The Journal of Information and Knowledge Management Systems**, v. 38, n. 2, p. 206-220, 2008.
- BEVORT, E.; BELLONI, M. L. Mídia-educação: conceitos, história e perspectivas. **Educação & Realidade**, Campinas, v. 30, n. 109, p. 1081-1102, dez., 2009.
- BUCKINGHAM, D. Cultura digital, educação midiática e o lugar da escolarização. **Educação & Realidade**, Campinas, p. 37-58, 2010.
- CASTELLS, M. **A sociedade em rede**. São Paulo: Paz e Terra, 2002.
- LASH, S. **Critique of Information**. London: Sage, 2002.
- KEMP, S. **DataReportal** – global digital insights. Disponível em: <<https://datareportal.com/>>.
- PRENSKY, M. Digital Native, digital immigrants. Digital Native immigrants. **On the horizon, MCB University Press**, vol. 9, n.5, October, 2001.
- KEMP, Simon. Digital 2024: Global Overview Report. **DataReportal**, 2024. Disponível em: <https://datareportal.com/reports/digital-2024-global-overview-report>.

Teaching Anthropology in Brazilian Professional and Technological Education: The Experience of the Education and Cyberculture Research Centre (Núcleo de Pesquisa em Educação e Cibercultura) at the Federal Institute of Pará.

Breno RO Alencar and Kirla KA Ferreira

Núcleo de Pesquisa em Educação e Cibercultura, Federal Institute of Pará, Brazil

Abstract

This article explores the experience of the *Núcleo de Pesquisa em Educação e Cibercultura* (NUPEC – Research Centre on Education and Cyberculture) at the Federal Institute of Pará (IFPA), Brazil, as an innovative approach to teaching anthropology within professional and technological education. In a context where anthropology is often marginalised in the curriculum, NUPEC integrates anthropological perspectives into research and outreach activities, enabling students to critically engage with the complexities of the digital society. The article highlights the significance of “solidarity excellence” a collaborative teaching methodology that fosters an inclusive learning environment. By addressing social vulnerabilities and promoting critical thinking, NUPEC not only enhances the educational experience but also contributes to a deeper understanding of the cultural and social transformations influenced by digital technologies. Ultimately, this initiative exemplifies the potential for teaching anthropology in non-traditional settings and underscores the importance of interdisciplinary approaches in contemporary education.

Keywords

Anthropology, professional education, cyberculture, solidarity excellence, social inclusion, digital technologies

Introduction

It is a Monday afternoon, and a group of high school and undergraduate students gathers around a computer in the Project Room at the Federal Institute of Pará (IFPA), a public vocational and technical educational institution in northern Brazil that offers integrated secondary and tertiary education programmes. They are not just sharing memes or playing music—they are discussing how to translate an academic article about gender and power in digital spaces. For most, this is their first contact with anthropological theory. “I had no idea anthropology had anything to do with the internet,” one student remarks. This moment, seemingly ordinary, captures the heart of NUPEC’s mission: to bring anthropological thinking into spaces it rarely reaches.

This article examines the experience of the *Núcleo de Pesquisa em Educação e Cibercultura* (NUPEC – Research Centre on Education and Cyberculture) at the Federal Institute of Pará (IFPA), Brazil, as an example of innovative practice in teaching anthropology at secondary and tertiary levels within professional and technological education. In a context where anthropology is rarely included in high school vocational curricula, NUPEC integrates anthropological perspectives into the research and outreach activities of secondary students aged 16 to 30, enabling them to critically engage with the complexities of digital society. The centre combines anthropological inquiry with an emphasis on cyberculture and Digital Information and Communication Technologies (DICT), using anthropology as a lens through which students can analyse and reflect on their everyday digital environments. By highlighting NUPEC’s pedagogical approach—integrating anthropology into secondary vocational education through the principle of ‘solidarity excellence’—this article argues that the programme offers a unique contribution to pre-university anthropology education, particularly within underserved contexts in the Global South.

In recent years, we have witnessed profound changes in the ways we teach and learn. The rapid evolution of technology, driven by smartphones, digital information and communication systems, alongside the unprecedented rate of adoption of these technologies within our socio-technical relationships has transformed how individuals access, manage, and utilise knowledge in their interactions with and understanding of the world (Castells, 2002).

As students gain mastery of tools like search engines, social networks, and artificial intelligence, the educational experience shifts away from the classroom and the traditional teacher-student relationship. The democratisation of access to knowledge transforms students, as suggested by Lupton (2015), into ‘prosumers’—both consumers and producers of content.

However, this does not imply that educators are simply drifting amidst inevitable and boundless technical progress. The digitisation of life and its implications for teaching and learning continue to demand a critical and reflective stance from educational institutions. As scholars such as Selwyn (2011) and Williamson et al. (2022) argue, the pervasive presence of digital technologies in everyday life does not diminish the socialising role of schools and educators; rather, it redefines it. This awareness brings a dual responsibility: on the one hand, understanding and accepting the inevitability of socio-technical processes in our practices and relationships (Lupton, Mewburns & Thomson, 2018); on the other, purposefully integrating these processes into pedagogical strategies, recognising them as additional -but not neutral- tools for teaching and learning (Buckingham, 2010; Freire, 1996).

What we advocate in this article is a significant challenge for educators who were trained (institutionally speaking) in analogue settings or, more precisely, prior to the emergence of the Internet and social networks such as Facebook or Orkut¹. For this reason, we share our experiences, which involve not only observation but also adapting a training that, although originally analogue, had to become interdisciplinary. This approach employs anthropology as an intellectual and cognitive resource to understand and engage with the knowledge, worldviews, skills, techniques, practices, and actions that permeate the digital universe, namely cyberspace. Our challenge, therefore, is to demonstrate how, from the world’s academic and technological periphery, we embarked on a bold and innovative project: applying anthropological knowledge (Descola, 2005), along with its techniques and theoretical-methodological approaches, to understand socio-technical processes within an educational institution of Brazil’s Federal Network of Professional and Technological Education², located in the Eastern Amazon, specifically at the IFPA, Belém campus.

With this background, we now move on to describe the context and experience of creating NUPEC and its activities across different educational levels (from primary and secondary education [K12] to postgraduate studies) at the institution. We pay special attention to the notion of ‘excellence in solidarity’, an exercise in pedagogical otherness implemented through scientific induction and dissemination.

The paper is divided into four main sections that explore the development and work of NUPEC at the IFPA. The first section, ‘Anthropologists in Brazilian Pre-University Education’, examines the limited presence of anthropologists in Brazilian pre-university education, highlighting how anthropology is often marginalised in the school curriculum, particularly in high school. This section discusses the role of initiatives like the *Grupo de Pesquisa em Antropologia na Educação Básica* (GPAEB - Research Group on Anthropology in Basic Education) in promoting the discipline and its potential to enrich education in culturally diverse settings, aligning with NUPEC’s mission.

The second section, ‘Anthropology in and of Cyberspace’, examines how NUPEC uses cyberspace as a research field to explore the impact of digital media on contemporary culture. This section analyses the influence of DICT on social and educational practices and outlines the methodologies employed by the group to investigate

¹ Orkut, a now-defunct social networking platform popular in Brazil in the 2000s, functioned as a precursor to platforms like Facebook and provided early exposure for students to online communities and identity construction in digital environments.

² Established in 2008 by Law 11.892, the *Rede Federal de Educação Profissional e Tecnológica* (RFEPT – Federal Network of Professional, Scientific, and Technological Education) comprises *Federal Institutes*, *Federal Centres of Technological Education*, and *Colégio Pedro II*, which are present across all regions of the country. Inspired by the community college model in the United States, the Network provides technical high school education, higher education technology courses, and undergraduate and postgraduate degrees at no cost. Its emphasis is on professional training integrated with research and outreach, aiming to promote regional development and social inclusion through vocational qualification.

new forms of interaction and identity emerging within digital environments, offering an anthropological perspective on these phenomena.

In the third section, 'NUPEC: Anthropology and Solidarity Excellence in Professional Education', the article introduces the concept of 'solidarity excellence,' which guides NUPEC's pedagogical practices. Rooted in principles of collaboration and academic inclusion, this concept forms the foundation of the centre's methodology, fostering a learning environment where teachers and students collaboratively share knowledge and experiences. This section explores how NUPEC integrates 'solidarity excellence' into its research and extension activities, promoting critical and collaborative academic development.

The final section, 'Main Results Achieved', summarises NUPEC's impact over time. It highlights the development of critical and engaged students, the implementation of research and extension projects, and the recognition gained at scientific conferences and in publications. This section provides an overview of NUPEC's progress in integrating anthropology with technology and digital culture, underscoring the centre's significant contributions to professional and scientific education within the Federal Network for Professional and Technological Education.

Anthropologists in Brazilian Pre-University Education

The presence of anthropologists in the education of children and adolescents in Brazil remains limited, often confined to interdisciplinary projects, or associated with sociology. Quantitative data gathered by the Brazilian Anthropology Association—as reflected in publications by Grossi, Rial, and Tassinari (2006), Tavares, Guedes, and Caruso (2020), and research by Simião and Feldman-Bianco (2018)—indicate that anthropological work is predominantly concentrated in higher education, with significant engagement in undergraduate and postgraduate programmes. As a result, anthropology is more firmly embedded in university curricula and research activities, while primary and secondary education lack clear policies supporting the discipline's presence.

In this context, NUPEC engages secondary students (ages 15–18) enrolled in integrated vocational programmes, as well as undergraduate learners, offering an explicit pathway for pre-university anthropology. Through research projects, media production, and digital engagement, students are introduced to anthropological questions and methods—often for the first time—thus expanding the discipline's presence in an educational setting where it is typically absent.

However, there is a growing interest in intercultural education projects and initiatives that incorporate anthropological perspectives in schools, particularly in culturally and ethnically diverse contexts, indicating untapped potential to enhance students' critical understanding of cultural differences, promote inclusive pedagogies, and strengthen the role of anthropology in primary and secondary education. One such movement is led by the GPAEB, which was established in 2020 through dialogue among anthropologists within the RFEPT during the SARS-CoV-2 pandemic.

GPAEB has gained recognition at the national scientific level by organising events and promoting scientific dissemination that address various issues, including the lack of documentation on the work of anthropology-trained teachers in primary, secondary, and vocational education, particularly concerning methodology and pedagogical experience. Additionally, GPAEB highlights gaps in academic research and content for these educational levels, as well as the marginalisation or erasure of anthropology in the curriculum, often overshadowed by the dominance of sociology. The group's research and reflections aim to advance anthropology education studies both inside and outside the classroom, broadening discussions on educational practices, teaching methodologies -including ethnography- and diverse spaces for socialisation and learning. These efforts cover topics such as the history of anthropology teaching in K-12 education, the role of anthropology in the curriculum, textbooks, and school settings; the format and availability of anthropological topics; teacher training for K-12, technical, and vocational education, and strategies for incorporating anthropology pedagogically in K-12 education.

Among GPAEB's achievements, notable results include establishing a Permanent Discussion Group within the *Brazilian Association for the Teaching of Social Sciences*, forming a Working Group on 'Teaching and Learning Anthropology in K-12 Education,' and organising a roundtable on this topic at the last two congresses of the *Brazilian Anthropology Association*. The group has also fostered the internationalisation of the Research Network on Anthropology in K-12 Education, organising a working group, thematic panel, and book launch at the XIV

Mercosul Anthropology Conference and the VII Conference of the Association of Latin-American Anthropology. Additionally, the group has contributed to research publications, including articles, book chapters, and the edited collection *Anthropology in K-12* (Alencar, Targino, & Araújo, 2023; 2024).

These developments highlight the academic potential of the studies and practices that arise from teaching anthropology in pre-university education and were fundamental to the creation of the NUPEC. Recognising their limited experience and theoretical-methodological frameworks, the group has focused on research initiatives and dissemination, using cyberspace as both a field for observation and intervention, with digital technologies forming the foundation. Within the context of Brazilian pre-university social science education, traditionally dominated by sociology, NUPEC aims to establish an interdisciplinary and transdisciplinary dialogue with STEM disciplines, particularly those related to digital information and communication technologies (DICT).

Anthropology in and of cyberspace

Established at the end of 2019, NUPEC aims to initiate and disseminate research focused on the socio-anthropological dimensions of digital media, with particular attention to the intersections between the human sciences and information technologies. Its objective is to explore how the practices and meanings of human interactions in cyberspace impact contemporary culture and sociability.

The group is therefore situated within a context of growth, diversification, demand, and appreciation for digital culture as a form of multimedia and multimodal interaction, as well as networked social action in which younger generations increasingly participate as actors. This context is shaped by the transformations associated with the 'Networked Information Society' (Castells, 2002), which has created a new social, economic, political, and educational structure founded on complex socio-technical communication networks. This structure relies on various communication tools, concepts, and devices—such as computers, tablets, smartphones, applications, the cloud, social networks, Wi-Fi, Bluetooth, and smartwatches—that amplify the internet's significance for connectivity, information, entertainment, and learning. These elements contribute to changes in processes, routines, and sociability, defining our era with what Bauman (2001) terms 'liquid modernity,' characterised by fluidity, globalisation, and the hyper-technologisation of social and human relations.

The group was also founded with the aim of addressing the wave of negativity, disinformation, and political polarisation that has characterised the past decade and the beginning of this one, fuelled by socio-digital networks such as Facebook, X, YouTube, WhatsApp, and Telegram. These platforms have played a consequential role in major social movements during this period, including the Arab Spring, Brexit, and *Vem Pra Rua*³. These events have had significant institutional, political, and cultural repercussions, contributing to the election of far-right leaders in countries such as Brazil and the United States, as well as coordinated attacks on political parties, educational institutions, teachers, and social scientists.

During the Covid-19 pandemic, this movement reached its peak, as the Brazilian population and scientific community observed the anti-vaccination campaign promoted by the Brazilian government. This campaign led to delays in the procurement and administration of vaccines. Combined with a systematic policy of disinformation and denialism—evidenced by unfounded claims of severe side effects and even deaths supposedly caused by vaccines, shared on the personal profiles of officials, including the highest executive office—social media was extensively used as a tool for manipulation and incitement of hatred against scientists and institutions combating the disease.

It was within this context that the NUPEC emerged—a research group dedicated to conducting anthropological research in and about cyberspace from an interdisciplinary perspective, using it as a platform for scientific initiation and dissemination.

³ The Arab Spring, Brexit, and Brazil's *Vem Pra Rua* movement were social movements characterised by significant digital mobilisation and the use of social networks to organise and disseminate ideas. The Arab Spring (2010-2012) consisted of protests in the Middle East and North Africa against authoritarian regimes; Brexit (2016) marked the United Kingdom's departure from the European Union, shaped by polarised online debates; and the *Vem Pra Rua* movement in Brazil (2015-2016) united demonstrations against political corruption. These movements illustrate how digital networks have emerged as powerful tools for mobilisation and political expression, reflecting the capacity of cyberspace to influence social relations and politics—an essential context for research on cyberspace.

Part of this endeavour arose from recognising that socio-digital networks became a ‘familiar space’ during the pandemic. Due to isolation, teachers and researchers had to develop new perspectives and ways of relating to these tools and media. On one hand, as teachers, we adapted to a new routine dominated by apps, text messages, online repositories, video calls, virtual meetings, “can you hear me?” moments, and the need to monitor lighting and sound quality. Meanwhile, our interlocutors—the students—not only felt at home in this digital environment but also became our guides within it.

As Prensky (2001) noted two decades ago, we were witnessing the emergence of a generation of ‘digital natives’—young people born and raised alongside digital information and communication technologies, naturally more familiar with these resources than previous generations. With this in mind, NUPEC’s initial focus was to identify themes, objects, and research perspectives that reflected the concerns, language, and worldviews of students—particularly teenagers and young people transitioning from high school to higher education, especially those enrolled in technical and undergraduate programmes at the IFPA, Belém campus.

However, although Prensky’s concept of “digital natives” has been widely adopted, it has also been criticised for oversimplifying generational differences and reinforcing a binary opposition between “natives” and “immigrants” based on access to technology (Brown & Czerniewicz, 2010). NUPEC’s work actively challenges this dichotomy by treating digital fluency not as an innate trait, but as a construct shaped by social context, pedagogical mediation, and cultural experience. Through its interdisciplinary approach, the centre creates opportunities for students to critically engage with digital technologies, regardless of their initial familiarity, fostering reflective and inclusive learning environments.

NUPEC’s integration of digital technologies with anthropological inquiry also aligns with broader pedagogical trends in digital education. As highlighted by Vannini et al. (2008), pedagogical experiments that integrate anthropology and digital media offer opportunities to expand ethnographic sensibilities and foster critical awareness among students, even in non-university contexts. In this sense, NUPEC can be seen as part of a wider movement that reimagines teaching as a space for reflexivity, creativity, and socio-technical engagement.

This pedagogical orientation was grounded in a theoretical-methodological approach informed by a preliminary interdisciplinary literature review on cyberspace, is referred to throughout this text. This review allowed the team to explore how digital technologies could be critically examined through an anthropological lens and to design research experiences that foregrounded the lived realities and digital cultures of students.

The first insight was recognising that cyberspace is shaped by an inseparable relationship between technology and society, between technique and culture. This led us to the now-classic concept of cyberculture, developed in the 1980s and gaining academic significance through the work of Pierre Lévy (2010, 2017). According to Lévy, cyberculture reflects the interactions between various technologies and societies, encompassing all cultural forms associated with digital technology, including the internet, mobile computing, social networks, online gaming, virtual reality, and other interactive technologies.

Characterised by distinct values and practices—such as a culture of sharing, collaborative production, transparency, connectivity, and active participation—cyberculture has enabled previously unimaginable connections and collaborations, fostering new forms of communication, culture, and expression. However, as understood from Lemos’ (2020) perspective, the primary feature of cyberculture is its democratising role, marked by constant evolution and change. This dynamic field both influences and is influenced by numerous aspects of modern life, including politics, the economy, education, and popular culture.

We have added the concept of digital culture (Buckingham, 2010) to cyberculture, representing the set of practices, beliefs, values, and behaviours arising from the use of and interaction with digital technologies and the internet. Digital culture encompasses the production, sharing, and consumption of digital content—such as texts, images, videos, music, and games—as well as the use of digital tools and platforms for communication, work, learning, and entertainment, including social networks, messaging apps, e-learning platforms, and streaming services. It also addresses issues of privacy, security, intellectual property, freedom of expression, and cultural diversity in the digital age. As an interdisciplinary field encompassing sociology, anthropology, communication, technology, and history, digital culture has been explored by numerous authors and works that contribute to understanding this phenomenon, including Castells (2002, 2003), Jenkins (2009, 2015), Manovich (2001, 2013), and Turkle (1995, 2011).

The third concept we explored was mediatisation, a term introduced by Nordic researchers and popularised by the Swedish scholar Stig Hjarvard. This concept describes the increasing impact of media on society and culture, shaping how people think, act, and relate to one another, and influencing areas such as politics, religion, and popular culture (Hjarvard, 2012). In essence, mediatisation represents the media's omnipresence in institutions and social relations, shaping our worldview through narratives, images, and representations from both traditional and digital media.

From this perspective, DICTs have become integral to daily lives, mediating private spaces—such as family and emotional relationships—and becoming progressively inseparable from public spaces, including entertainment (e.g., live-streamed events during the Covid-19 pandemic), virtual commerce, service provision, and, increasingly, the classroom environment (Abreu, Eisenstein, & Estefenon, 2013).

The concept of media education, as discussed by Bevort and Belloni (2009), was essential for understanding the role of media in the educational process. Defined as training for a critical understanding of media, it also encourages scholars and observers to recognise the media's potential in fostering creative expression and civic participation, underscoring the democratic possibilities of technical media devices. Beyond a conceptual framework, media education is a key component of the Paris Agenda or Twelve Recommendations on Media Education, adopted in 2007 at an international expert meeting convened by UNESCO and the European Commission. This accord seeks to organise and support comprehensive media education programmes, establish training initiatives for educators, and encourage interdisciplinary research in areas such as psychology, sociology, and communication studies (UNESCO, 2007). The Agenda underscores the importance of equipping individuals with the skills to critically understand, produce, and engage with media content in a rapidly evolving digital environment.

We believe, however, that the growing presence of anthropological perspectives in intercultural and media education—particularly in ethnically and culturally diverse school environments—has yet to receive the institutional and academic attention it deserves. As Meyrowitz (1986) notes, due to the predominance of 'medium theory'—which focuses research on the content of messages and the unique characteristics of each communication medium—studies examining the impact of DICTs on socialisation, particularly in school environments, remain scarce. This results in a superficial evaluation of these technologies as teaching tools, often either overvalued as sources of information and content production or criticised for supposedly impairing students' emotional and cognitive development. Consequently, Brazil is experiencing a modern-day 'witch hunt' regarding technology in classrooms, including policies banning smartphones and personal computers, which overlook more inclusive pedagogical processes such as digital literacy.

Building on these theoretical and methodological foundations, we institutionalised NUPEC at IFPA by affiliating it with the *Interdisciplinary Group for Studies and Research in Culture, Education and Politics*, registered with the *Directory of Research Groups of the National Council for Scientific and Technological Development*. This affiliation enabled us to submit and conduct research and extension projects, as well as establish a website and profiles on major socio-digital networks to disseminate the results of our activities.

In this process, NUPEC drew inspiration from the *Centre for Digital Anthropology* at University College London (UCL), which explores the intersections between culture and technology and the impact of digital technologies on everyday life. However, while the UCL centre focuses on the analysis of digital practices and their social implications in a broader, global context, NUPEC sought to address these phenomena in the specific context of professional and technological education in the Amazon. This particular focus guides NUPEC to apply digital anthropology in a practical and direct way to undergraduate and graduate education, helping students to understand and critically investigate digital technologies from a culturally situated perspective. This local and interdisciplinary approach allows NUPEC to contribute to student education in an environment still dominated by sociology, while simultaneously expanding digital anthropology into technical and technological education spaces where anthropology has traditionally had little presence.

NUPEC: Anthropology and solidarity excellence in professional education

NUPEC is guided by the principle of “solidarity excellence,” a concept coined and embraced by our mentor, Professor Samuel Maria de Amorim e Sá (in memoriam, March 2024). This principle reflects a commitment to collaborative learning, mutual support, and academic engagement rooted in ethical responsibility and social transformation—values that shape all of NUPEC's teaching, research, and outreach activities.

We first encountered the concept of solidarity excellence through the *Thematic Extracurricular Programme in Social Sciences* during our undergraduate studies in social sciences at the Federal University of Pará. This group, aimed at mentoring and guiding students new to higher education, stood out for its values of inclusion, community, and sharing—qualities that were essential for many of us who were the first in our families to attend university and lacked familial references or histories connected to this environment.

More than just a value, 'solidarity excellence' is a fundamental concept in practising alterity. It is essential for the personal and academic development of individuals with unique thoughts, desires, interests, ideas, experiences, emotions, and knowledge, who may nonetheless face challenges along the "stepping stones" of educational institutions, whether at K-12 or higher levels. This approach requires shared learning, transforming education into a collaborative and collective process. Academic practices, methodologies, and logics—particularly in the human sciences—are absorbed through an egalitarian and fraternal experience with others, regardless of their stage or level of education. This approach aligns with Freire's (1996) concept of education as a dialogical and emancipatory process, where knowledge is co-constructed through reflection, shared experience, and critical engagement with one's social context. NUPEC's participatory approach also resonates with Gohn's (2011) reflections on popular education, which emphasise collective action, social engagement, and the politicisation of youth as key elements in educational processes.

With this perspective in mind, NUPEC began its activities in 2020, initially through weekly meetings in the now defunct Human Sciences and Technology Section. In 2023, activities began in the Project Room of the History Degree programme. Since its creation, the group has brought together 112 members, including high school, undergraduate, and graduate students who have participated in 27 research and extension projects as scholarship holders.

Students can join the group in three ways. First, through an internal call for proposals announced on social media and the centre's website, which outlines the title and content of research and extension projects, number of vacancies, and responsibilities. Second, through institutional research and extension notices⁴. Third, by invitation, prioritising students enrolled in technical courses integrated with high school and undergraduate programmes in the humanities and information sciences.

Open-call admissions aim to fill vacancies for scholarships offered through institutional notices. Additional vacancies are filled through the Social Vulnerability Programme⁵. In both cases, selection is based on academic merit, where academic performance and interest in projects developed by the group are evaluated. This is typically assessed through an interview. Admission by invitation occurs when the scholarship holder expresses interest in developing a research project of his/her own and turns to NUPEC for guidance.

Once approved, students carry out their projects under the guidance of coordinators, following a work plan initially designed by the project coordinator. This plan outlines the methodological procedures and is continuously updated by the student throughout the project's execution. The activities are intentionally diverse, including reading, recording, and summarising reference texts; engaging in discussions with peers; presenting research findings through oral presentations, seminars, and reports; writing abstracts and communications for academic e-events; and preparing articles for publication in peer-reviewed journals. This variety reflects NUPEC's commitment to adapting to students' different levels of academic training and learning processes. By offering multiple entry points and forms of expression, the programme supports a more inclusive and comprehensive learning experience. Additionally, it allows more experienced students to share knowledge gained through trial and error with those just beginning their academic journeys, fostering a culture of collaborative learning and solidarity excellence.

⁴ These calls for proposals are issued by the Research and Innovation Directorate of IFPA (DPPI), Belém campus (DPI), the Pro-Rectorate of Research and Postgraduate Studies (PROPPG), the *Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico* (CNPq), the *Fundação Amazônia de Estudos e Pesquisas do Pará* (FAPESPA), the Extension Directorate (DPEX), and the Pro-Rectorate of Extension (PROEXTENSÃO), offering research scholarships ranging from R\$300.00 to R\$700.00 (approx. £40-100).

⁵ The Social Vulnerability Index (IVS) is a quantitative measure that evaluates the social vulnerability of students at the Instituto Federal do Pará (IFPA). It is calculated through a socioeconomic analysis that considers a range of variables, such as family income, housing conditions, access to basic services, and other factors that may affect students' retention and academic success. The SVI is utilised to identify students who require additional support, thereby guiding the implementation of student assistance policies.

Table 1. Projects Developed at NUPEC by Type, Educational Level of Participants, Period, and Number of Members.

Project Title	Type	Level	Period	Members
<i>Education, cyberculture and the mediatization of knowledge</i>	Research	High School	2019-2020	01
<i>Barbie memes, 'myth' voters and racial democracy in Brazil</i>	Supervision	Specialization	2020	01
<i>Translation Laboratory of the Education and Cyberculture Research Centre</i>	Extension	High School and Undergraduate	Since 2020	27
<i>Digital Information and Communication Technologies (DICT) applied to teaching</i>	Research	High School and Undergraduate	2020-2022	10
<i>Literary literacy and the narrative role-playing game: a thematic experience of cyberfeminism in Shadowrun</i>	Supervision	Undergraduate	2021	01
<i>Educational Approaches to Digital Information and Communication Technologies: A Perspective on Teaching Social Sciences</i>	Supervision	Undergraduate	2021	01
<i>A good bandit is a dead bandit'? Critical discourse analysis applied to reactions and comments on massacres published by the Diário Online newspaper on its Facebook page</i>	Supervision	Specialization	2022	01
<i>The ritual and culture of cancellation in Brazil</i>	Supervision	High School, Undergraduate and Specialization	2022-2023	05
<i>Kinship, politics and social networks: family conflicts in WhatsApp groups in the context of the 2018 and 2022 residential elections</i>	Research	High School and Undergraduate	Since 2022	08
<i>Cyberspace and digital populism: the birth and growth of Bolsonaroism on social networks between 2013 and 2022.</i>	Research	High School and Undergraduate	Since 2023	03
<i>Gender and power in cyberspace: the dynamics of sexual harassment against female students on online social networks</i>	Research	High School and Undergraduate	Since 2023	05
<i>Hate speech against women on social media</i>	Research	Undergraduate and Specialization	Since 2023	05
<i>The sacred and the secret: netnography of the Afro-religious practices of the Tambor de Mina on Youtube</i>	Research	High School and Undergraduate	Since 2023	03
<i>Telling several stories'': Digital Journal as a methodology for research, writing and academic production</i>	Research	Specialization	Since 2023	14
<i>Digital inclusion of students with disabilities in Professional and Technological Education in the Computer Technician Integrated High School course at IFPA Campus Breves</i>	Research and Supervision	Specialization	2023-2024	01
<i>Women in the ICT labour market in Breves, Marajó/PA: a gender perspective</i>	Extension	High School	2023-2024	02
<i>Digital youth: the overexposure of young people's intimacy on social networks</i>	Supervision	High School	Since 2024	02
<i>Screen time and its relationship with the academic performance of high school students in educational institutions in the municipality of Belém-PA</i>	Supervision	High School	Since 2024	02

Table 1 provides an overview of NUPEC's research and extension projects, categorised by type, participant education level, implementation period, and number of members. The projects cover topics such as cyberculture, digital inclusion, hate speech, and gender and power in cyberspace, reflecting NUPEC's commitment to addressing contemporary and socially relevant issues. A diversity of participants is evident, ranging from senior-year high school students to undergraduate and postgraduate students, highlighting the centre's capacity to operate across various educational levels.

Beyond research, NUPEC promotes outreach through projects on translation and scientific dissemination, such as the NUPEC Translation Laboratory and the Digital Journal, both of which involve broad student participation. These initiatives strengthen academic practice by enabling students to engage with interdisciplinary topics and develop critical analysis and communication skills. In this way, NUPEC projects not only foster academic and civic education but also encourage student involvement in activities that integrate anthropological knowledge with contemporary digital and social realities.

The core activities are: 1) weekly Scientific Initiation and Orientation Meetings, which focus on presenting and discussing relevant texts, assessing project progress, and reading and reviewing texts, either collectively or individually, involving research and outreach teams as well as undergraduate and postgraduate students; 2) an Internal Seminar dedicated to presenting research or outreach results through round tables, thematic panels, lectures, mini-courses, and workshops designed and delivered by the students themselves; and 3) scientific dissemination of project outcomes through participation in local, national, and international academic events, as well as publication on websites, social networks, and in peer-reviewed journals.



Figure 1. NUPEC meeting. August 2024.
Photo credit: Alencar.



Figure 2. Participants of the NUPEC Internal Seminar, August 2023.
Photo credit: Alencar.

Each project developed within the group has its own schedule of activities, carried out by one or more members responsible for putting solidarity excellence in practice. Projects with more than three members and a supervisor / facilitator / coordinator may also have a team supervisor. Supervision within the group is not merely bureaucratic or administrative; instead, it focuses on fostering integration and collaboration among members. Typically undertaken by students who have previously participated in other projects, this leadership role allows more experienced students to mentor newcomers, share knowledge, and cultivate a culture of collective responsibility. Stepping into leadership positions empowers students by enhancing their organisational, communication, and teamwork skills, while also reinforcing their academic and personal development. The supervisor is responsible for reviewing the literature and discussing the research methodology, as well as monitoring and supporting colleagues who face greater challenges in this respect.

Members of each research project are also responsible for preparing a publication about their research, or a section of it, to be shared on the website (nupecifpa.com) and on NUPEC's social media channels: Facebook (<https://www.facebook.com/nupecifpa/>), Instagram (@nupec_ifpa), X (@IfpaNupec), TikTok (@nupecifpa), and the WhatsApp channel. The aim is to encourage students to engage in academic practice through writing academic texts, synthesising information, and promoting research communication/publication, while also interacting with the public interested in their research and outreach activities.

Launched in March 2021 and inspired by successful academic social media profiles such as *Povos da História* (People of History) this initiative sought to enrich IFPA's cyberspace and social networks across high school, undergraduate, and postgraduate levels with knowledge about cyberculture. Above all, it aimed to provide academic content by sharing NUPEC's research and countering disinformation and scientific denialism, which was especially pronounced when our social media platforms were first launched. This effort aligns with what Grunvald and Reis (2021) describe as *public anthropology*—a practice that seeks to extend anthropological reflection beyond academic boundaries and into the public sphere. NUPEC's engagement with digital platforms exemplifies this approach by encouraging students to produce and disseminate anthropological insights through accessible formats, fostering dialogue with broader audiences and reinforcing the social relevance of the discipline. At the same time, NUPEC's pedagogical model reflects the principles of *action anthropology*, as described by Bennett (1996), in which research and teaching are intertwined with direct engagement in transformative social processes. Students are not passive recipients of knowledge; they actively shape their digital, institutional, and cultural environments. This active learning approach enhances student motivation and knowledge retention—factors that are particularly crucial for socially vulnerable or IVS (Indicator of Social

Vulnerability) students, as it fosters a deeper sense of engagement, belonging, and empowerment in their educational trajectories. In this way, NUPEC serves as a hybrid space where public engagement and educational transformation intersect through anthropological practice.

To foster critical engagement with digital culture through anthropological inquiry, the following guidelines were established: a) a publication schedule with alphanumerically classified themes; b) standardisation of content lengths: 1,200 to 1,500 characters (including spaces) for website publications, and 480 characters (including spaces) for posts on Instagram, Facebook, and X in Portuguese, English, Spanish, and Mandarin; c) a “carousel” of images with a standardised layout; d) the inclusion of 8 hashtags, with 4 referring to institutional affiliations and 4 related to the theme of the post; e) fixed publication times on Tuesdays and Thursdays at 6 pm.



Figure 3. NUPEC's first post on Instagram, March 2021. Photo credit: Alencar.

In March 2021, the *Laboratório de Tradução do Núcleo de Pesquisa em Educação e Ciberultura* (LABTEC - *Translation Laboratory of the Education and Cyberculture Research Centre*) was launched. This outreach project was established as a permanent space for translating, editing, reviewing, and transcribing texts in foreign languages, primarily to support NUPEC's research projects, given the limited availability of literature on DICT and cyberspace in Portuguese at the time. Inspired by the *Série Tradução* (Translation Series) of the Anthropology Department at the University of Brasília⁶, this initiative promotes social inclusion for students lacking foreign-language proficiency by providing access to educational materials— still largely produced and distributed along the United States-Europe axis—on pedagogical practices in mediated contexts, benefiting undergraduate and postgraduate students at IFPA, Belém Campus.

LABTEC is currently organised into three branches that collaborate closely on outreach and dissemination activities: translation, which focuses on the translation, proofreading, spell checking, and interpretative review of scientific documents originally published in English; review, dedicated to reading, editing, and summarising academic texts for the purpose of publishing reviews in journals in Portuguese, English, and/or Spanish; and digital media management, which is responsible for creating, editing, publishing, and updating texts, images, and videos for websites and social networks according to predefined themes, as well as monitoring public engagement and producing reports based on platform analytics.

Like NUPEC, LABTEC was also incorporated into the scientific dissemination project through social networks, but with a distinct approach and layout. While NUPEC focuses on publishing posts related to topics researched by undergraduate scholarship students with registered projects, LABTEC is responsible for sharing summaries or analyses of books or films pre-selected for translation by outreach scholarship fellows.

⁶ Available at <http://www.dan.unb.br/es/pesquisa/periodicos/serie-traducoes>.



Figure 4. Current publication layout, October 2024. Photo credit: Alencar.

NUPEC and LABTEC publish articles every Tuesday and Thursday at 6:00 p.m., following a collaborative and decentralised workflow that exemplifies their pedagogical principle of solidarity excellence. This process encourages shared responsibility, peer learning, and mutual support among members. It unfolds as follows: (1) The author of the post—who may be a scholarship holder, volunteer student, collaborator, or coordinator—writes a text of 1,200 to 1,500 characters in Portuguese, scheduled according to a shared publication timetable. The draft is composed on Google Docs and its completion is announced in the NUPEC WhatsApp group; (2) A designated reviewer condenses the original text into a 480-character version, aligning with the character limits of the social network X; (3) The text is translated into English, Spanish, and Mandarin by assigned translators using dictionaries and digital tools such as DeepL, Google Translate, Linguee, and Grammarly; (4) Once the translations are completed, the media editor for the day edits the accompanying images using Canva, adhering to layout templates stored in a shared folder. Each publication's carousel is limited to 20 images, in accordance with Instagram's specifications. Layout guidelines vary depending on whether the post is for NUPEC or LABTEC (see Infographic in Annex I). Finally, the post is circulated across the WhatsApp groups involving NUPEC members, amplifying the reach of the collective effort and reinforcing the centre's commitment to inclusive and horizontal knowledge production and dissemination.

In 2023, following NUPEC's impact on IFPA's social networks, high school and undergraduate students proposed creating an academic newspaper to share information of with the academic community, reflect on campus life in Belém, and practise journalistic in virtual environments. This led to the creation of the outreach project *Jornal Digital: contando várias histórias* (*Digital Newspaper: telling diverse stories*).

Published every Wednesday at 8:00 a.m., the Digital Newspaper team is primarily composed of high school and undergraduate students who set the agenda in monthly meetings and manage publication content using a shared spreadsheet that tracks the identifier, publication date, author, reviewer, title, and readership. Organisationally, the outreach project consists of editorial coordination, comprising teachers responsible for suggesting and approving agendas; editors, who prepare content such as articles, opinion pieces, poems, and essays; reviewers, who evaluate and edit texts for publication; and media managers, who format content for publication on Blogger—where the newspaper is hosted—and subsequently on NUPEC's social networks.



Figure 5. Agenda meeting for the Journal Digital extension project, November 2023. Photo credit: Alencar.

Principal Outcomes

Over the past five years, NUPEC has become one of the most active research groups in Brazil's Federal Network of Professional and Technological Education, carrying out 27 research and outreach projects and involving 112 members, including students, teachers, researchers, and outreach workers from high school to postgraduate level. Each member's involvement in the group is guided by the principle of solidarity excellence, through which academic training encompasses diverse activities such as research, outreach, writing, scientific dissemination, and participation in events.

The outcomes of NUPEC's activities can be assessed across four key areas: graduate internships and training, scientific dissemination, funding, and awards.

From a training perspective, the group has contributed to the education and motivation of students who have completed vocational undergraduate and higher education programmes and are now pursuing undergraduate or postgraduate studies in fields such as anthropology, medicine, electrical engineering, literature, and journalism, or are employed in private companies or public educational institutions in the metropolitan region of Belém and other states as teachers and/or researchers.

Continued study and professional development are directly linked to the academic performance fostered through student engagement in scientific research. This is evident in the trajectory of NUPEC graduates who, after participating in research and outreach activities, have pursued master's and doctoral degrees, passed competitive public exams, or secured employment in education and digital technologies. Their academic and professional achievements confirm the formative impact of research-oriented educational practices promoted by the centre. To date, our students have participated in 60 research and outreach events at local, regional, national, and international levels, published 35 conference papers, and authored 10 articles in peer-reviewed journals. Additionally, LABTEC has completed 18 translations.

NUPEC has also organised two local events, known as the "NUPEC Meetings," held in May 2022 and May 2023. The first Meeting featured four activities, including round tables and a review evaluation panel, with an audience of 82 participants. By the second Meeting, the number of activities had increased to nine, now including lectures and panels, and attendance rose to 313 participants.



Figure 6. Posters for the 1st and 2nd NUPEC Meetings. Photo credit: Alencar.

The group's outreach is also reflected in student publications on NUPEC's website and social media channels, which currently reach a wide audience with 2,956 active followers. Since 2021, 220 posts have been published on the website, 415 across platforms such as Instagram, Facebook, X, YouTube, Threads, TikTok, and the

WhatsApp Channel, and 104 on Blogger, reaching an estimated 900,000 users. These initiatives strengthen academic communication and public engagement, aligning with the group's commitment to promoting anthropology beyond traditional educational settings.

Rather than being limited to online visibility, NUPEC's impact is most profoundly felt in the academic development of its student members. Guided by the principle of 'solidarity excellence', the centre fosters collective learning, mentorship, and collaboration between students across educational levels, creating a strong environment for academic growth. Many participants have continued their studies in postgraduate programmes, passed public service exams, or pursued careers in education and digital technologies, demonstrating the effectiveness of NUPEC's pedagogical approach.

This academic impact is further illustrated by the national and regional recognition of the group's initiatives. The research project Gender and Power in Cyberspace was awarded the Young Scientist Award by the Brazilian Ministry of Science, Technology and Innovation, while the LABTEC Extension Project received the Northern Territorial Culture Agents Award, acknowledging its contribution to digital education and community engagement. Additionally, other research initiatives developed within NUPEC have been recognised at scientific fairs and academic symposia for their relevance and excellence in dissemination and methodology.



Figure 7. NUPEC advisor and scholarship holders receiving a scientific initiation award from the Minister of Science and Technology at the 2nd National Science Fair Exhibition (Brasília, November 2022).
Photo credit: Alencar.



Figure 8. NUPEC advisor and scholarship holder receiving the Young Scientist Award in the higher education category from the Ministry of Science, Technology and Innovation and the Roberto Marinho Foundation (Brasília, February 2025).
National Science Fair Exhibition (Brasília, November 2022).
Photo credit: Alencar.

NUPEC's work demonstrates that anthropological education can be implemented in professional and technological settings by drawing on students' realities and digital experiences. The centre's emphasis on solidarity excellence has fostered a collaborative learning environment in which students take ownership of their research processes and engage critically with their socio-digital contexts. This pedagogical approach develops not only students' critical and creative thinking but also key soft skills such as teamwork, communication, and negotiation. By working together across different educational levels and responsibilities, students develop a sense of shared responsibility and agency, which prepares them to navigate complex social, academic, and professional challenges.

The notion of 'solidarity excellence' goes beyond inclusion, emphasising the co-construction of knowledge through mutual care, mentoring, and the horizontalisation of academic practices. It is particularly effective in environments where students face structural barriers to higher education because it offers inclusive, context-

sensitive learning opportunities that validate their lived experiences, foster academic confidence, and provide tools to critically navigate and challenge social inequalities. This approach has shown potential to support retention, critical thinking, and civic engagement.

Conclusion

NUPEC was established in 2019 in response to the growing spread of misinformation through digital media. It evolved into an experiment in scientific training and outreach, driven by curiosity, concern, and a desire to understand how digital media was shaping global trends and affecting social life, especially among adolescents and school-aged youth. A research centre dedicated to training for K-12 students interested in this topic represents a preliminary step in making cyberspace a more appealing field of study for a new generation of researchers. At the same time, we sought to enhance the presence of academic content at the undergraduate level on social networks, demonstrating that these platforms could serve as valuable allies in promoting education as a lifelong endeavour.

NUPEC has emerged as an innovative initiative by integrating the teaching of anthropology with the use of digital technologies within a professional and technological education context. Situated in the Amazon, the centre seeks to equip the local community with a critical understanding of the cultural and social transformations brought about by cyberspace. In an increasingly digitalised society, NUPEC enables students to investigate and reflect on the influences of Digital Information and Communication Technologies (DICT) on everyday life, as well as on the development of identities and social relationships.

From a decolonial perspective, as discussed by Walsh (2009) and Oliveira and Candau (2010), initiatives like NUPEC challenge Eurocentric curricular models by valuing locally situated knowledge and student experiences, particularly within marginalised and peripheral regions of the Global South. NUPEC's efforts also align with global trends promoting intercultural and inclusive education, especially in contexts marked by ethnic, linguistic, and territorial diversity. Initiatives such as UNESCO's Global Citizenship Education framework, the OECD's Inclusive Education guidelines, and Latin American movements advocating for culturally responsive pedagogy in Indigenous and *quilombola* communities exemplify this shift. These efforts aim to foster educational practices that acknowledge and value diverse cultural backgrounds while promoting equity and inclusion in learning environments.

These approaches seek not only to broaden access to education but also to transform curricula and pedagogical practices so that diverse forms of knowledge and cultural expression are recognised and legitimised. This includes valuing Indigenous, Afro-descendant, and local epistemologies alongside dominant academic paradigms, fostering a more inclusive and equitable learning environment (Mignolo, 2009; UNESCO, 2016). Through this lens, NUPEC's work represents not only an educational innovation but also a political and epistemological intervention—one that asserts the relevance of anthropology as a tool for critical engagement with digital society and the transformation of educational paradigms.

This commitment becomes even more significant given the limited presence of anthropologists in K-12 and vocational education in Brazil. By addressing structural gaps in the national curriculum, NUPEC enhances the teaching of anthropology within school settings, fostering critical reflection on the digital environment through student-led research and outreach initiatives. This work, along with the efforts of the K-12 Education Anthropology Research Group (GPAEB), advocates for a broader recognition of anthropology's role in pre-university education, opening space for interdisciplinary dialogue and meaningful, context-based learning experiences.

In addition to promoting research, NUPEC is distinguished by its practice of "solidarity excellence"—a collaborative teaching methodology that engages both educators and students in the knowledge-building process. This concept underpins the centre's activities, fostering an inclusive environment where learning is co-constructed. This pedagogical model enables students to develop skills in analysis independence, preparing them to become researchers and informed citizens.

The results achieved by NUPEC thus far reflect both current needs and future possibilities for research and educational innovation. The centre's positive impact on student training and the visibility of its outreach initiatives point to a favourable environment for expanding its scope. NUPEC's experience demonstrates the potential of teaching anthropology in non-traditional settings, such as vocational and technological education,

and highlights the value of interdisciplinarity in exploring digital and sociotechnical phenomena. In a context where dominant narratives around digital education often focus on technical skills, employability, and platform fluency, NUPEC offers a contrasting model—one that fosters communities of practice grounded in critical reflection, collaboration, and social engagement. Rather than simply training to use digital tools, NUPEC cultivates anthropologically informed citizens who can critically examine the cultural and political dimensions of digital life. This experience contributes to the broader field of anthropology education, showing that anthropological knowledge can serve as a vital resource for navigating and transforming the conditions of the digital age.

Acknowledgments

We are grateful to the students and collaborators of NUPEC and LABTEC. All individuals depicted in images are active members of officially registered research or extension projects at the Federal Institute of Pará (IFPA), supported by public funding. In accordance with institutional guidelines, no additional ethics clearance or individual consent was required for reproducing these images. We thank the National Council for Scientific and Technological Development (CNPq), the Amazon Foundation for Studies and Research in Pará (FAPESPA), and IFPA—through the Pro-Rectorates of Research and Graduate Studies (PROPPG) and Extension (PROEX), and the Belém Campus Directorates of Research, Innovation and Graduate Studies (DPPI) and Extension (DEX)—for funding and support. We also thank Arienny Carolina Ramos Souza for her generous feedback on the final manuscript. Finally, we dedicate this work to Professor Samuel Maria de Amorim e Sá (in memoriam), whose vision continues to inspire our commitment to *solidarity excellence*.

Disclosure statement

No potential conflict of interest was reported by the authors.

References

- Abreu, C., Eisenstein, E., & Estefenon, S. (2013). *Vivendo esse mundo digital: Impactos na saúde, na educação e nos comportamentos sociais*. Porto Alegre: Artmed.
- Alencar, B.; Targino, G.; & Araújo, M. (2023). *Antropologia na educação básica*, volume 1. Belém: EdIFPA.
- Alencar, B., Targino, G., & Araújo, M. (2024). *Antropologia na educação básica*, volume 2. Belém: EdIFPA.
- Baumann, Z. (2001). *Modernidade líquida*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Bennett, J. W. (1996). *Applied and action anthropology: Ideological and conceptual aspects*. *Current Anthropology*, 37(S1), S23–S53. <https://doi.org/10.1086/204461>
- Bevort, E., & Belloni, M. L. (2009). Mídia-educação: Conceitos, história e perspectivas. *Educação & Sociedade*, 30, 1081–1102. <https://doi.org/10.1590/S0101-73302009000400008>
- Brown, C., & Czerniewicz, L. (2010). Debunking the 'digital native': Beyond digital apartheid, towards digital democracy. *Journal of Computer Assisted Learning*, 26(5), 357–369. <https://doi.org/10.1111/j.1365-2729.2010.00369.x>
- Buckingham, D. (2010). Cultura digital, educação midiática e o lugar da escolarização. *Educação & Realidade*, Campinas, 37–58. <https://seer.ufrgs.br/index.php/educacaoerealidade/article/view/13077>
- Castells, M. (2003). *A galáxia Internet: Reflexões sobre a Internet, negócios e a sociedade*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Castells, M. (2002). *A sociedade em rede*. São Paulo: Paz e Terra.
- Descola, P., & Alencar, B. (2018). Sobre o conhecimento antropológico. *Revista de Antropologia da UFSCar*, 10(1), 316–328. <https://doi.org/10.52426/rau.v10i1.263>
- Freire, P. (2018). *Pedagogia do oprimido*. São Paulo: Paz & Terra.
- Gohn, M. da G. (2006). Educação não-formal, participação da sociedade civil e estruturas colegiadas nas escolas. *Ensaio: Avaliação E Políticas Públicas Em Educação*, 14(50), 27–38. <https://doi.org/10.1590/S0104-40362006000100003>

- Grossi, M. P., Rial, C., & Tassinari, A. (Eds.). (2006). *Ensino de antropologia no Brasil: Formação, práticas disciplinares e além-fronteiras*. Florianópolis: Nova Letra.
- Grunvald, V., & Reis, F. (2021). Apresentação. *Illuminuras*, 22(57), 5-18. <https://doi.org/10.22456/1984-1191.118981>
- Hjarvard, S. (2012). Midiatização: Teorizando a mídia como agente de mudança social e cultural. *Matrizes*, 5(2), 53-91. <https://doi.org/10.11606/issn.1982-8160.v5i2p53-91>
- Jenkins, H. (2009). *Confronting the challenges of participatory culture: Media education for the 21st century*. Cambridge, MA: The MIT Press.
- Jenkins, H. (2015). *Cultura da convergência*. São Paulo: Aleph.
- Lévy, P. (2010). *Cibercultura*. São Paulo: Editora 34.
- Lévy, P. (2017). *O que é virtual?* São Paulo: Editora 34.
- Lupton, D. (2015). *Digital sociology*. London: Routledge.
- Lupton, D., Mewburn, I., & Thomson, P. (2018). *The digital academic: Critical perspectives on digital technologies in higher education*. London: Routledge.
- Manovich, L. (2013). *Software takes command*. London: Bloomsbury Academic.
- Manovich, L. (2001). *The language of new media*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Meyrowitz, J. (1986). *No sense of place: The impact of electronic media on social behavior*. New York, NY: Oxford University Press.
- Mignolo, W. D. (2009). Epistemic disobedience, independent thought and decolonial freedom. *Theory, Culture & Society*, 26(7–8), 159–181. <https://doi.org/10.1177/0263276409349275>
- Oliveira, L. F. de., & Candau, V. M. F. (2010). Pedagogia decolonial e educação antirracista e intercultural no Brasil. *Educação Em Revista*, 26(1), 15–40. <https://doi.org/10.1590/S0102-46982010000100002>
- Prensky, M. (2001). Digital natives, digital immigrants. *On the Horizon*, 9(5), 1–6. <https://doi.org/10.1108/10748120110424816>
- Selwyn, N. (2011). *Education and technology: Key issues and debates*. London: Continuum.
- Simião, D. S., & Feldman-Bianco, B. (2018). *O campo da antropologia no Brasil: retrospectiva, alcances e desafios*. Rio de Janeiro: Aba Edições.
- Tavares, F., Guedes, S. L., & Caruso, C. (2010). *Experiências de ensino e prática em antropologia no Brasil*. São Paulo: Ícone Gráfica e Editora.
- Turkle, S. (2011). *Alone together: Why we expect more from technology and less from each other*. New York, NY: Basic Books.
- Turkle, S. (1995). *A vida no ecrã: A identidade na era da internet*. Lisboa: Relógio d'Água.
- UNESCO. (2007). *Twelve recommendations on media education – The Paris Agenda*. <https://milobs.pt/wp-content/uploads/2018/06/Paris-Agenda-or-12-Recommendations-for-Media-Education.pdf>
- UNESCO. (2016). *Education for people and planet: Creating sustainable futures for all*. Global Education Monitoring Report. Paris: UNESCO.
- Vannini, P., Waskul, D., & Gottschalk, S. (2008). *The senses in Self, Society, and Culture: A sociology of the senses*. New York, NY: Routledge.
- Walsh, C. (2009). *Interculturalidad, Estado, sociedad: luchas (de)coloniales de nuestra época*. Quito: Abya-Yala.
- Williamson, B., Bayne, S., & Shay, S. (2022). The datafication of teaching in Higher Education: Critical issues and perspectives. *Teaching in Higher Education*, 27(3), 321.

11. Assinatura

Belém/PA, **02/02/2026**

Local/UF, Datado Relatório

Nome/Assinatura do Coordenador da Ação

