

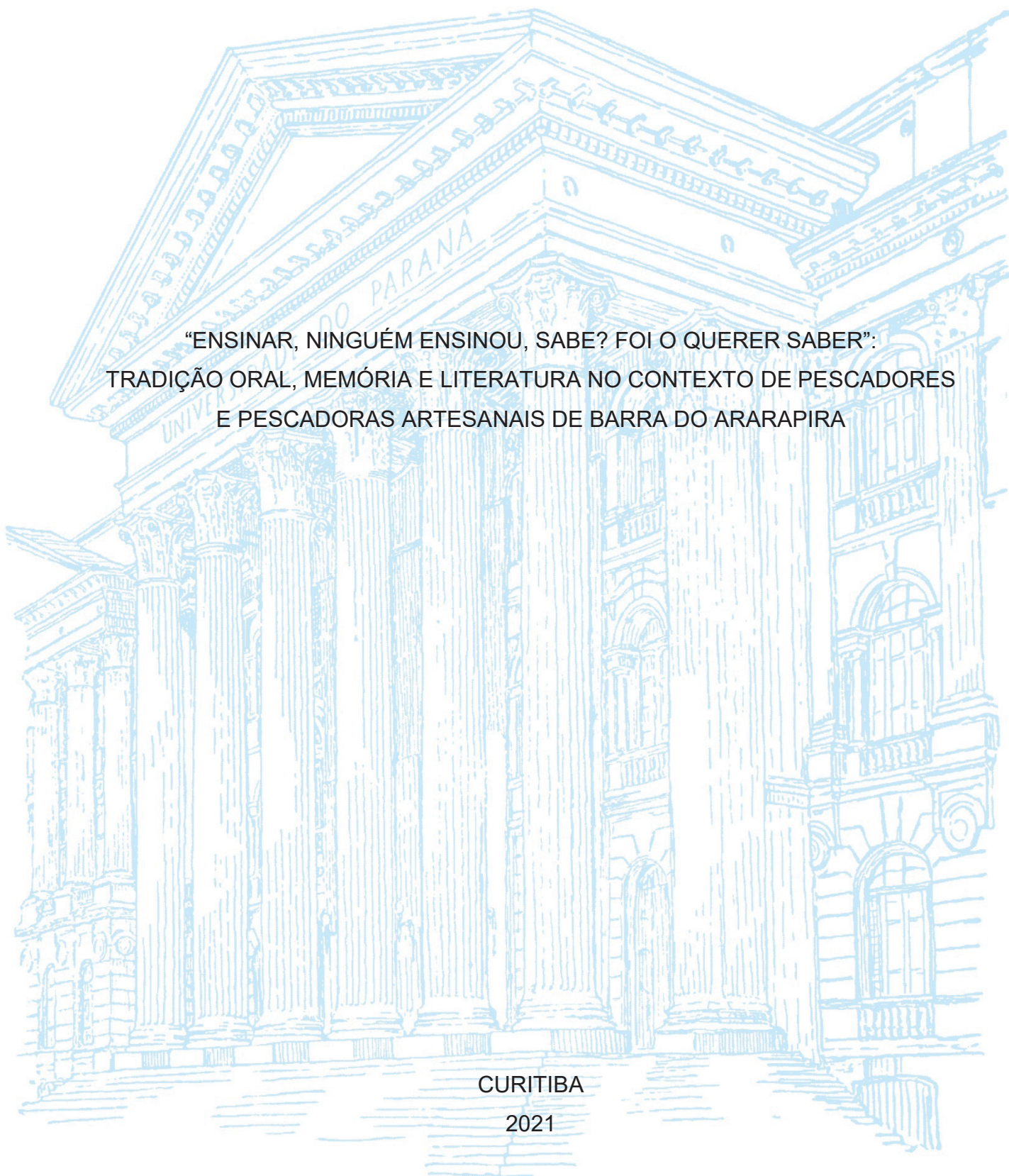
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

WILLIAN DOLBERTH

“ENSINAR, NINGUÉM ENSINOU, SABE? FOI O QUERER SABER”:
TRADIÇÃO ORAL, MEMÓRIA E LITERATURA NO CONTEXTO DE PESCADORES
E PESCADORAS ARTESANAIS DE BARRA DO ARARAPIRA

CURITIBA

2021



WILLIAN DOLBERTH

“ENSINAR, NINGUÉM ENSINOU, SABE? FOI O QUERER SABER”:
TRADIÇÃO ORAL, MEMÓRIA E LITERATURA NO CONTEXTO DE PESCADORES
E PESCADORAS ARTESANAIS DE BARRA DO ARARAPIRA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Letras, Setor de Ciências Humanas da Universidade Federal do Paraná, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Letras. Área de concentração em Estudos Literários. Linha de pesquisa: Literatura e outras linguagens.

Orientador: Prof. Dr. Klaus Friedrich Wilhelm Eggensperger.

CURITIBA

2021

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELO SISTEMA DE BIBLIOTECAS/UFPR –
BIBLIOTECA DE CIÊNCIAS HUMANAS COM OS DADOS FORNECIDOS PELO AUTOR

Fernanda Emanoéla Nogueira – CRB 9/1607

Dolberth, Willian

“Ensinar, ninguém ensinou, sabe? foi o querer saber” : tradição oral, memória e literatura no contexto de pescadores e pescadoras artesanais de Barra do Arapira. / Willian Dolberth. – Curitiba, 2021.

Dissertação (Mestrado em Letras) – Setor de Ciências Humanas da Universidade Federal do Paraná.

Orientador : Prof. Dr. Klaus Friedrich Wilhelm Eggensperger

1. História oral. 2. Oralidade. 3. Narrativas. 4. Literatura. 5. Cultura popular. 6. Memória coletiva. I. Eggensperger, Klaus, 1957-. II. Título.

CDD – 907.2

ATA Nº1057

ATA DE SESSÃO PÚBLICA DE DEFESA DE MESTRADO PARA A OBTENÇÃO DO GRAU DE MESTRE EM LETRAS

No dia trinta e um de março de dois mil e vinte e um às 14:30 horas, na sala virtual, vídeo-conferência, foram instaladas as atividades pertinentes ao rito de defesa de dissertação do mestrando **WILLIAN DOLBERTH**, intitulada: **"ENSINAR, NINGUÉM ENSINOU, SABE? FOI O QUERER SABER": TRADIÇÃO ORAL, MEMÓRIA E LITERATURA NO CONTEXTO DE PESCADORES E PESCADORAS ARTESANAIS DE BARRA DO ARARAPIRA**, sob orientação do Prof. Dr. KLAUS FRIEDRICH WILHELM EGGENSPERGER. A Banca Examinadora, designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em LETRAS da Universidade Federal do Paraná, foi constituída pelos seguintes Membros: KLAUS FRIEDRICH WILHELM EGGENSPERGER (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ), SANDRA MARA STROPARO (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ), PATRICIA MARTINS (INSTITUTO FEDERAL DO PARANÁ). A presidência iniciou os ritos definidos pelo Colegiado do Programa e, após exarados os pareceres dos membros do comitê examinador e da respectiva contra argumentação, ocorreu a leitura do parecer final da banca examinadora, que decidiu pela APROVAÇÃO. Este resultado deverá ser homologado pelo Colegiado do programa, mediante o atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca dentro dos prazos regimentais definidos pelo programa. A outorga de título de mestre está condicionada ao atendimento de todos os requisitos e prazos determinados no regimento do Programa de Pós-Graduação. Nada mais havendo a tratar a presidência deu por encerrada a sessão, da qual eu, KLAUS FRIEDRICH WILHELM EGGENSPERGER, lavrei a presente ata, que vai assinada por mim e pelos demais membros da Comissão Examinadora.

CURITIBA, 31 de Março de 2021.

Assinatura Eletrônica

31/03/2021 17:07:45.0

KLAUS FRIEDRICH WILHELM EGGENSPERGER

Presidente da Banca Examinadora (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

Assinatura Eletrônica

31/03/2021 17:51:32.0

SANDRA MARA STROPARO

Avaliador Interno (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

Assinatura Eletrônica

31/03/2021 20:08:16.0

PATRICIA MARTINS

Avaliador Externo (INSTITUTO FEDERAL DO PARANÁ)

TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em LETRAS da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da Dissertação de Mestrado de **WILLIAN DOLBERTH** intitulada: **"ENSINAR, NINGUÉM ENSINOU, SABE? FOI O QUERER SABER": TRADIÇÃO ORAL, MEMÓRIA E LITERATURA NO CONTEXTO DE PESCADORES E PESCADORAS ARTESANAIS DE BARRA DO ARARAPIRA**, sob orientação do Prof. Dr. KLAUS FRIEDRICH WILHELM EGGENSBERGER, que após terem inquirido o aluno e realizada a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua APROVAÇÃO no rito de defesa.

A outorga do título de mestre está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

CURITIBA, 31 de Março de 2021.

Assinatura Eletrônica

31/03/2021 17:07:45.0

KLAUS FRIEDRICH WILHELM EGGENSBERGER

Presidente da Banca Examinadora (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

Assinatura Eletrônica

31/03/2021 17:51:32.0

SANDRA MARA STROPARO

Avaliador Interno (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

Assinatura Eletrônica

31/03/2021 20:08:16.0

PATRICIA MARTINS

Avaliador Externo (INSTITUTO FEDERAL DO PARANÁ)

A Renata, minha companheira,
dedico esse estudo.

AGRADECIMENTOS

Muitas vozes têm esse texto. Indireta ou diretamente, leem-se nele diversos relatos de pessoas que nunca poderão lê-lo. Sabem-se por ele alguns saberes que foram — e só poderiam ser — sabidos por meio do diálogo.

Portanto, agradeço aos pescadores e pescadoras artesanais da Barra do Ararapira e de outras comunidades que me acompanharam nessa jornada, em travessias pelo estuário e pela barra, ou que me receberam em suas casas, mesmo nos dias de vento sul.

Ao pescador Mauricio dos Anjos Pires, pela amizade, confiança e, sobretudo, pela paciência em me manter sempre informado e responder aos infindáveis questionamentos sobre a comunidade, mesmo quando o ponto final era “Não sei, é você que é o pesquisador, pescador não tem tempo pra parar e pensar nessas coisas”.

Aos pescadores Luiz Arcanjo Martins e a Rubens Jorge Muniz pelo também infindável repertório de causos e histórias.

Ao casal Celma e Mauro Pires, meus anfitriões, por me receberem em sua casa e estarem sempre dispostos a partilhar do seu tempo e de suas vivências.

Às Mulheres Produtoras de Cataia, especialmente Rosi, Edina, Shirlei e Iraí, pela presteza e empatia nos momentos de mobilização, tanto para as demandas da escola quanto para a pesquisa.

Aos pescadores Mortadela, Caxago, Samuca, Doril, Marcio, Elisselmo, Frango e Fernando, por me incorporarem tão espontaneamente nas rotineiras confraternizações do fim de tarde.

Aos professores locais Jaqueline, Eva e Vini, que realizam um admirável trabalho, sempre buscando superar as precariedades da difícil conjuntura escolar do campo.

Ao Movimento dos Pescadores e Pescadoras Artesanais do Litoral do Paraná, movimento social que tanto contribuiu para aspectos metodológicos e conceituais da pesquisa.

Aos pescadores Claudio e Pacheco da Barra do Superagui, que nos dias de tempestade, na impossibilidade de cruzar a Praia Deserta, me acolheram gentilmente em suas casas com café, bolinho de chuva e um canto pra dormir.

Ao Marciano da Vila Fátima e ao Davi de Bertioga, por me ensinarem que o pescador não mente, ficcionaliza.

Ao professor Leonardo de Tibicanga, pelos longos áudios sobre a luta pelo saber nas ilhas.

Aos mestres José Carlos Muniz e Aorelio Domingues, grandes conhecedores e pesquisadores da região, sempre dispostos a dividir seus conhecimentos e projetos em busca de um devir mais justo para as comunidades caiçaras.

Subindo a serra, agradeço três verdadeiras entidades sem as quais esse trabalho jamais seria possível: primeiramente, à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pela bolsa-auxílio que permitiu a realização dos deslocamentos e a aquisição dos materiais necessários para empreender os trabalhos de campo e bibliográficos; ao Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal do Paraná (PPGL/UFPR), exemplo paradigmático de uma educação pública, gratuita e de qualidade; a Renata de Oliveira Kuzma, minha companheira, que sempre encontra o equilíbrio entre alentar e alterar nos momentos difíceis de pesquisa.

Aos meus amigos que, direta ou indiretamente, participaram do processo de elaboração dessa dissertação: Mari, Yuri e Andressa pelas trocas sinceras; Kelvin e Richard pela gratuidade da parceria e do riso; Renata Pacheco, Isa, Gui e Lauro pelas caminhadas noturnas na gruta.

Aos professores que me estimularam a crescer. Roberto Martins de Souza, abridor de caminhos. Ricardo Cid Fernandes e Liliansa Porto pelo acolhimento nas aulas de Antropologia. Patricia Martins e Sandra Mara Stroparo pelas atentas contribuições. Claudia Inês Parellada e Paulo da Cunha Lana pelos valiosos apontamentos acerca do litoral.

Aos pesquisadores que dividiram comigo seus trabalhos e questionamentos, especialmente Karina Coelho, Juliane Bazzo e Erickson Costa Pinto.

Por último e mais importante, agradeço a Crystina, Salvelina e Beatriz, que me ensinaram, na prática e na palavra, a importância da sensibilidade.

RESUMO

Na comunidade de pescadores e pescadoras artesanais caiçaras de Barra do Ararapira se desenvolve um contexto de predominância oral que atribui centralidade aos narradores no processo de formação e transformação das identidades e conhecimentos tradicionais. Nas últimas décadas, em decorrência dos conflitos ocasionados pela especulação econômica da região, pela criação de áreas de proteção ambiental restritivas e pelas próprias dinâmicas de transfiguração do território por meio da erosão e do assoreamento, ocorreram diversas mudanças que impactaram profundamente as relações socioculturais e causaram o êxodo de boa parte da população. Assim, tomando como objeto a tradição oral, se propõe um estudo em torno das formas e funções das narrativas para as práticas de subsistência e resistência nesse cenário oscilante. Para isso, primeiramente se estabelece uma crítica ao grafocentrismo dos estudos literários, que é evidente mesmo em países onde notoriamente existem diversas populações que se utilizam da oralidade para desempenhar das mais simples as mais complexas tarefas simbólicas. Em seguida, num levantamento bibliográfico que parte dos estudos homéricos até a abordagem modernista da cultura popular, busca-se a compreensão da relação histórica entre a tradição oral e a cultura escrita até as posturas críticas contemporâneas que sugerem a criação de novos espaços de análise e enunciação das populações até então secundarizadas pela Literatura hegemônica. Posteriormente, através de levantamentos realizados em campo, desenvolve-se uma leitura das singularidades que caracterizam o contexto de predominância oral e a sua relevância para a construção de um passado, um presente e um futuro comum por meio da memória coletiva intergeracional. Não obstante, constata-se que as intensas mudanças ocorridas nas práticas e modos de vida nos últimos 50 anos, a artesanaria narrativa permanece sendo o meio fundamental para a construção e desenvolvimento da tradicionalidade local. Conclui-se sugerindo que o contexto de predominância oral resguarda as potencialidades de adaptação e resistência que justificam os três séculos de permanência dessas populações em um território em incessante mudança, entretanto, a conjuntura atual exige que a comunidade encontre meios de se apropriar da educação formal para poder continuar resistindo, em outras instâncias, às diversas formas de violência e opressão.

Palavras-chave: Literatura. Tradição Oral. Transculturação.

ABSTRACT

In the caiçara community of artisanal fishermen of Barra do Ararapira, a context of oral predominance attributes centrality to the narrators in the process of formation and transformation of identities and traditional knowledge. In the last decades, due to the conflicts caused by the economic speculation of the region, by the creation of restrictive environmental protection areas and by the dynamics of transfiguration of the territory through erosion and silting, several changes have occurred that profoundly impacted social relations and caused the exodus of a large part of the population. Thus, taking the oral tradition as an object, a study is proposed around the forms and functions of the narratives for the practices of subsistence and resistance in this oscillating scenario. To this end, a critique of the graphocentrism of literary studies is first established, which is evident even in countries where there are notoriously diverse populations that use orality to perform the simplest to the most complex symbolic tasks. Then, in a bibliographic survey that starts from Homeric studies up to the modernist approach to popular culture, seeking to understand the historical relationship between oral tradition and written culture up to the contemporary critical postures that suggest the creation of new spaces for analysis and enunciation of the populations concealed by the hegemonic Literature. Subsequently, through surveys carried out in the field, an analysis of the singularities that characterize the context of oral predominance and its relevance for the construction of the common past, present and future through the intergenerational collective memory is developed. It appears that, despite the intense changes that have occurred in the practices and ways of life in the last 50 years, artisanal narratives remains the fundamental medium for the construction and development of local traditionality. It concludes by suggesting that the context of oral predominance safeguards the potential for adaptation and resistance that justify the three centuries of permanence of these populations in a continually changing territory, however, the current situation requires the community to find ways to appropriate formal education so that it can continue resisting, in other instances, the different forms of violence and oppression.

Key-words: Literature. Oral Tradition. Transculturation.

LISTA DE IMAGENS

Imagem 1 — Trilha comum que atravessa a comunidade Barra do Ararapira. Todas as casas estão voltadas para o leste, isto é, com os fundos para a mata e de frente para o mar (Google Earth).....	20
Imagem 2 — Comparação da disposição geográfica do território entre os anos de 2013 e 2019.	22
Imagem 3 — Sobreposição de territórios tradicionais caiçaras pelas Unidades de Conservação. A comunidade de Barra do Ararapira encontra-se dentro do Parque Nacional de Superagui e da Área de Proteção Ambiental Estadual de Guaraqueçaba (ICMBio).	24
Imagem 4 — História da Barra do Ararapira, manuscrito por Rubens Jorge Muniz (foto do autor).....	39
Imagem 5 — Rubens Jorge Muniz e Hilda Prudência Pires em frente a sua casa por ocasião de uma entrevista sobre a tradição oral da comunidade (foto do autor).	41
Imagem 6 — Reunião do MOPEAR em Barra do Ararapira (foto do autor).	45
Imagem 7 — Durante uma pancada de chuva, Luiz Arcanjo Martins e Antônio Cavica correm para casa antes de contribuir para elaboração do parecer.	53
Imagem 8 — Luiz Arcanjo Martins e Antônio Cavica moram frente a frente, um de cada lado do estuário, o primeiro no Paraná e o segundo em São Paulo.....	105
Imagem 9 — Caxago (João Pires) e None (Antônio) em uma canoa a remo em fibra, fazendo um lanço de paratis no mar de dentro. Ao fundo, a antiga barra completamente assoreada (foto do autor).....	108
Imagem 10 — (A) Time uniformizado antes do início do jogo; (B e C) O jogo é intensamente disputado, sendo que os confrontos físicos e verbais são constantes; (D) Expulsão de um jogador da Barra do Superagui que deu início a uma briga que pôs fim a partida ainda na metade do segundo tempo. Como foi relatado, o apito final frequentemente se dá dessa forma.	112
Imagem 11 — Em uma festa de aniversário na Barra do Ararapira se reúnem três gerações em torno de uma disputa de queda de braço.	118
Imagem 12 — Atualmente, Benedito e Turíbio são os únicos moradores de Ararapira, zelando pela estrutura da igreja e do cemitério. No primeiro plano, o barranco (foto do autor).....	152

Imagem 13 — Registro do fechamento da barra realizado em julho de 2020. Atualmente a faixa de areia se encontra muito mais extensa (Foto: José Leonardo Mendes).	153
Imagem 14 — Nas proximidades da nova barra, onde existiam duas comunidades hoje estão ruínas e árvores jogadas na maré (foto do autor).....	154
Imagem 15 — Posto dos correios abandonado, utilizado como sala de aula (foto do autor).....	165
Imagem 16 — Inspeção coletiva realizada durante a elaboração do parecer. Esta sala foi cedida ao Estado pela Associação local, sendo abandonada em meio à reforma (foto do autor).	166
Imagem 17 — Ocupação do Núcleo Regional de Educação de Paranaguá pelo Movimento dos Pescadores e Pescadoras Artesanais do Litoral do Paraná, em abril de 2018 (Acervo MOPEAR).	169
Imagem 18 — Calendário de Cultivos Artesanais de Barbados (MICHAUD, 2019, p. 23).	172
Imagem 19 — Mortadela exhibe os canudos de formatura correspondentes ao ensino fundamental e médio de seus quatro filhos. Todos se formaram e deixaram da comunidade (foto do autor).	175
Imagem 20— Parte ilustrativa das coreografias e suas singularidades na cartilha Fandango na Escola (FANDANGO NA ESCOLA, 2008, p. 23).....	177

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

CAPELA	- Companhia Agropastoril do Litoral do Paraná
IBAMA	- Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis
ICMBIO	- Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade
MOPEAR	- Movimento dos pescadores e Pescadoras Artesanais do Paraná
OIT	- Organização Internacional do Trabalho

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	13
2 APROXIMAÇÃO, DEFINIÇÃO E TRANSFORMAÇÃO DO TEMA.	27
2.1 NOTAS PREAMBULARES.....	28
2.2 O CONTEXTO CONFLITUOSO.....	33
2.3 ORALIDADE E ESCRITA.....	38
2.4 DE OBJETOS A SUJEITOS ATRAVÉS DO PROTOCOLO DE CONSULTA.....	44
3 ORALIDADES E LITERATURAS	54
3.1 AFINAL, ORALIDADE É LITERATURA?.....	55
3.2 A TRADIÇÃO ORAL DURANTE O PROCESSO DE FORMAÇÃO DE UMA LITERATURA LATINO-AMERICANA.....	65
3.3 ABORDAGENS DA TRADIÇÃO ORAL NA PRIMEIRA REPÚBLICA.	73
3.4 DOS PROBLEMAS DE REPRESENTAÇÃO	85
3.5 PROPOSTAS CONTEMPORÂNEAS EM TORNO DA ORALIDADE	92
4 A ORALIDADE NA BARRA DO ARARAPIRA	97
4.1 PREDOMINÂNCIA ORAL E IDENTIDADE NA BARRA DO ARARAPIRA.	98
4.2 A IMPORTÂNCIA DO NARRADOR	113
4.3 AS HISTÓRIAS DE PESCADOR	129
4.3.1 Paisagens da Memória.....	140
4.3.2 Andanças e Romarias	147
4.3.3 Fandangos e Toadas	156
4.4 DAS MUDANÇAS NA FORMA DE NARRAR.....	160
5 PREDOMINÂNCIA ORAL E EDUCAÇÃO NO CONTEXTO DE PESCADORES E PESCADORAS ARTESANAIS	163
5.1 A ESCOLA DO CAMPO DE BARRA DO ARARAPIRA.....	164
5.2 BREVE PANORAMA EM TORNO DA EDUCAÇÃO CAIÇARA.	169
5.3 ORALIDADE E LETRAMENTO: TERRITÓRIO EM DISPUTA.....	178
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	182

1 INTRODUÇÃO

É inimaginável pensar as comunidades humanas destituídas de sua tradição oral. Sejam culturas ágrafas ou grafocêntricas, a enunciação vocal entre os sujeitos é fundamental para a organização do passado, do presente e do futuro comum. Mesmo em um dia solitário, na impossibilidade de dialogar com outras pessoas, as narrativas das nossas comunidades nos acompanham por intermédio de nossa memória social e coletiva¹, ou melhor, como propõe Antonio Candido em *O Direito à Literatura* (2011), essas narrativas são inerentes ao ser humano, sendo responsáveis pela nossa capacidade de fabulação enquanto indivíduos e sociedade.

Entretanto, malgrado suas atribuições fundamentais, a tradição oral não encontra um espaço prolífico de investigação no que se refere aos estudos literários, sendo mais comumente tematizada no âmbito da cultura popular, do folclore e, mais recentemente, das ciências sociais. Curiosamente, até mesmo os gêneros escritos que se relacionam com a oralidade, como a literatura de cordel e de *colportage*, acabam sendo marginalizados pelos estudos literários (MARTÍN-BARBERO, 1997), o que também ocorre com obras que, mesmo incorporadas pelo cânone no gênero romanesco, atrevem-se a aproximar-se em demasia da prosa cotidiana e de temáticas populares, sendo por isso rechaçadas por parte da crítica, como ocorreu com Rabelais (BAKHTIN, 1987) e João Guimarães Rosa (SANTIAGO, 2017).

Assim, pode-se afirmar que os estudos literários demonstram uma predileção pela produção escrita, sobretudo quando proveniente dos círculos eruditos, fazendo jus a exclusividade expressa na raiz de sua etimologia latina: *littera*, letra. Essa primazia nos permite compreender alguns aspectos epistemológicos importantes, uma vez que, se as narrativas constituem nossa capacidade de fabulação enquanto indivíduos e sociedade, o fato dos estudos literários legitimarem a escrita como referencial torna evidente o seu lócus enunciativo pretendido, o que conseqüentemente relega a tradição oral a um papel secundarizado, que é objeto de investigação de matérias que — também eruditas

¹ O conceito de memória aqui empregado se refere à concepção de Maurice Halbwachs, conforme a qual a memória individual só pode existir enquanto uma perspectiva interior às memórias coletivas, como comentado por Paul Connerton: “toda recordação, por muito pessoal que possa ser, mesmo a de acontecimentos que só nós presenciamos, ou a de pensamentos e sentimentos que ficaram por exprimir, existe em relação com todo um conjunto de ideias que muitos outros possuem: com pessoas, lugares, datas, palavras, formas de linguagem, isto é, com toda a vida material e moral das sociedades de que fazemos parte, ou das quais fizemos parte” (CONNERTON, 1999, p.41).

(CHARTIER, 1995; CANCLINI, 2019) — tradicionalmente se dedicam ao estudo do “outro”.

Neste sentido, adotando a definição proposta por Antonio Candido, a Literatura, enquanto instrumento educacional de formação da personalidade, é passível de duas concepções: pode ser sancionada ou proscrita segundo os “valores que a sociedade preconiza, ou os que considera prejudiciais” (CANDIDO, 2011, p. 177). Considerando essa distinção, no contexto latino-americano, formado por países pluriétnicos e plurilíngues², a sanção pelos estudos literários de gêneros narrativos tão exclusivos e a proscricção da oralidade, fundamental para uma vasta parcela das comunidades tradicionais e indígenas, demonstra, em *dégradé*, a matiz de sua projeção identitária.

Portanto, em contextos coloniais³, os estudos literários, quando voltados puramente para o cânone escrito, são instrumentais para a concepção e legitimação de um projeto abrangente de formação identitária, que se evidencia no reconhecimento de padrões hegemônicos em oposição a outras formas de expressão. Em outras palavras, a “noção de ‘literatura’ é historicamente demarcada, de pertinência limitada no espaço e no tempo: ela se refere à civilização europeia” (ZUMTHOR, 2018, p.12). Logo, é preciso pôr em evidência que a relação dos estudos literários com a oralidade e a escrita não se fundamenta em um caráter qualitativo, como pode transparecer nos ideais iluministas⁴, mas, sim, na consolidação de assimetrias históricas através da segregação das formas sancionadas e proscritas de fabulação, o que se torna inequívoco em um estudo bibliográfico acerca dos estudos literários voltados para as competências orais:

² O plurilinguismo, conforme o linguista Tullio de Mauro (2018), refere-se à coexistência de diferentes categorias de linguagem (verbal, gestual, icônica, entre outras), ou seja, de diferentes tipos de semiose, seja em idiomas diversos ou em diversas formas de realização do mesmo idioma.

³ Emprega-se aqui o conceito de colonialidade como delineada pelo sociólogo Aníbal Quijano (2005), diferindo do colonialismo histórico, visto que a colonialidade não é admitida como um processo acabado, mas uma condição inescapável da modernidade, que inviabiliza uma pretensa pós-colonialidade ou descolonialismo, uma vez que “a estrutura de poder foi e ainda segue estando organizada sobre e ao redor do eixo colonial” (QUIJANO, 2005, p. 135).

⁴ Segundo o historiador Peter Burke, o Iluminismo tomou parte em um movimento contínuo iniciado na Renascença que perpassou a Revolução Científica até chegar no século XVIII, promovendo uma mudança profunda na cultura erudita, enquanto a cultura popular, neste mesmo período, teve mudanças notadamente mais sutis. Logo, esse distanciamento progressivo entre a cultura popular (considerada a cultura de todos entre o século XVI e XVIII) e a cultura erudita promoveu a rejeição da linguagem, das festas, dos gêneros narrativos populares pelas classes mais abastadas, o que, conseqüentemente, criou dicotomias hierárquicas que associavam a oralidade ao atraso e a escrita ao progresso da sociedade (BURKE, 2010).

o domínio inabalável da textualidade sobre o pensamento erudito evidenciase no fato de que até hoje não se formularam conceitos que permitam uma compreensão satisfatória — para não dizer menos desfavorável — da arte oral como tal, sem referência, consciente ou inconsciente, à escrita. Isso não obstante o fato de não terem tido as formas artísticas orais desenvolvidas durante as dezenas de milhares de anos antes da escrita absolutamente nenhuma relação com ela. Possuímos o termo "literatura", que essencialmente significa "escritos" (latim *literatura*, de *litera*, letra do alfabeto), para abranger um dado corpo de materiais escritos — literatura inglesa, literatura infantil —, mas nenhum termo ou conceito comparavelmente satisfatório, referente a uma herança puramente oral, como as histórias orais tradicionais, os provérbios, as preces, as expressões, ou outras produções orais, como por exemplo as dos lakota sioux na América do Norte ou dos mandes na África Ocidental ou as dos gregos homéricos (ONG, 1998, p. 15).

Assim sendo, nas poucas ocasiões em que é tematizada no âmbito dos estudos literários, a tradição oral é habitualmente investigada de acordo com um arcabouço teórico-metodológico inapropriado, voltado para a percepção de elementos e procedimentos extemporâneos a sua organização própria, como aponta Antonio Candido⁵: “quando aborda as formas orais, o estudioso de literatura não é geralmente capaz de perceber a sua atuação viva na comunidade, tratando os seus produtos com a ilusão de autonomia, como se fossem textos de alta civilização” (CANDIDO, 2006, p. 52). Logo, considerando as relações históricas de poder na América Latina em seu contexto glotopolítico⁶, esse processo exclusivo de legitimação simbólica torna-se problemático, posto que a literatura não pode ser reduzida à simples fruição estética das classes mais abastadas, uma vez que ela é indispensável para humanização e afirmação identitária dos sujeitos em seus diversos contextos de origem.

Tendo em vista esse cenário, acentua-se a percepção contemporânea de que um crescente contingente da população se encontra oculto dos meios afirmativos e emancipatórios que são representados pelas instituições de cultura, ensino e pesquisa. À vista disso, multiplicam-se investigações na crítica literária

⁵Antonio Candido foi um dos primeiros pesquisadores a se debruçar seriamente sobre essa questão e a sua contribuição foi inestimável para os avanços dos estudos literários voltados para a tradição oral, contudo, como pode-se observar nessa citação, suas escolhas lexicais acabam por reproduzir parte dos estereótipos que ele mesmo aponta, como o binarismo entre a civilização e as comunidades rústicas iletradas, característica que permanece constante em seu texto *O Direito à Literatura* (2011), onde existe uma comparação constante entre uma suposta simplicidade da tradição oral em oposição a complexidade da escrita.

⁶O conceito de glotopolítica, tal proposto pelos sociolinguistas Louis Guespin & Jean-Baptiste Marcellesi (1986), refere-se às diversas intervenções e interações, conscientes ou não, de uma sociedade e suas respectivas modalidades de linguagem, que podem variar desde a interação entre a oralidade e a escrita, quanto a classificação de línguas enquanto oficiais ou vulgares.

brasileira e latino-americana cujo objetivo é desconstruir a concepção de que “os estudos linguísticos ou literários tratam somente de textos e autores literários, da formação e transformação de cânones, e de julgamentos estéticos e interpretações textuais” (MIGNOLO, 2019, p. 293-294), produzindo novos conceitos que dão conta de expor o itinerário histórico que tornou a atual conjuntura possível, como o entrelugar proposto por Silviano Santiago em *Uma literatura nos trópicos* e a cultura auditiva concebida por Luiz Costa Lima em *Dispersa Demanda*. Nesse sentido, extrapolando as fronteiras da análise ética e estética do texto literário, essas leituras críticas dialogam com áreas da linguística como a análise do discurso, como apresentada por Eni Orlandi em *A Língua Brasileira*, que discute os impactos da homogeneização e da dependência cultural, dando ênfase para a sobreposição gradual e agonística da tradição oral pela escrita.

Essas contribuições são importantes, pois, sob diferentes ângulos, demonstram como, no contexto brasileiro, a oposição entre oralidade e escrita não se constitui através de categorias estanques, mas, sim, por conceitos mutuamente implicados. Em outros termos, a segregação das fabulações, representadas historicamente como pertencentes a civilização ou a barbárie, não foi capaz de exterminar a tradição oral das identidades indígenas, afro-brasileiras e mestiças, nem de legitimar a escrita erudita aos moldes metropolitanos pelas pequenas classes oligárquicas. Ao invés disso, operou-se a elaboração de um sistema simbólico híbrido, transculturado⁷, onde os contextos de predominância escrita e oral se influenciam mutuamente.

É a partir dessa percepção que mais recentemente surgiram ainda outros conceitos⁸ que descrevem essa transculturação, como é o caso da oralitura

⁷A transculturação é um conceito largamente usado nos estudos culturais da América Latina, especialmente para contrapor a abstração hegemônica da aculturação, como exposto nas obras *Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar* (1991), do antropólogo cubano Fernando Ortiz, e *Transculturación narrativa en América Latina* (1982), do crítico uruguaio Angel Rama.

⁸Longe de ser um movimento localizado, os estudos literários voltados para as dinâmicas da tradição oral tem recebido contribuições de vários países em diversos continentes, sobretudo no contexto de países colonizados e do dito Terceiro Mundo. Nesses estudos, as dinâmicas das artes orais são geralmente abordadas de maneira autônoma, não subordinadas ao estudo da escrita. Em vista disso, um bom exemplo é a proposta do linguista ugandês Pio Zirimu, que cunhou o termo “oratura” em substituição de “literatura oral” (THIONG’O, 2007). No continente americano, a tradição oral é constantemente acionada para reflexão do hibridismo cultural e das identidades mestiças no contexto colonial, como a *oraliture* proposta pelo autor haitiano Ernst Mirville (LAROCHE, 1991), a *oralitura* proposta pela antropóloga colombiana Nina Friedemann (FRIEDEMANN, 1999) e os conceitos de *nvtrame gulam* (respectivamente a arte da conversação e o conselho dos mais velhos

concebida pela poeta Leda Maria Martins, a literatura-terreiro proposta pelo pesquisador Henrique Freitas e as escritas do ouvido idealizadas pela teórica Marília Librandi-Rocha. De certa forma, a presente dissertação se insere nesse último movimento que, consciente das complexidades dos repertórios e sistemas simbólicos engendrados pelas populações tradicionais brasileiras, busca explorar as fronteiras recém-expandidas dos estudos literários.

Portanto, a atual investigação se desenvolve no contexto de predominância oral de Barra do Ararapira, uma quadricentenária comunidade de pescadores e pescadoras artesanais, autodeclarados caiçaras⁹, localizada no interior do vasto complexo estuarino-lagunar situado no município de Guaraqueçaba. Em virtude do seu relativo isolamento, os 89 moradores que hoje residem nesse território dispõem de um léxico e de gêneros narrativos próprios que são responsáveis por organizar modos de vida *sui generis*, centrados nas memórias e experiências intergeracionais alicerçadas no local.

Como boa parte dos artefatos produzidos pela comunidade, essas narrativas se desenvolvem de forma artesanal¹⁰, privilegiando a oralidade na constituição de um acervo mnemônico comum, aprendido e enriquecido pelos sujeitos desde a infância. Sendo assim, em cada evocação dos contos, causos, modas e histórias locais, ficam evidentes, simultaneamente, a visão de mundo coletiva e as

em mupudungu, a língua mapuche) do poeta chileno Elicura Chihuailaf Nahuelpán (CHIHUAILAF, 1999).

⁹O termo caiçara, de origem indígena, começou a ser utilizado pelas classes hegemônicas no final do século XIX como denominação pejorativa para as populações mestiças que habitam o litoral desde Santa Catarina até a costa sul do Rio de Janeiro. No final do século XX, com o crescimento dos conflitos territoriais e a emergência de políticas de autorreconhecimento, essa identidade foi ressignificada, tornando-se uma ferramenta apropriada pelas populações litorâneas para empreender a luta coletiva pelo direito a realização das práticas artesanais e a permanência no território tradicional. Conforme o cientista social Antonio Carlos Diegues, diretor do Núcleo de Apoio à Pesquisa sobre Populações Humanas em Áreas Úmidas (NUPAUB) da Universidade de São Paulo, as populações caiçaras se caracterizam como “pequenos produtores que se constituíram no período colonial, frequentemente nos interstícios da monocultura e de outros ciclos econômicos. Com isolamento relativo, essas populações desenvolveram modos de vida particulares que envolvem grande dependência dos ciclos naturais, conhecimento profundo dos ciclos biológicos e dos recursos naturais, tecnologias patrimoniais, simbologias, mitos e até uma linguagem específica, com sotaques e inúmeras palavras de origem indígena e negra” (DIEGUES, 2008, p. 18).

¹⁰Segundo Walter Benjamin (1987), o conceito de narrativa artesanal está relacionado com o enraizamento do narrador no povo, ou seja, com a sua proximidade à experiência narrada e seus artifícios para reinterpretá-la coletivamente com os seus interlocutores, que partilham das mesmas práticas e espaços para reprodução tradicional da cultura. Da maneira semelhante, Peter Burke caracteriza o narrador artesanal como um sujeito que se utiliza de um acervo comum para produzir novos artefatos reconhecíveis pelo seu coletivo: “O indivíduo é criativo no sentido em que cada objeto artesanal ou apresentação é uma criação nova, um pouco diferente das anteriores. Cada artesão ou apresentador desenvolve seu estilo próprio, seu idioleto, escolhendo algumas fórmulas e temas, de preferência a outros, do repertório comum” (BURKE, 2010, p. 117).

singularidades das experiências individuais, tal como “a mão do oleiro na argila do vaso” (BENJAMIN, 1987, p. 205). Dessa maneira, no trânsito entre os indivíduos e a coletividade, esse acervo se perpetua e se atualiza no mesmo movimento que molda as identidades que habitam nesse território.

Assim sendo, os narradores representam não só o veículo de conservação da cultura, permitindo que ela perdure através do compartilhamento de vivências entre as gerações, como também o seu meio de mudança, visto que no diálogo das novas experiências com as antigas se estabelece uma síntese que, por si só, é a própria tradição, simultaneamente conservadora e versátil. Exemplo dessa complexa articulação de conceitos está na utilização da tradição oral enquanto forma de resistência no contexto caiçara, isto é, para os pescadores e pescadoras artesanais, a resistência manifesta um desejo de permanência que se associa a necessidade de adaptação às novas conjunturas. Nesse sentido, as narrativas, fundamentais para a articulação interna e para mediação com as pessoas de fora, representam a incessante artesanaria de acionar o passado de novas maneiras.

Isto posto, ao buscar conhecer aspectos do cotidiano e as histórias da Barra do Ararapira, é improvável se deter muito tempo sem ouvir narrativas sobre os tiros dos jagunços, os ataques dos búfalos, as apreensões de redes e canoas, a escassez do peixe, as ameaças de expulsão, enfim, de tão frequentes, os relatos dos conflitos e as conseqüentes resistências parecem se confundir em importância e frequência com as práticas mais básicas de subsistência.

À vista disso, é importante observar que dessas histórias dos antigos e de suas vidas, dos moradores atuais e suas lutas, dos conhecimentos que atravessam todas essas gerações, não se fez livro, se fez memória. Portanto, considerando o conceito de identidade tal como elaborado pelo sociólogo Stuart Hall (2014), isto é, identidade como algo inacabado, construído em um constante processo de identificação, reconhece-se que na Barra do Ararapira as identidades se fazem em semelhança a prosa cotidiana e em dessemelhança a fixação escrita. Em outras palavras, a compreensão dos aspectos socioculturais do território perpassa o reconhecimento da multiplicidade de perspectivas que compõe uma memória compartilhada, intergeracional e constantemente construída pelas diversas formas de resistência e subsistência — *identidade e tradição em movimento*.

Com efeito, essas são as características que definem o contexto de predominância oral, disputando a afirmação de certas interpretações nostálgicas e folclóricas que se voltam para a tradicionalidade como uma temática engessada, versada no pretérito. Pois, na comunidade da Barra do Ararapira, a tradição oral é reforçada pelas inúmeras práticas tradicionais que são exercidas no dia a dia. Nesse sentido, a organização social do trabalho, em seus diversos modelos pautados nos laços de reciprocidade, oferece diversos exemplos: a pesca, seja no estuário ou no mar de fora, é quase sempre praticada coletivamente através do sistema tradicional do quinhão¹¹; a Associação das Mulheres Produtoras de Cataia sempre organiza as suas atividades de colheita, secagem e curtição em mutirões; são poucos os moradores da comunidade que possuem voadeiras, logo, esses se encarregam de atravessar os pescados dos demais para o Ariri (SP) ou para Guaraqueçaba (PR), onde os peixes são comercializados. Ademais, a distância da cidade e mesmo das outras comunidades faz com que serviços habituais sejam resolvidos através da organização dos próprios moradores, o que varia de pequenos reparos até a construção de casas.

Dessa forma, seja pelo costume ou pela necessidade, as pessoas estão sempre compartilhando práticas, vivências e relatos, o que é potencializado até pela disposição geográfica da comunidade, horizontalizada, cortada de lado a lado por uma única trilha comum, tornando público todo o trânsito dos moradores e estimulando as ditas futricas ou coscovilhas sobre os percursos, companhias ou atividades dos transeuntes.

¹¹O quinhão é uma prática tradicional caiçara que possui grande variabilidade de comunidade para comunidade. Grosso modo, é o processo de repartição dos peixes após a realização de uma pesca coletiva, normalmente realizado pelo pescador mais velho e experiente que avalia a quantidade e a qualidade dos peixes, distribuindo-os de acordo com a participação de cada membro da pescaria, levando em consideração também os donos dos petrechos utilizados, como consta no dicionário *Falas do Mar e do Mato: registros do linguajar caiçara*: “QUINHÃO: (pesca) Na repartição dos peixes, trata-se da parte a cada qual, entre os pescadores e os donos dos petrechos de pesca (canoa, rede, remos). Também Terço”.

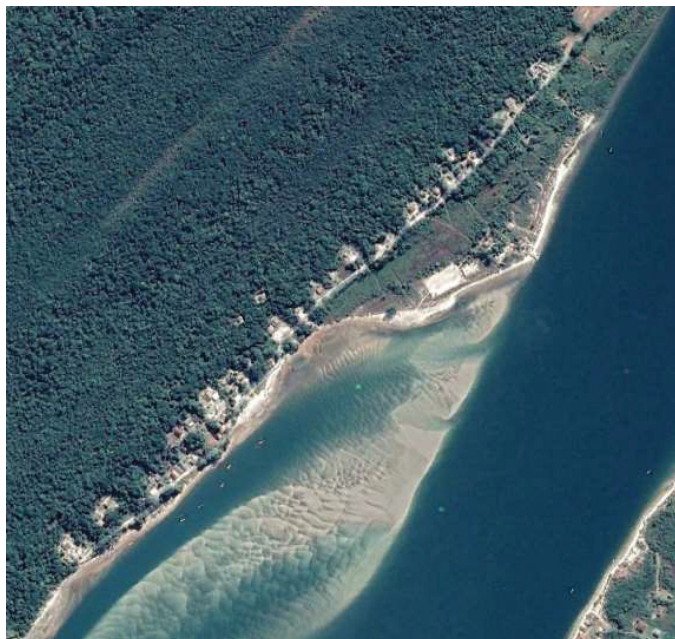


Imagem 1 — Trilha comum que atravessa a comunidade Barra do Ararapira. Todas as casas estão voltadas para o leste, isto é, com os fundos para a mata e de frente para o mar (Google Earth).

Além disso, outros fatores contribuem para predominância oral, como a baixa escolarização dos pescadores e pescadoras artesanais mais velhos¹², a falta de uma estrutura escolar adequada para os mais jovens e, em certa medida, a própria ausência de energia elétrica e outros elementos estruturais básicos de responsabilidade do Estado¹³.

Considerando esse cenário, o presente trabalho se articula com os moradores da comunidade que, após décadas de incessantes conflitos, desenvolveram uma consciência política que demanda não só o seu reconhecimento como sujeitos de direito, mas também a sua legitimação enquanto sujeitos detentores e produtores de conhecimentos e cultura. Esse movimento está registrada no título dessa dissertação e ilustra as dinâmicas da tradição oral — seus conhecimentos coletivos e anônimos simultaneamente — por meio da resposta de Rubens Jorge Muniz ao ser indagado sobre como se aprende a ser um pescador artesanal: “*Ensinar ninguém ensinou, sabe? Foi o querer saber*”.

¹²Em um censo escolar realizado na comunidade verificou-se que a maioria dos pescadores acima dos 30 anos frequentou a escola por — no máximo — dois anos, evadindo a escola na 2ª ou 3ª série do ensino fundamental para ingressar integralmente na atividade pesqueira.

¹³Como será discutido mais adiante no trabalho, as funções da escrita na comunidade são quase que exclusivamente voltadas para os cumprimentos de obrigações fiscais e para obtenção de benefícios sociais, ou seja, em suma, a escrita é o meio de mediação entre os moradores e o Estado. Nesse sentido, com exceção da igreja local que exercita a liturgia, a escola é a única instituição que promove relações em torno da escrita, uma vez que o posto dos correios e o posto de saúde estão abandonados há décadas, tornando o letramento pouco relevante para boa parte dos moradores.

Portanto, enquanto um trabalho elaborado a partir da área dos estudos literários, empreende-se uma investigação acerca das dinâmicas e competências desempenhadas em torno do contexto de predominância oral da Barra do Ararapira, analisando suas atribuições fundamentais em conjunto com a importância dos narradores e das narrativas para a subsistência e resistência da identidade tradicional em seu território, partindo de aspectos gerais para as formas já consolidadas de performance oral, como a contação de causos, produção das diversas modas, os versos entoados na Folia do Divino e as temáticas narrativas presentes no fandango. Objetiva-se, assim, a exemplo de outras pesquisas previamente mencionadas, expandir o campo dos estudos literários para além da escrita e seus cânones, proporcionando um espaço afirmativo e potencialmente emancipatório para populações historicamente ocultadas nas instituições de cultura, educação e pesquisa.

Essa proposta foi construída a partir do diálogo com os moradores locais e com o Movimento dos Pescadores e Pescadoras Artesanais do Litoral do Paraná (MOPEAR), que é atuante na comunidade, considerando as principais demandas coletivas como elas foram apresentadas, sendo, nomeadamente: 1) a evidência das práticas e conhecimentos tradicionais apresentados a partir do ponto de vista de seus produtores; 2) o desenvolvimento de pesquisas que possam eventualmente auxiliar na criação de políticas educacionais emancipatórias para as comunidades caiçaras, voltadas para a realidade específica e o projeto de vida dos pescadores e pescadoras artesanais; 3) a difusão da resistência empreendida pela comunidade e sua luta contra a criminalização e precarização dos seus modos de vida.

A observação dessas demandas mostra-se, mais do que nunca, importantíssima para o devir comunitário, uma vez que, recentemente, um fenômeno raro, mas já visto e previsto pelos pescadores e pescadoras artesanais mais velhos, associou-se aos encadeamentos conflituosos para gerar uma atmosfera de pessimismo e incerteza para os moradores da Barra do Ararapira. Como já mencionado, a comunidade está localizada no interior do município de Guaraqueçaba, em meio a um vasto complexo estuarino-lagunar que confere características únicas a esse território. Dentre elas, as mudanças habituais na paisagem que — a exemplo da tradição oral em suas dinâmicas de esquecimento e memória — encontra dificuldades em se fixar, transformando-se continuamente em

um processo de erosão e assoreamento já foi há muito tempo assimilado pelos moradores que, de tempos em tempos, mudam as suas casas de lugar.

Assim, apesar das comunidades caiçaras existirem há séculos nessa região, faz-se quase impossível encontrar antigos sinais de ocupação em meio a paisagem. Os elementos materiais dessas comunidades são ininterruptamente levados pela maré, restando delas somente os resíduos simbólicos que são guardados nas memórias de pescadores e pescadoras artesanais. Essas particularidades promovem qualidades afins entre os sujeitos e o seu território: a mobilidade constante. Nessa lógica, quando acontecem mudanças mais drásticas, podem ocorrer deslocamentos de comunidades inteiras, como é o caso da quebra de uma nova barra:



Imagem 2 — Comparação da disposição geográfica do território entre os anos de 2013 e 2019.

Segundo o pescador artesanal Rubens Jorge Muniz, esse fenômeno havia ocorrido pela última vez quando ele tinha 12 anos, no ano de 1958, motivando os deslocamentos que caracterizariam a disposição geral da Barra do Ararapira como é hoje. De modo geral, essas mudanças eram motivadas pela busca por terras relativamente estáveis, férteis para roça e com águas piscosas. Nesse sentido, as proximidades da barra costumavam ser procuradas, pois, além de oferecer uma saída do estuário para pesca no mar, é um local onde existe uma fartura de

espécies, como menciona um pescador artesanal da comunidade de Pontal (SP), localizada na outra margem da barra: “Sabe aquele dito, ‘a vaca vai, o boi vai atrás?’ Aqui é ‘a barra vai, a turma foi atrás’, porque era mais fácil pescar” (SANTOS, 2017, p. 64).

Como é possível verificar na imagem 2, em agosto de 2018, após 60 anos, abriu-se uma nova barra, causando o assoreamento da barra antiga, localizada 6 quilômetros ao sul, onde está a comunidade de Barra do Ararapira. Esse fenômeno pode ter sérias consequências socioambientais, como já foi previsto por um estudo realizado pelo oceanógrafo Rodolfo Angulo no ano de 2009:

A vila da Barra do Ararapira enfrenta atualmente problemas de erosão costeira, existindo estudos para realizar obras de contenção. Tradicionalmente, a população da vila convivia com o processo erosivo realocando suas residências e plantações. Contudo, o processo foi limitado pela criação do Parque Nacional do Superagui. Com a abertura da nova barra, a erosão deve cessar devido à transformação deste setor do estuário em um corpo d’água semifechado. [...] Por outro lado, as mudanças das características do estuário devem alterar o tipo e distribuição da fauna aquática e, conseqüentemente, afetar a pesca, a aquicultura e a catação de caranguejos e mariscos. Ademais, a vila deve ficar aproximadamente 6 km mais distante do acesso ao mar (ANGULO, 2009, p. 74).

Como exposto acima, com o fechamento da antiga barra se alteram os fluxos e as dinâmicas ecossistêmicas, algo que os pescadores sempre souberam, relatando que a diminuição da corrente faz com que o braço de mar se torne, gradativamente, um mangue. Assim, enfrentando uma situação de escassez de pesca e maior isolamento, a comunidade tem se preparado para um devir árduo, que abarcará novas demandas às lutas empreendidas há décadas. Dentre essas, como mencionado por Angulo (2009), está a luta pela legalização de práticas tradicionais de subsistência, baseadas na economia tradicional e nos laços de reciprocidade, criminalizadas após a criação das Áreas de Proteção Ambiental e do Parque Nacional:

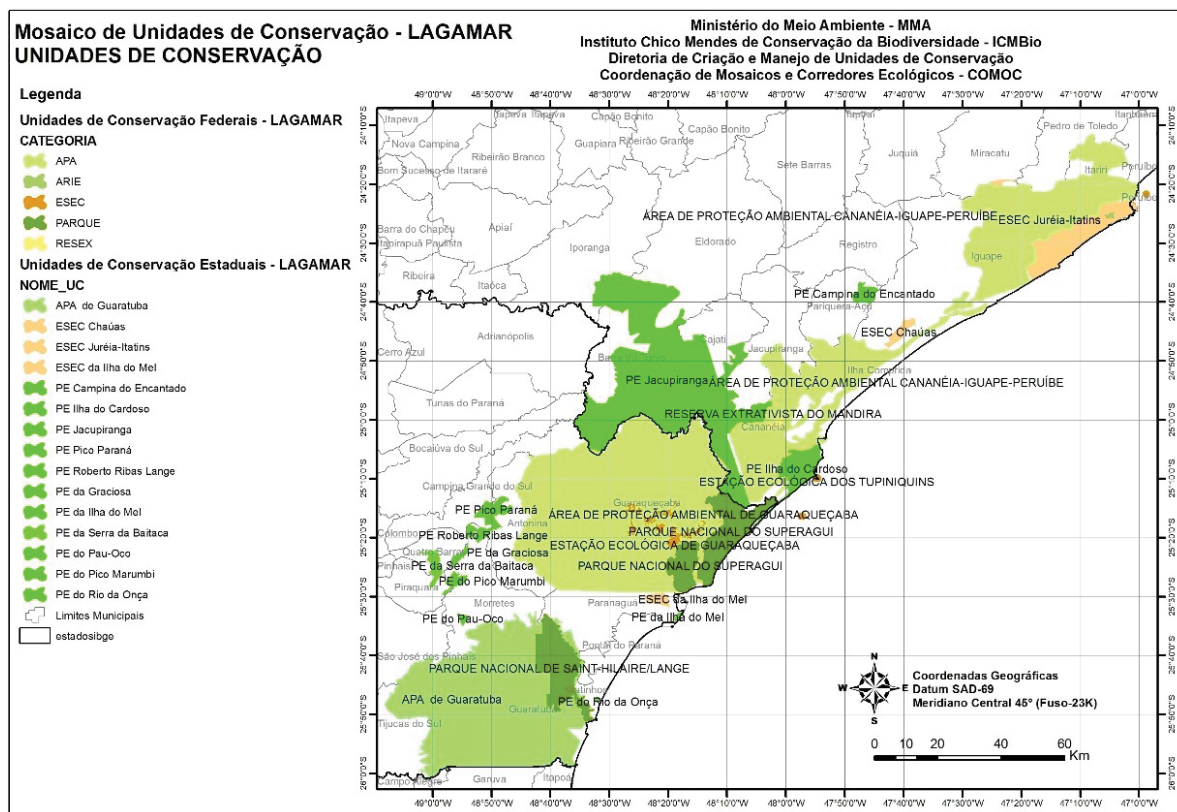


Imagem 3 — Sobreposição de territórios tradicionais caiçaras pelas Unidades de Conservação. A comunidade de Barra do Arapira encontra-se dentro do Parque Nacional de Superagui e da Área de Proteção Ambiental Estadual de Guaraqueçaba (ICMBio).

Logo, tendo em vista as novas perspectivas críticas que buscam expandir os limites conceituais dos estudos literários — agregando outros sujeitos produtores e modelos de produção literária —, a presente dissertação se propõe a investigar as formas e funções do contexto de predominância oral na Barra do Arapira, reconhecendo as transformações nas formas de narrar e dando ênfase às práticas narrativas como observadas pelos próprios narradores. Para isso, o trabalho se divide da seguinte forma:

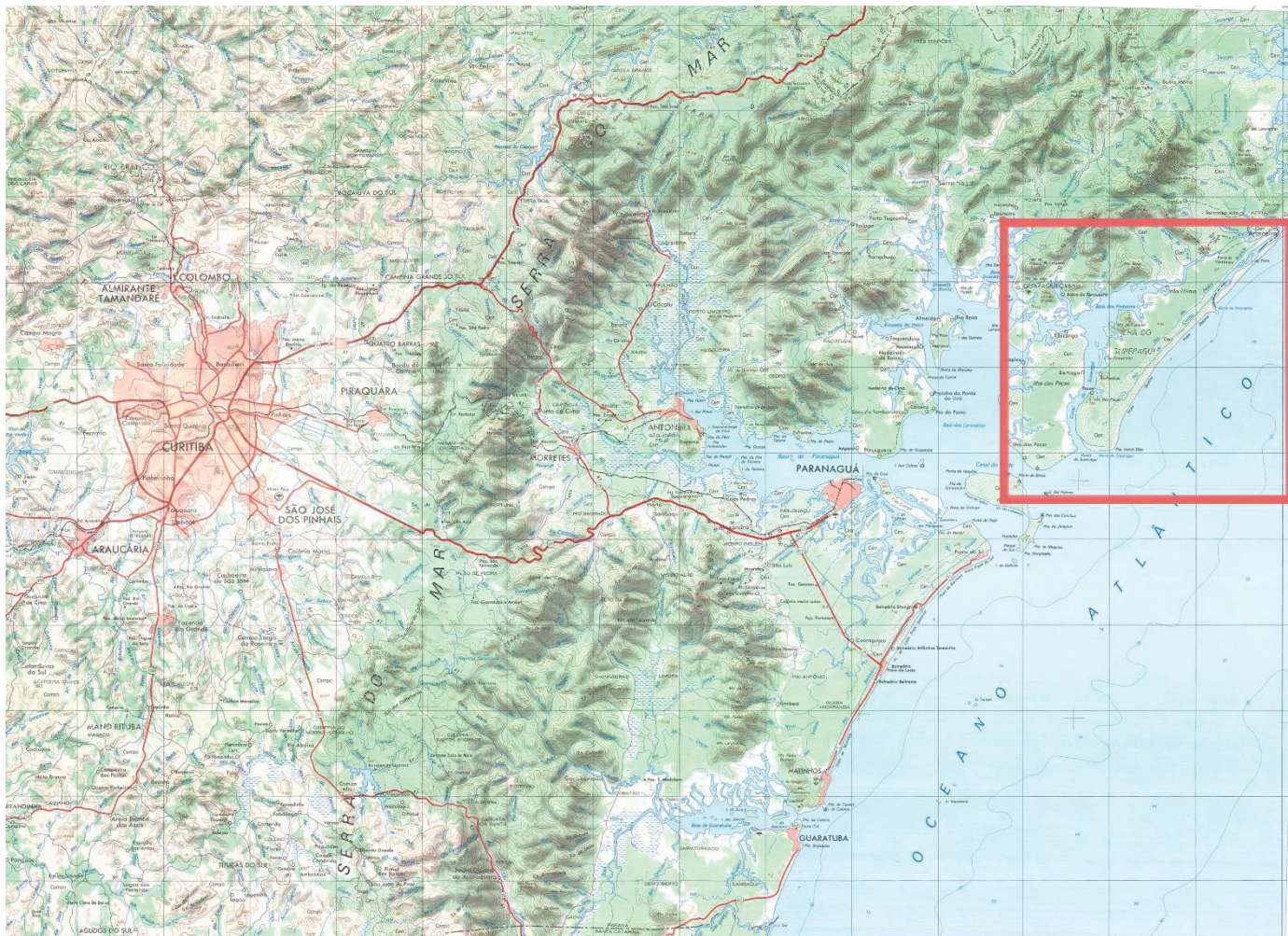
O primeiro capítulo, intitulado **Aproximação, definição e transformação do tema**, se propõe a aprofundar a contextualização do campo de pesquisa e pormenorizar a relação entre os sujeitos e percursos que serão abordados no restante do trabalho, evidenciando o processo dialógico de definição do objeto e da metodologia de pesquisa a partir do Protocolo de Consultas para Pesquisas em Territórios de Pescadores Artesanais/Caiçaras de Guaraqueçaba, referindo-se ainda às diferentes incursões realizadas antes e durante a pandemia da COVID-19.

O segundo capítulo, intitulado **Oralidade e Literaturas**, apresenta uma revisão bibliográfica voltada para as relações entre os estudos literários e a tradição

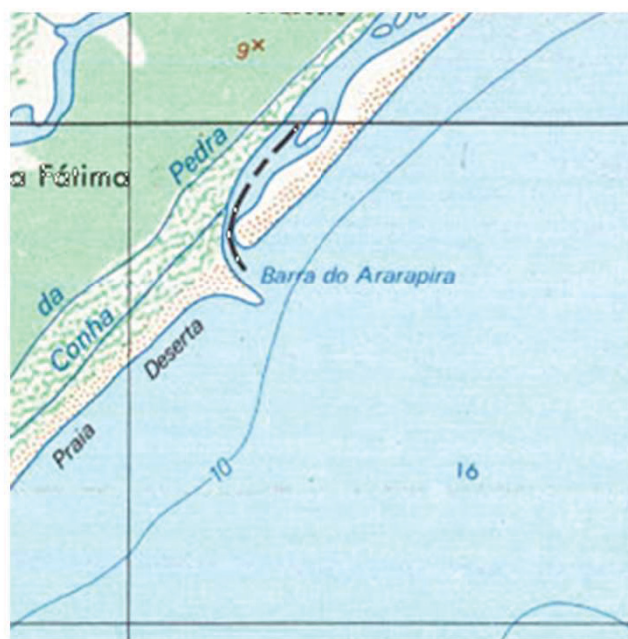
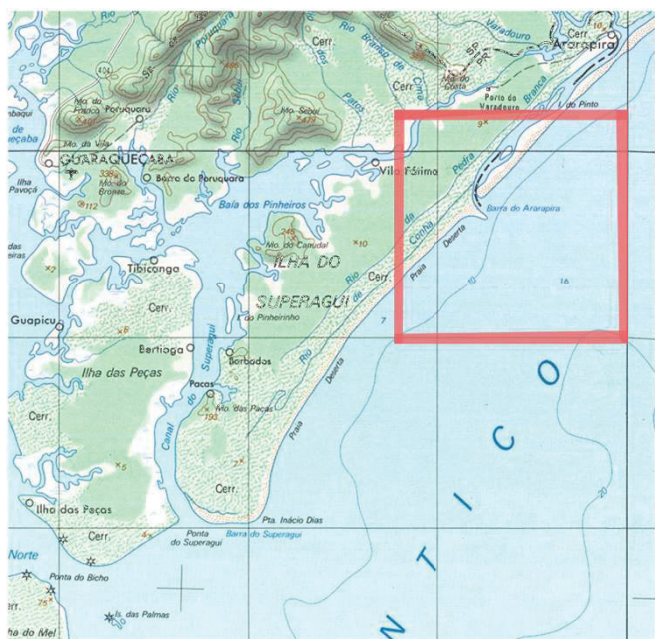
oral, começando pelos versos formulares homéricos, passando por um panorama da formação literária latino-americana durante a colonização e os seus desdobramentos no Brasil da Primeira República, chegando, por fim, nas problemáticas da representação da tradição oral como abordada pela crítica literária contemporânea.

O terceiro capítulo, intitulado ***A tradição oral da Barra do Ararapira***, dedica-se a análise das dinâmicas comunitárias em torno da oralidade, dando ênfase a imanente associação entre identidade, memória e tradição oral que, por meio dos narradores e narrativas, mostra-se fundamental para o processo formativo dos sujeitos, o que está manifesto em elementos importantes para sociabilidade do território, como a romaria do Divino Espírito Santo, as festas dos santos padroeiros e, com maior proeminência no passado, porém, ainda relevante, o fandango.

Por fim, o quarto e último capítulo, intitulado ***Da resistência á transculturação***, conclui o trabalho num exercício de reflexão acerca das transformações nas formas locais de comunicar as vivências, experiências e conhecimentos que constituem a identidade de pescadores e pescadoras artesanais de Barra do Ararapira, destacando as novas relações entre a comunidade e a escola, reconhecida pelos moradores como elemento necessário para o fortalecimento de sua resistência, que hoje se estende à educação, outro território em disputa.



Localização da ilha de Superagui no litoral paranaense.



Localização da comunidade de Barra do Ararapira, no extremo norte da ilha de Superagui, marco divisório entre os estados do Paraná e São Paulo.

Figura 1

2 APROXIMAÇÃO, DEFINIÇÃO E TRANSFORMAÇÃO DO TEMA.

Levando em conta a temática proposta, inabitual para os estudos literários, uma escolha importante, inerente a todos os trabalhos de inspiração antropológica, faz-se necessária. Os tópicos a serem apresentados a seguir buscam encontrar um equilíbrio entre “cansar seu público com uma quantidade enorme de informações exóticas ou tentar desenvolver seu argumento num vácuo empírico” (GEERTZ, 2014, p. 41). Assim, mediante essas notas preambulares, busca-se aprofundar questões importantes suscitadas *en passant* na introdução. Como já se pôde notar, a presente dissertação se apropria de um tom narrativo que está relacionado as formas dialógicas adotadas para sua construção, priorizando a prosa multitemática, que ilumina ângulos e perspectivas diferenciadas ao invés do monólogo especializado e descritivo, voltado para o esgotamento de questões individuais e particulares. Portanto, faz-se necessário compreender que o objetivo não está em inventariar gêneros e temas suscitados pela fabulação oral de certa comunidade, mas, sim, expor certos traços pronunciados de suas performances que permitem reconhecer o caráter singular de suas expressões.

Destarte, no primeiro tópico, mostra-se resumidamente como se deu a aproximação com os sujeitos e definiu-se o campo da pesquisa. Em seguida, no segundo tópico, através de duas etnografias realizadas na Barra do Ararapira nos últimos anos, aprofunda-se a questão dos conflitos e resistências que constituem um aspecto indispensável para compreensão das dinâmicas socioculturais da comunidade, assim como sua relação com o Estado e demais sujeitos estranhos à realidade local. Mais adiante, o terceiro tópico apresenta a problemática dos conflitos em sua dimensão epistêmica, comentando o impacto sofrido pelas formas de transmissão de conhecimento entre os moradores da comunidade, o que é ilustrado pela transposição dos conhecimentos habitualmente transmitidos pela tradição oral para a escrita, movimento que foi estimulado por um contexto de crise e que fundamenta a escolha do contexto de predominância oral como objeto de pesquisa. O último tópico disserta sobre o Protocolo de Consultas para Pesquisas em Territórios de Pescadores Artesanais/Caiçaras de Guaraqueçaba, assim como um panorama das pesquisas que antecederam a sua consolidação e os aspectos metodológicos atrelados a ele.

2.1 NOTAS PREAMBULARES.

Nos anos 40, Antonio Candido passou cerca de três semanas no município interiorano de Bofete no estado de São Paulo. Seu objetivo inicial era coletar dados para uma pesquisa sobre literatura e sociedade, tendo como objeto o cururu, uma manifestação cultural da população caipira que combina música, dança e desafios de repente entre os violeiros¹⁴. Contudo, ao observar as modalidades e variações das manifestações encontradas, o crítico literário se deu conta de que o cururu poderia ser, sem grandes pormenorizações, categorizado em poucos padrões. Levando-os em consideração, evidenciavam-se mudanças recentes nas práticas e na sociabilidade caipira, como, por exemplo, a passagem do cururu esteticamente simples e rústico, da coletividade que obedecia às normas religiosas, para o cururu da secularização individual que excluía a dança e compenetrava-se no desafio pessoal entre os violeiros. Consciente dessa heterogeneidade temporal evidenciada pelo cururu, que extrapolava as formalidades da manifestação popular, operou-se uma mudança em seu projeto, que acabou por materializar-se em *Os parceiros do Rio Bonito*, sua tese de doutoramento, que traz um breve relato desse processo no prefácio de sua publicação:

A pesquisa foi aguçando no pesquisador o senso dos problemas que afligem o caipira nessa fase de transição. Querendo conhecer os aspectos básicos, necessários para compreendê-lo, cheguei aos problemas econômicos e tomei como ponto de apoio o problema elementar da subsistência. E assim foi que, tendo partido da teoria literária do folclore, o trabalho lançou um derivante para o lado da sociologia dos meios de vida (CANDIDO, 2017, p. 11-12).

De maneira semelhante, a presente dissertação surgiu de interesses específicos que, a partir da interação com os sujeitos no campo de pesquisa, foram se expandindo progressivamente. Inicialmente, tomando como objeto relatos escritos, missivas e pinturas realizadas na ilha do Superagui, pensou-se em um projeto sobre narrativa e memória em torno da colonização europeia ocorrida na região durante o século XIX, protagonizada por Carlos Perret Gentil, Jorge Carlos

¹⁴A cultura caiçara partilha diversos elementos de seu universo simbólico com a cultura caipira. Dentre eles, os desafios de versos e repentes entre violeiros, principalmente em ocasiões de celebração religiosa. Semelhantes ao repente performado no cururu, por exemplo, são as porfias do fandango (MUNIZ, 2017), como consta no dicionário *Falas do Mar e do Mato: registros do linguajar caiçara*: “PORFIA / PROFIA / APROFIÁ: (Fandango Caiçara) Disputa de versos entre violeiros ou cantadores”.

Milly e William Michaud, num exercício comparativo entre as perspectivas expressas pelos colonos e a de seus descendentes contemporâneos. Contudo, os estudos preliminares frustraram rapidamente as hipóteses de pesquisa, uma vez que, em Superagui, mesmo os descendentes diretos dos colonizadores europeus ignoram as questões em torno dessa temática.

Felizmente, entre uma história de pescador e outra, os assuntos discutidos no território tradicional tendem a uma deriva que frequentemente fundeia em questões interessantes. Dessa forma, durante a construção do projeto de pesquisa, nas intermitências das conversas sobre a sede da antiga fazenda cafeeira e das espécies exoticamente descritas nos diários dos defuntos, surgiram outros tópicos, como o fim da roça caiçara e as apreensões dos apetrechos de caça e pesca. Assim, após remanejar os assuntos para questões de importância e circularidade ao nível comunitário, prosseguiu-se a prosa.

Portanto, descortinaram-se novas possibilidades de, ao menos em parte, efetuar o projeto original, visto que, como presumido, as memórias e narrativas desempenham uma importante função, no entanto, tematizavam questões que eram desconhecidas até aquele momento, pois não estavam relacionadas a dita “História oficial” do território que, evidentemente, destoa das histórias dos moradores que só são acessíveis através da interação direta da oralidade. Desta forma, nas conversas informais a respeito das singularidades locais, a criminalização das práticas centenárias de subsistência — práticas essas muito mais antigas que os cafezais suíços, diga-se de passagem — foi frequentemente suscitada como um fator crítico de transformações recentes no território, oprimindo os modos tradicionais de vida. Essa menção constante às proibições por parte dos moradores de Superagui se justifica por uma percepção tão óbvia quanto necessária: para os pescadores e pescadoras artesanais as atividades relacionadas à subsistência estão intimamente ligadas às formas de sociabilidade que caracterizam sua identidade coletiva.

Logo, com a repressão de práticas tradicionais como a roça e o cerco fixo, por exemplo, não acontecem os mutirões que costumavam estimular os laços de reciprocidade e cooperação comunitários, nem os habituais bailes de fandango que corporificavam essas relações¹⁵. Com efeito, em consequência das proibições,

¹⁵Contudo, faz-se importante notar que as práticas tradicionais não desaparecem. Não se busca aqui reforçar a falácia da aculturação, propondo que as restrições das práticas encerram, por si só, um modo de vida que deixa de existir. Como já mencionado na introdução, os pescadores e

mesmo os petrechos de pesca e os instrumentos musicais utilizados no fandango não poderiam ser confeccionados, uma vez que se utilizam de elementos da flora e fauna locais, decretados intangíveis pelas instituições de controle ambiental. Considerando a profusão de relatos nesse seguimento, a exemplo da investigação de Antonio Candido sobre os aspectos socioculturais em torno do cururu, cogitou-se uma investigação das formas e transformações do fandango caiçara a partir dos relatos dos moradores da Barra do Superagui. Todavia, após levantamentos bibliográficos preliminares, verificou-se a existência de diversas contribuições recentes em torno dessa proposta (BERTOLO, 2015; MUNIZ, 2017; MARTINS, 2018).

Mediante essa percepção, optou-se por uma temática análoga ao projeto original de narrativa e memória, entretanto, substituindo as anotações, missivas e quadros europeus pelas próprias narrativas dos pescadores e pescadoras artesanais em relação as suas práticas e vivências. Logo nas primeiras anotações de campo, verificou-se que, quando acionadas, essas narrativas frequentemente eram pontuadas pela oposição entre o tempo chamado “de primeiro” ou “em primeiro” e a contemporaneidade, indicando uma cisão temporal que se delimitava nitidamente a partir da instituição das Áreas de Proteção Ambiental nos anos 80. Como descreve o historiador José Carlos Muniz: “Você teve a ruptura da cultura e da tradição, né? Então, a minha geração, por exemplo, já não aprendeu mais a plantar mandioca, mas a geração do meu pai foi proibida de fazer isso. A geração do meu vô fazia”.

Assim sendo, iniciou-se um estudo mais detido na relação dos sujeitos com as narrativas, deixando definitivamente o projeto original de se trabalhar com diários e missivas em prol dos gêneros orais, uma vez que nas comunidades de pescadores e pescadoras artesanais é facilmente notável que a importância da oralidade se dá, também, pela quase inexistência de relatos escritos que registrem as mobilizações e a história do e a partir do local, porquanto o acervo de conhecimentos do território, sejam das práticas ou dos costumes, subsiste predominantemente na memória coletiva que se articula através das prosas e narrativas compartilhadas.

pescadoras artesanais, diante da adversidade, encontram formas de resistência e mobilização, convertendo as antigas práticas em novas formas de organização e reciprocidade. Nesse sentido, o processo a ser evidenciado é o da transculturação (ORTIZ, 1991; RAMA, 1985), como será discutido de forma pormenorizada nos próximos capítulos.

Por si só, esse contexto mnemônico é assaz admirável, porém, como indicado na introdução, o bioma estuarino-lagunar onde se encontram essas comunidades adiciona mais um fator: o ininterrupto movimento e transformação da paisagem. Neste sentido, há mais de uma década, em uma visita esporádica à ilha, o senhor Antônio Ramos (*in memoriam*), pescador artesanal da Barra do Superagui, já havia me mostrado como se operam as drásticas intervenções da maré: apontando para o mar, indicando onde ficava o seu campo de futebol preferido durante a infância. Isto posto, reconhece-se que nas ilhas guaraqueçabanas, além da ausência do relato escrito, nem mesmo a paisagem — elemento fundamental onde se emolduram concomitantemente a memória e o território no contínuo exercício de construção das identidades — oferece uma referência estável para os sujeitos. Essa percepção torna-se ainda mais impactante quando consideramos as atribuições elementares dos espaços materiais para a imensa maioria das sociedades humanas, como expõe o antropólogo Paul Connerton:

Conservamos as nossas recordações através da referência ao meio material que nos cerca. É para os nossos espaços sociais — aqueles que ocupamos, aqueles que frequentemente retraçamos com os nossos passos, a que temos sempre acesso e que, a todo o momento, somos capazes de reconstruir mentalmente — que devemos voltar a atenção, se queremos que as nossas recordações ressurgam. As nossas memórias estão localizadas no interior dos espaços materiais e mentais do grupo (CONNERTON, 1989, p. 41-42).

Logo, no contexto de predominância oral das comunidades de pescadores e pescadoras artesanais, pensar as transformações das formas de narrar em decorrência das cisões nas práticas e nos costumes causadas pelas políticas ambientais exige, igualmente, a compreensão das relações particulares entre a oralidade, o território e a identidade caiçara, sobretudo considerando a ausência da escrita e a radical variabilidade dos espaços materiais que deveriam ancorar as memórias coletivas, porém, se desfazem continuamente.

Nesse sentido, considerando o desbarrancamento parcial do território, a troca de experiências através da prosa cotidiana torna-se imprescindível, pois “assume a função coesiva e estabilizante sem a qual o grupo social não poderia sobreviver. (...) função de que a escritura, por seu excesso de fixidez, mal dá conta” (ZUMTHOR, 1993, p. 139). Assim, as narrativas orais, como veículo da memória coletiva, quando evocadas pelos narradores locais, possibilitam o compartilhamento

de experiências intergeracionais, garantindo o acesso comunitário ao conhecimento tradicional, mesmo em um mundo cambiante, constantemente renovado. Em outras palavras, proferidas por um menino de 14 anos citado em uma etnografia sobre os conhecimentos marinhos na ilha de Superagui: “Aprendemos com todo mundo daqui, todo mundo fala sobre isso, todo mundo te ensina” (RAINHO, 2015, p.88).

De fato, na vastidão territorial brasileira, entre charcos, pantanais e igapós, a centralidade da narração oral em uma localidade afeita à mudança e à mobilidade constante não é exclusividade das comunidades no interior do complexo estuarino-lagunar de Guaraqueçaba. Em outros territórios, de forma semelhante, a escrita fica à margem enquanto a oralidade representa o eixo central de perpetuação e desenvolvimento da cultura. Um exemplo disso pode ser encontrado na várzea do Médio Solimões, onde a antropóloga Edna Alencar, reconhecendo um contexto análogo de predominância oral, propôs o conceito de paisagens da memória para descrever a relação narrativa dos habitantes com o território cambiante:

Nas narrativas percebemos a dificuldade encontrada pelos moradores para ancorar suas memórias em toponímias estáveis, diante de uma paisagem em constante transformação. Assim, precisar a localização dos eventos passados é tarefa simbólica de alta complexidade, posto que a paisagem do presente muitas vezes já não corresponde à paisagem do passado. E se as pessoas não encontram na paisagem do presente uma moldura para os eventos narrados perde-se os elementos de reforço da memória do grupo. Portanto, as narrativas tornaram-se as principais fontes de informações para se conhecer o modo como as pessoas percebem e se situam no ambiente, e as estratégias utilizadas para lidar com as contínuas transformações da paisagem e situar o ouvinte numa paisagem que não mais existe, sendo agora uma paisagem da memória (ALENCAR, 2007, p. 97).

A partir do reconhecimento dos recursos narrativos vinculados a perpetuação da memória coletiva em um território em constante transformação, a investigação se estabeleceu em uma comunidade que apresenta exemplos radicais de conflito com as políticas de preservação ambiental e mudanças territoriais. Ao norte da Barra do Superagui, na outra ponta dos 29 quilômetros da Praia Deserta, a comunidade de Barra do Arapira foi pioneira na luta contra a grilagem das terras tradicionais que culminou na instituição das Áreas de Proteção Ambiental nos anos 80, sendo prontamente afetada pelas políticas restritivas logo em seguida. Além disso, em 2018, como suprarreferido, os moradores dessa comunidade foram testemunhas da quebra de uma nova barra, evento geracional com potencialidade

de modificar drasticamente as práticas e relações no território, ainda mais considerando o contexto atual das políticas territoriais.

2.2 O CONTEXTO CONFLITUOSO.

Para melhor compreender certos aspectos socioculturais acerca da comunidade de Barra do Ararapira, faz-se interessante recorrer às duas dissertações que foram elaboradas na comunidade nos últimos anos. São etnografias que propõem reflexões acerca da territorialidade e os modos de vida, proporcionando o acesso a alguns relatos importantes sobre o período de transformações ocasionado pela criação do Parque Nacional do Superagui, no ano de 1989, que eventualmente motivou a organização dos movimentos sociais nas comunidades existentes no interior e no entorno dessa unidade de conservação.

A primeira etnografia, intitulada *Mato que vira mar, mar que vira mato: o território em movimento na vila de pescadores da Barra de Ararapira*, publicada pela antropóloga Juliane Bazzo em 2010, explorou as mudanças características da paisagem, demonstrando como a mobilidade dos barreanos é influenciada tanto pelos imprevisíveis desbarrancamentos como pelas dinâmicas de parentesco. Em 2015, a oceanógrafa Ana Paula Rainho investigou os conhecimentos tradicionais e suas formas de transmissão, demonstrando como as observações constantes do céu, da terra e do mar, por meio de complexas relações sensoriais, empíricas e tridimensionais constituem uma experiência coletiva que representa a territorialidade barreana, altamente adaptativa à imprevisibilidade da barra.

Essas contribuições são fontes importantes para compreensão do panorama atual, uma vez que os seis anos que separam as duas etnografias são suficientes para demonstrar a mudança promovida pela mobilização dos pescadores e pescadoras artesanais em torno de um movimento social organizado. A título de exemplo, em decorrência das políticas da área de proteção ambiental, na primeira etnografia o recurso do gravador não pode ser utilizado em campo, pois predominava na comunidade um “temor dos moradores quanto a falar sobre seu modo de vida a partir da situação de ilegalidade dele perante o parque nacional” (BAZZO, 2010, p. 31). Por sua vez, na segunda etnografia, é perceptível uma tomada de consciência do grupo, que não só permite o registro, como também reivindica que ele seja feito levando em conta a perspectiva localista: “considerados

como mão-de-obra barata ou como mero objeto científico para o deleite dos pesquisadores(as). Os moradores querem ser sujeitos de suas próprias histórias” (RAINHO, 2015, p. 11).

Além disso, essas etnografias também divulgam uma série de transcrições que, sob pontos de vista diversificados, ilustram os conflitos socioambientais ocorridos no território, assinalando uma série de mudanças no espaço, nas práticas e nos discursos. Deste modo, evidenciam-se relações antagônicas entre a população local e os diferentes sujeitos externos que, sob variados pretextos e contextos, cometeram violências contra a comunidade, que vê de maneira uniforme os grileiros e os agentes ambientais:

Não sou de acordo com fazer um grande desmatamento. Fizeram grande desmatamento e todo esse povo se uniu com foice e martelo para se defender. Iam nossos filhos e maridos no mato, não sabíamos se iam voltar vivo, tinha muito grileiro. (...) Não tivemos ajuda de ninguém, nem do IBAMA, para tirar esse povo daqui. Agora vem com essa de Parque para judiar o povo. Não é que desrespeitamos as leis deles, mas quando precisamos da ajuda deles eles não ajudaram. Vieram só depois que a terra estava defendida, quando o Parque veio sem avisar o povo. Soubemos só depois de muitos anos. Valmira, entrevista em 24/06/2014 (RAINHO, 2015, p. 24).

Essa fala em específico revela a sucessão de investidas que ocorreram nos últimos 50 anos. Primeiramente, nos anos 70, a especulação imobiliária, mineral e agropecuária chegou à região e, para apropriar-se do território, utilizou-se de diversas estratégias violentas, como a intimidação dos moradores por grileiros e jagunços (MUNIZ, 2008). Considerando esse período, a tática mais memorável para os moradores de Barra do Ararapira é, indubitavelmente, a mais inusitada, adotada pela Companhia Agropastoril do Litoral do Paraná (CAPELA), que forjou documentos de compra do território e, para expulsar os moradores, realizou a soltura de numerosos rebanhos de búfalos na região. Pelo seu aspecto fantástico, as narrativas sobre esses encontros são numerosos entre os mais antigos moradores da ilha do Superagui e das Peças. Dentre esses, existem alguns relatos mais populares e até modas de fandango, como o dondom (moda valsada) intitulado “Boi Bandido”, composta pelo pescador artesanal José Squenine (*in memoriam*):

Numa curva do caminho avistei o inimigo
Peguei na minha espingarda o tiro já tinha saído
No outro lado do rio o monstro estava caído

Vou falar pra todo mundo já matei o boi bandido

Frequentemente, esses animais atacavam as pessoas e destruíam as suas casas e roças, fazendo com que os moradores se organizassem para contê-los¹⁶. De acordo com Rubens Jorge Muniz, que era a liderança comunitária nessa época, a Barra do Ararapira foi a primeira comunidade a se insurgir, organizando uma resistência que, ao ser bem sucedida, pôs um fim nas pretensões dos grileiros. Contudo, o rebanho de bubalinos e os grileiros causaram severos estragos no território, o que não passou despercebido pelos movimentos ambientalistas que, nos anos que se seguiram a promulgação da constituição de 1988, possuíam uma notória legitimidade a partir das esferas de poder. Deste modo, no pretense vácuo da apropriação reivindicada pelos grileiros, foram criadas as áreas de proteção ambiental hoje existentes. No caso específico de Barra do Ararapira, o Parque Nacional do Superagui — uma Unidade de Conservação de Proteção Integral¹⁷ — foi instituída sem qualquer consulta às populações que ali residiam:

Esse parque é apenas de fachada. Num parque, não pode ter casa, não pode ter facão, não pode ter ser humano. Num lugar como esse, cheio de gente, não era de se criar um parque, mas sim uma área de proteção. Simplesmente ignoraram a presença das pessoas daqui (BAZZO, 2010, p. 211).

Eles fazem pressão para o pessoal daqui sair, mesmo que não expulse. Não deixa o pessoal plantar, não deixa pescar, vamos fazer o quê? Morrer de fome? Muita gente acaba saindo daqui por causa disso e eles disseram que saíram voluntário. Mas sai porque não dá para viver assim, passando fome (RAINHO, 2015, p. 127).

Poucos anos após a instituição do Parque Nacional, três comunidades indígenas localizadas dentro dos limites da área de proteção foram sumariamente

¹⁶Esse episódio está muito bem documentado pelo historiador José Carlos Muniz (2008), que também nos oferece alguns relatos por ele registrados: “lá em Ararapira ficou perdido, mas era cheio de búfalo, a turma queria matar e teve gente que matou e até comeram, mas tinha muito, eles invadiam tudo por lá” (MUNIZ, 2008, p. 43).

¹⁷Esta é a modalidade mais restritiva dentre as unidades de conservação que integram o Sistema Nacional de Unidades Conservação (SNUC), não permitindo a habitação humana em seus limites, acatando, porém, a pesquisa científica e o turismo ecológico: “Nesse grupo é permitido apenas o uso indireto dos recursos naturais; ou seja, aquele que não envolve consumo, coleta ou dano aos recursos naturais. Exemplos de atividades de uso indireto dos recursos naturais são: recreação em contato com a natureza, turismo ecológico, pesquisa científica, educação e interpretação ambiental, entre outras.” Site do Ministério do Meio Ambiente. Disponível em: <<https://www.mma.gov.br/areas-protegidas/unidades-de-conservacao/o-que-sao.html>>. Acesso em: 10, de julho de 2020.

expulsas, o que foi feito através da criminalização dos seus modos de vida¹⁸ e de constantes violências por parte da administração do Parque Nacional. Inclusive, uma dessas comunidades, a tekoa jejty, localizada na Barra do Ararapira, teve sua *opy* (casa de rezas) incendiada após intimidações da polícia ambiental e do IBAMA (LADEIRA, 1996), o que foi acompanhado pelas comunidades locais de pescadores e pescadoras artesanais:

Os índios aqui foram expulsos pelo Parque, pela própria Guadalupe (Vivekananda). Ela disse pra eles que se eles não saíssem daqui ela ia vir com avião e soltar uma bomba bem aqui, bem em cima deles. Aqui todo mundo gostava dos índios, eles davam a caça deles e a gente dava peixe pra eles. Vinham sempre aqui. Eles falam português, a gente sempre conversava. Plantavam muita melancia e mandioca. Guadalupe disse que teve que tirar eles porque eles desmatavam muito. João Pires, entrevista dia 18/04/2014 (RAINHO, 2015, p. 27).

Por sua vez, de forma análoga às populações indígenas, as comunidades caiçaras também sofreram essas violências por parte dos agentes do Estado que, no caso do Parque Nacional de Superagui, estavam se apropriando de interpretações parciais das normas responsáveis pela mediação entre os gestores e os habitantes das áreas de proteção ambiental. De acordo com o artigo nº 11 da Lei nº 9.985, de 18 de julho de 2000, que institui o Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza, as áreas compreendidas pelos limites dos parques nacionais se tornam domínio público, prevendo a desapropriação de áreas particulares existentes¹⁹. Entretanto, a mesma lei assegura direitos específicos às

¹⁸Outras etnografias dão conta de documentar esse processo na perspectiva indígena, como a contribuição de Paulo Roberto Homem de Góes (2018), que entrevista a liderança do Morro das Pacas, também na Ilha de Superagui: “Saímos foi em 1993, por aí. O Ibama não deixava nem cortar madeira nem roçar, nem fazer nada. Foi por isso que os outros saíram. O Gregório, o Marcílio, saíram e depois que ficamos no lugar dele lá. No Morro das Pacas fui o último né. Daí veio Ibama. Sou contra o governo né. Nós não interessamos em ser rico. De vender madeira ou qualquer coisa, somos obrigados a morar no mato, só isso fazemos, caçar um bichinho. Nós Guarani somos mais calmos que os outros índios, outros índios vão no mato tirar madeira e ouro e vender. Nós somos mais pobres né. Falei para o Ibama isso. Mas falaram que eu não podia mais morar ali tem que sair daqui, daí fomos pra Guaraqueçaba (Kuaray Guata Porã) (...) Porque acontece isso será? Tem que respeita natureza, como nós vivemos na terra. nós não temos trator, motosserra, nós temos mais direito e não vendemos nada! Não interessamos em vender a madeira ou a terra. Porque será isso? O dono da terra onde tá? Os donos da terra fizeram para nós vivermos tranquilo. Quem que construiu a terra? Nem nós, nem o branco” (GÓES, 2018, p. 411).

¹⁹“Art. 11. O Parque Nacional tem como objetivo básico a preservação de ecossistemas naturais de grande relevância ecológica e beleza cênica, possibilitando a realização de pesquisas científicas e o desenvolvimento de atividades de educação e interpretação ambiental, de recreação em contato com a natureza e de turismo ecológico.

§ 1o O Parque Nacional é de posse e domínio públicos, sendo que as áreas particulares incluídas em seus limites serão desapropriadas, de acordo com o que dispõe a lei.”

comunidades tradicionais (e indígenas), garantindo o direito ao uso dos recursos necessários à subsistência ou à indenização referente às restrições impostas dentro de suas demarcações²⁰.

Por si só, esses mecanismos de salvaguarda das populações vulneráveis às políticas ambientais mais restritivas bastariam para garantir os seus direitos de existência dessas populações, contudo, a interpretação e aplicação destas normas dependia de sujeitos que observavam as comunidades caiçaras enquanto ameaças antrópicas ou culturas descaracterizadas. Sem a mediação entre os objetivos do Parque Nacional e os projetos de vida dos residentes, os conflitos se intensificaram progressivamente:

O Parque mudou para pior porque agora não pode fazer nada. Não se pode mais pegar camarão nem manjuba. Implicam com qualquer rede aqui no mar de dentro e no mar de fora. Mas criam essas leis e ninguém conta nada pra gente (RAINHO, 2015, p. 34).

Proibir o povo de desfrutar da terra é uma forma cruel de tratar as pessoas, é uma expulsão com chicote [...] O nativo acaba clandestino, roubando o que é dele próprio (BAZZO, 2010, p. 212)

Considerando esse panorama, reconhece-se que as experiências dos pescadores e pescadoras artesanais, por muito tempo relegadas e até criminalizadas, tornam-se, a cada dia, mais valorizadas pelo grupo enquanto contra-narrativas de resistência que afirmam seus conhecimentos frente a perspectivas que buscam desqualificá-las. Exemplo disso são as diversas narrativas que reinterpretam os papéis estabelecidos de forma assimétrica pelos agentes externos, como as histórias que circulam na Barra do Arapira sobre o pescador artesanal que ganhou um engradado de cerveja ao apostar com um professor de oceanografia o mês de abertura da nova barra; sobre os coreógrafos de Curitiba que foram à Guaraqueçaba ensinar movimentos de fandango aos caiçaras e acabaram virando piada; sobre os

²⁰ “Art. 4º O SNUC tem os seguintes objetivos:

XIII - proteger os recursos naturais necessários à subsistência de populações tradicionais, respeitando e valorizando seu conhecimento e sua cultura e promovendo-as social e economicamente.

Art. 5º O SNUC será regido por diretrizes que:

X - garantam às populações tradicionais cuja subsistência dependa da utilização de recursos naturais existentes no interior das unidades de conservação meios de subsistência alternativos ou a justa indenização pelos recursos perdidos;

Art. 42. As populações tradicionais residentes em unidades de conservação nas quais sua permanência não seja permitida serão indenizadas ou compensadas pelas benfeitorias existentes e devidamente realocadas pelo Poder Público, em local e condições acordados entre as partes”.

biólogos que, em sua ânsia de contabilizar os papagaios-de-cara-roxa, acabam causando o abandono dos ninhos. Assim, diante de uma relação histórica de violência, verifica-se na comunidade um movimento de insurgência:

O que um cara sentado no escritório sabe? Eles só veem foto de satélite. A gente sabe prever o tempo, a gente sabe quando a água está boa para peixe. Eles não tem o conhecimento que a gente tem. A gente sabe por experiência. A força verde considera a gente bandido. Não temos voz, não temos autoridade nem para pegarmos nossas redes de volta (RAINHO, 2015, p. 156).

Os gestores falaram que os postes iam estragar a beleza do Parque. Eu levantei e disse: mas e as toneladas de lixo que vem do mar e se acumulam na praia deserta, isso não estraga a imagem do Parque? (RAINHO, 2015, p. 118).

Portanto, considerando essas contribuições, distingue-se um movimento que se inicia em circunstâncias opressivas e de coerção (BAZZO, 2010) e se desenvolve para tomada de consciência coletiva dos direitos do grupo (RAINHO, 2015). Hoje, a busca comunitária por legitimidade é amplamente divulgada, seja através da luta pela retomada de práticas tradicionais criminalizadas ou pelo reconhecimento dos seus discursos como legítimos perante o Estado.

2.3 ORALIDADE E ESCRITA.

Malgrado os aspectos positivos da tomada de consciência política pelos coletivos de pescadores e pescadoras artesanais que habitam dentro ou no entorno das áreas de proteção ambiental e a sua mobilização em torno do movimento social, as décadas de relações hostis e seus impactos nas práticas tradicionais produziram uma atmosfera de pessimismo²¹ diante do dever comunitário. Não é incomum ouvir os moradores verbalizando suas preocupações perante um futuro incerto, sob o qual eles têm pouca agência. Mais recentemente, após a quebra da nova barra, esse

²¹Em uma perspectiva mais panorâmica, a questão do pessimismo imanente às práticas tradicionais caiçaras na contemporaneidade é discutida na dissertação intitulada *Narrativas do espólio: uma etnografia sobre o fandango e a perda cultural caiçara*. Neste trabalho, que tem como um dos temas o impacto das políticas restritivas das áreas de proteção ambiental nos modos de vida dos pescadores artesanais do município paulista de Cananéia, aponta-se como principal causa do fatalismo a cisão não só das práticas reconhecidamente proibidas, mas também todo o universo simbólico em suas adjacências: “Ao questionar o sr. João Firmino, à época 73 anos, construtor e tocador de rabeca também muito conhecido na região de Cananéia, sobre o que o fandango significava para ele, sem muitos rodeios ele me indicou que o ‘fandango de hoje não era mais o mesmo. Isso mudou muito com o fim das roças, com o fim dos mutirão, sem mutirão, o fandango não era mais a mesma coisa. Vai se acabar” (BERTOLO, 2015, p. 23).

pessimismo assumiu um tom mais grave e dramático, como evidenciado em um artigo que registrou várias vozes prenunciando que a “abertura da nova barra é o início do fim” (COELHO, 2018, p. 2).

À vista disso, nas primeiras incursões em campo notou-se, especificamente no contexto de predominância oral da comunidade de Barra do Ararapira, esse fatalismo emoldurou-se de forma curiosa no que se refere às transformações das formas de perpetuação da identidade local. Como suprarreferido, tradicionalmente, os conhecimentos do e sobre o território subsistem na memória coletiva, ou seja, as experiências comuns que constituem a identidade dos pescadores e pescadoras artesanais são resguardadas por um acervo mnemônico comunitário que é compartilhado, de diversas formas, através da oralidade. Portanto, na Barra do Ararapira, para aprender a encontrar, desentocar e cozinhar um guaiamum, não se pode recorrer a um guia ilustrado sobre essa atividade, da mesma maneira que não existe um manual escrito sobre como elaborar, cantar, tocar e valsar as tradicionais modas. Para conhecê-las é preciso vivenciá-las, isto é, aprende-se no ato de compartilhar das experiências. Logo, em grande medida, o registro escrito não se faz habitual para a fixação ou transmissão, seja de conhecimentos ou de eventos específicos. Contudo, recentemente, distinguem-se três trabalhos escritos por moradores antigos que, cada um à sua maneira, se propõem a registrar aspectos socioculturais da comunidade:

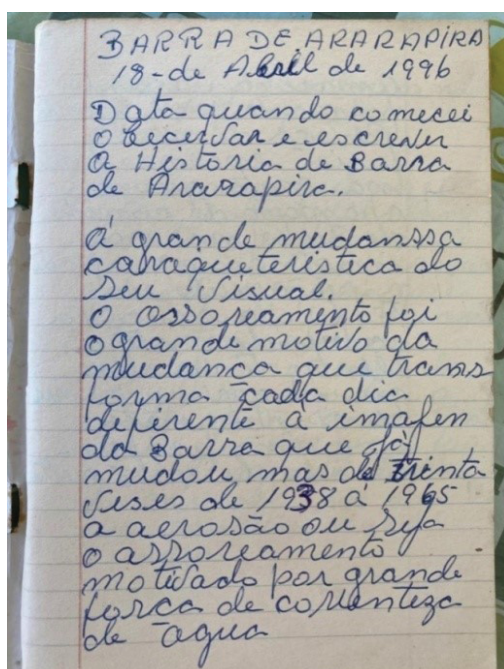


Imagem 4 — História da Barra do Ararapira, manuscrito por Rubens Jorge Muniz (foto do autor).

Em *História da Barra do Ararapira*, Rubens Jorge Muniz narra de forma panorâmica o itinerário histórico da comunidade, registrando as diversas transformações ocorridas no território, que vão desde os antigos mutirões até as querelas entre os pescadores e pescadoras artesanais com os agentes ambientais do Parque Nacional. Em *Tempo e Maré*, o pescador artesanal Santiro Matildo Lopes (*in memoriam*) registra as oscilações meteorológicas, números relativos às pescarias notáveis e datas importantes para a comunidade, como os dias de santo e a data de fundação da igreja local. Em *Modas de Viola do Litoral do Paraná*, José Hipólito Muniz, modista que nasceu na Barra e hoje mora em Guaraqueçaba, faz uma compilação de diversos versos de fandango separados em anús, dãodãos, querumanas e chimarritas²².

Segundo Rubens Jorge Muniz, as transformações ocasionadas pelos conflitos das últimas décadas tiveram um profundo impacto na comunidade, fazendo com que famílias inteiras deixassem o território, o que se confirma no Plano de Manejo do Parque Nacional de Superagui, que indica 150 moradores na Barra do Ararapira em 2012, sendo que, no censo escolar realizado durante a pesquisa de campo em 2020, foram contabilizadas somente 89 pessoas. Assim, para o pescador, a aparição dos primeiros relatos escritos que buscam dar conta de conteúdos que tradicionalmente pertencem à oralidade está diretamente relacionada com o receio do desaparecimento dos conhecimentos através da inviabilização de seus meios e locais de transmissão, como elabora, num tom pessimista, em seu manuscrito, relacionando o êxodo das pessoas com as transformações do território e o completo desaparecimento de qualquer sinal (ou signo) das comunidades pesqueiras:

²²Tradicionalmente, os versos de fandango respeitam uma estrutura básica que permite ao intérprete realizar trocas e improvisações a partir de uma pluralidade de versos que pertencem a um acervo comum referencial, aprendido nas trocas proporcionadas pela oralidade. Assim, não é habitual que os versos sejam fixos em formas canônicas. Na Barra do Ararapira, por exemplo, dentre os quatro fandangueiros locais (João Pires, Onívio Pires, Antônio Muniz e Rubens Jorge Muniz) nenhum possui o costume de escrever os versos que utiliza. Essa relação dos versos do fandango com a oralidade já foi descrita em outros trabalhos mais abrangentes sobre o fandango: “o verso não é que a gente faça, entende? O verso que eu canto, a gente inventa, conforme a natureza que faz talvez aquilo. (...) então é a mesma coisa de eu, qualquer outro de nós, ele pega na viola e vai tocar, conforme ele vai cantando, aquele verso vem vindo na memória dele. Não é que a pessoa seja poeta, aquilo a pessoa já tem de natureza. São coisas que a gente sabe, já tem na cabeça, assim, por exemplo, quando a gente está com a viola tocando, o verso vem” (PIMENTEL; GRAMANI; CORRÊA, 2006, p. 23).

Só que quando não tem jeito, temos que se adaptar ao mundo moderno que tem seu lado bom e seu lado ruim. Portanto, as pessoas mais egoístas, ou seja, mais modernas, acabam saindo do mato, ou seja, deixam o lugar onde nasceram e vão para a cidade, como já aconteceu com algumas vilas que hoje só restam no meio do mato restos de casas, campo de futebol (MUNIZ, 1996, manuscrito).

É preciso, porém, fazer ressalvas no que se refere à escala e ao alcance da transposição dos acervos da memória coletiva para a escrita. Primeiramente, pelo próprio contexto de predominância oral da comunidade — do qual uma das principais características é o analfabetismo funcional de boa parte dos adultos²³ —, reconhece-se que os textos dificilmente circulam internamente, isto é, esses registros não representam um movimento que propõe a transição das formas de veicular as práticas e conhecimentos tradicionais num sentido pleno, posto que a maioria dos pescadores e pescadoras artesanais não pode sequer acessar o material. Esses textos devem ser considerados, antes de tudo, uma manifestação sintomática de uma crise mnemônica.



Imagem 5 — Rubens Jorge Muniz e Hilda Prudência Pires em frente a sua casa por ocasião de uma entrevista sobre a tradição oral da comunidade (foto do autor).

De fato, como propõe Zumthor (2018), a relação entre a tradição oral e a cultura escrita não deve ser pensada como uma oposição nitidamente demarcada. A própria adesão ao termo predominância oral implica a coexistência da escrita, que

²³Essa questão será discutida a fundo no capítulo 4.

também faz parte do cotidiano da comunidade há muitas décadas, contudo, ela foi historicamente relegada à posição de atividade suplementar. Com efeito, a tentativa de transposição acabou por reiterar o que já havia se operado na oralidade: a impossibilidade do diálogo entre as gerações, visto que os conflitos e proibições causaram transformações tão profundas que os projetos de vida haviam se alterado profundamente, algo que, 25 anos após a elaboração do manuscrito da *História da Barra do Ararapira*, ainda é uma questão crítica para Rubens:

A juventude não sabe. Nenhum dos meus netos e filhos leram esse livro aí, nenhum, e não teve uma pessoa daqui que dissesse assim: 'deixe eu dar uma lida nesse livro aí', nem os mais jovens. É difícil conversar com uma pessoa, um menino ou uma menina aí que ... que saiba alguma coisa, sabe? Principalmente histórias [Entrevista no dia 16/01/2021].

Como a maioria dos elementos até aqui apresentados, essas transformações estimuladas pela repressão dos projetos de vida tradicionais não são uma exclusividade dos pescadores e pescadoras da Barra do Ararapira, uma vez que inúmeras comunidades têm passado por um processo semelhante na contemporaneidade, geralmente se aproximando da experiência caiçara por meio da percepção de que a persistência da memória é um ato de resistência que frequentemente se manifesta por meio da tradição oral.

Existem trabalhos que discutem, por exemplo, como as dinâmicas orais de transmissão do conhecimento por meio da valorização da memória coletiva tem se transformado em Ivaporunduva (PAULA JUNIOR, 2018) e João Surá (SOUZA, 2013), comunidades quilombolas localizadas no Vale do Ribeira, relativamente próximas da Barra do Ararapira. Ambos os trabalhos reconhecem o exercício de mobilização das narrativas como resistência, citando o escritor malinês Amadou Hampâté Bâ — que afirma que uma biblioteca inteira é incendiada quando morre um idoso — para reforçar o ofício indispensável da oralidade e a centralidade do narrador experiente em contato com os mais jovens nos territórios tradicionais:

Ao fazer uma caminhada pela mata, encontrar um formigueiro dará ao velho mestre a oportunidade de ministrar conhecimentos diversos, de acordo com a natureza dos ouvintes. Ou falará sobre o próprio animal, sobre as leis que governam sua vida e a "classe dos seres" a que pertence, ou dará uma lição de moral às crianças, mostrando-lhe como a vida em comunidade depende da solidariedade e do esquecimento de si mesmo, ou ainda poderá falar sobre conhecimentos mais elevados, se sentir que seus ouvintes poderão compreendê-lo (HAMPÂTÉ BÂ, 1982, p. 94).

Logo, a preocupação grafada no manuscrito e verbalizada por Rubens Jorge Muniz é, de fato, uma experiência compartilhada por diferentes coletivos que se distinguem pelo uso da predominância oral e, através dela, buscam a legitimação de suas formas de conhecer e representar diante da acelerada desagregação imposta pelos conflitos com agentes externos às comunidades.

Assim, retomando as contribuições de Antonio Candido, que em seu estudo sobre as populações caipiras reconheceu “a estreita ligação das suas representações religiosas com a vida agrícola, a caça, a pesca e a coleta, e de ambas com a literatura oral”²⁴ (CANDIDO, 2017, p. 201), formulando, 50 anos depois, sua concepção de Literatura como expressão da necessidade humana de superação do caos, “que nos deixa mais capazes de ordenar a nossa própria mente e sentimentos; e, em consequência, mais capazes de organizar a visão que temos do mundo” (CANDIDO, 2011, p. 179), buscou-se, no primeiro momento de pesquisa, reconhecer a importância dos narradores nos processos formativos e organizacionais ao nível comunitário, para, em seguida, compreender como as narrativas se articulam na resistência da identidade local às violências epistêmicas e simbólicas perpetradas pelo Estado.

À vista disso, iniciou-se a procura por uma metodologia adequada, assim como pelos sujeitos pertinentes e acessíveis para dialogar com os objetivos iniciais da pesquisa. Foi nesse momento que foram realizados os primeiros contatos com as lideranças do Movimento dos Pescadores e Pescadoras Artesanais do Litoral do Paraná (MOPEAR), que prontamente apresentaram as normas estabelecidas pelas comunidades para realização de pesquisas no território auto demarcado pelo movimento social, o que proporcionou uma série de novos contatos e perspectivas críticas passíveis de serem abordadas.

²⁴Quando se fala em literatura oral é preciso fazer algumas ressalvas, uma vez que o termo se mostra hoje — como há 70 anos por ocasião de doutoramento de Antonio Candido — plurívoco. Em sua acepção mais comum, a literatura oral refere-se aos estudos folclóricos de transcrição dos acervos pertencentes a tradição oral para os livros, iniciativa que teve início no século XIX, sendo que o termo foi cunhado na França por Paul Sébillot por meio de sua obra *Littérature orale de la Haute-Bretagne*, que será discutida mais adiante. Outros autores, como Paul Zumthor, reconhecem um caráter paradoxal na junção dos dois termos, além de limitações históricas atreladas a eles, preferindo não os utilizar para se referir a produção exclusivamente oral. Por fim, nessa citação Antonio Candido não se refere a escrita dos caipiras, mas, sim, as dinâmicas específicas em torno de sua tradição oral.

2.4 DE OBJETOS A SUJEITOS ATRAVÉS DO PROTOCOLO DE CONSULTA.

Para se realizar uma pesquisa nas comunidades onde o Movimento dos Pescadores e Pescadoras Artesanais do Litoral do Paraná (MOPEAR) é atuante, faz-se necessária a submissão prévia do projeto para que ele seja aprovado pelo Protocolo de Consultas para Pesquisas em Territórios de Pescadores Artesanais Caiçaras de Guaraqueçaba, que é respaldado pelas políticas de proteção às populações tradicionais e foi redigido levando em consideração as definições vigentes no artigo nº 216 da Constituição Federal, a Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho e o Decreto Federal nº 6040/2007, os quais garantem o direito à proteção e consulta prévia às populações tradicionais em pesquisas tematizando sua cultura ou realizadas dentro de seus territórios.

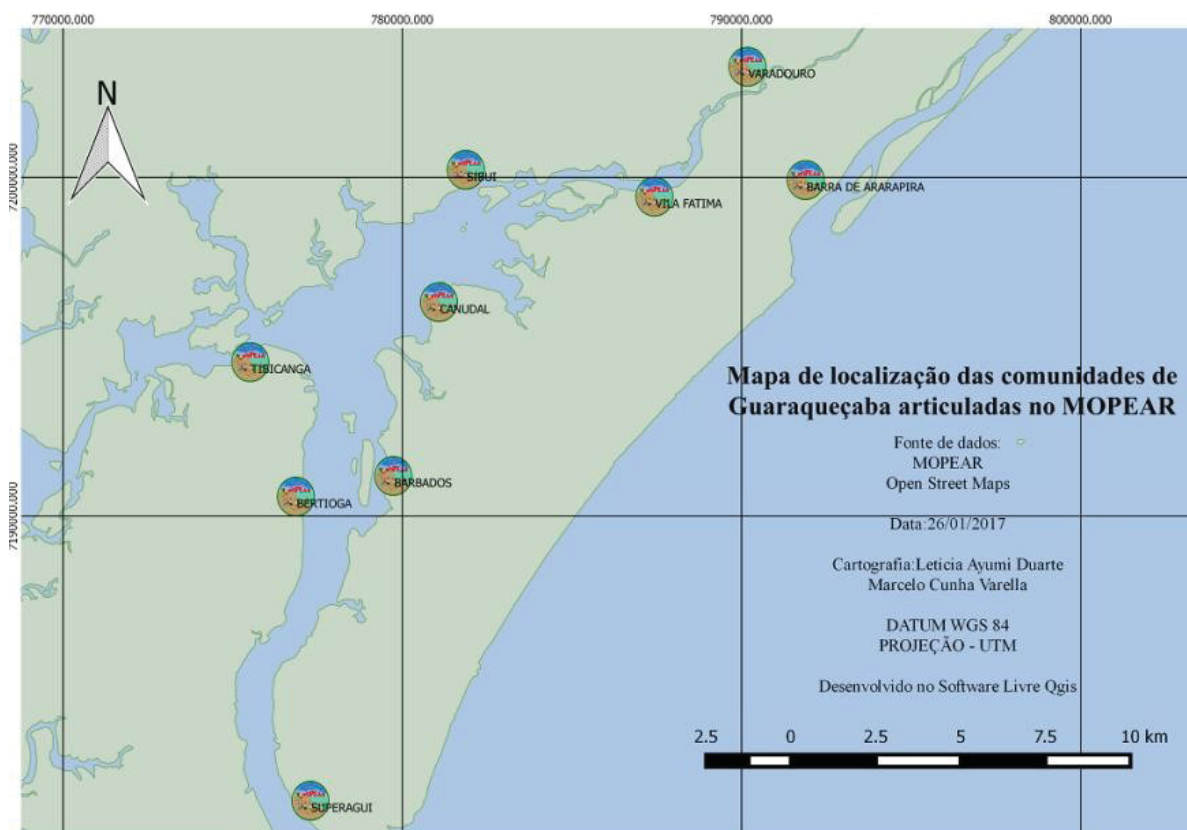


Figura 2 — Mapa de localização das comunidades de Guaraqueçaba articuladas no MOPEAR (DURTE, 2018).

Através desse protocolo, os projetos são apreciados pelas comunidades, que se reservam o direito de aceitar ou não as propostas. Além disso, ocorre uma reunião presencial com as lideranças comunitárias, que tem por finalidade proporcionar uma interação prévia entre os sujeitos e possibilitar um diálogo mais

próximo entre o pesquisador e os pescadores e pescadoras artesanais. Caso o projeto seja aceito, um Termo de Anuência à Pesquisa é expedido com a validade estipulada para o fim dos trabalhos de campo. Ademais, antes da publicação final, é necessário que o pesquisador compartilhe suas discussões e resultados com os pescadores, só então é preenchido o Termo de Autorização para Publicação.



Imagem 6 — Reunião do MOPEAR em Barra do Ararapira (foto do autor).

A elaboração deste protocolo constitui uma vitória importante para o movimento social, uma vez que no contexto específico das comunidades caiçaras de Guaraqueçaba, a partir dos anos 80 — quando as primeiras teses e dissertações tematizaram especificamente este território —, diversas pesquisas se apropriaram do capital intelectual dos povos tradicionais sem qualquer referência aos sujeitos ou coletividades que os elaboraram²⁵. Além disso, muitas dessas pesquisas produziram resultados que impactaram profundamente as práticas e relações socioculturais nas comunidades, integrando o processo de opressão dos pescadores e pescadoras

²⁵Neste sentido, sobretudo na América-Latina, existe uma bibliografia extensa sobre as diversas formas de apropriação dos conhecimentos tradicionais, como o texto *La (bio)colonialidad del poder: cartografías epistémicas en torno a la abundancia y la escasez*: “Apesar de los esfuerzos realizados por actores estatales y no estatales, representantes de la sociedad civil de los países megabiodiversos, para consolidar un sistema de protección sui generis de los conocimientos tradicionales, en la actualidad no son definitivos, ni los mecanismos jurídicos que garantizan la protección para los conocimientos tradicionales, ni la mejora en las condiciones materiales de existencia de las poblaciones locales, a partir de la reglamentación autónoma y suficiente de sus territorios ancestrales. Este tipo de conocimiento y sus territorios figuran en el imaginario imperial como “reservas de biodiversidad, que son ‘patrimonio inmaterial de la humanidad’” (CAJIGAS-ROTUNDO, 2006, p. 65).

artesanais pelo Estado como referência científica legitimadora das políticas de restrição e criminalização dos modos de vida.

Posto que esses estudos advinham principalmente das áreas biológicas e ambientais, seus interesses orbitavam em torno das dinâmicas ecológicas entre a fauna e flora local. Assim, em diversos trabalhos realizados na região, como *Análise da disponibilidade de habitat para o mico-leão-da-cara-preta* (SCHMIDLIN, 2004), as populações tradicionais não são mencionadas, figurando somente de forma obscura no táxon da espécie pesquisada: *Leontopithecus caissara*. Nesse trabalho em específico, existe apenas uma alusão ao uso de “relatos de moradores antigos da região, que indicavam áreas de diferenças ecológicas relevantes para o estudo” (SCHMIDLIN, 2004, p. 28), sendo que, em seguida, recomenda-se a expulsão desses mesmos moradores antigos, uma vez que a “categoria de Parque Nacional não permite que populações humanas se estabeleçam dentro dos seus limites” (SCHMIDLIN, 2004, p. 75).

Em outras pesquisas como *Contribuição à biologia do papagaio-de-cara-roxa* (SCHERER-NETO, 1989), um estudo aprofundado também se realiza no território sem qualquer menção aos pescadores e pescadoras artesanais, que surgem somente como ameaças antrópicas, curiosamente relacionadas à agropecuária²⁶. Por outro lado, o trabalho *Parque Nacional de Superagui: A presença humana* (VIVEKANANDA, 2001), como o título bem evidencia, faz questão de tematizar as populações caiçaras, caracterizando-as como desajustadas ao território estuarino-lagunar por meio da descrição das práticas tradicionais de subsistência como ações degradantes ao ecossistema, promovendo, dessa forma, a concepção hegemônica da descaracterização cultural ou da aculturação, supondo que as comunidades de pescadores artesanais, ao criarem novas técnicas e se apropriarem de novos artefatos, estariam perdendo “a noção de conexão com sua terra de origem” (VIVEKANANDA, 2001, p. 90).

²⁶Os informantes que participaram dessa pesquisa são brevemente citados como pescadores, sem nenhuma descrição aprofundada sobre sua identidade coletiva artesanal ou de outros aspectos que caracterizem minimamente a sua relação com o território. Essa representação generalizada facilita a homogeneização desses sujeitos com outros coletivos considerados como ameaças à fauna local, como é o caso dessa aproximação de fazendeiros com pescadores artesanais: “[...] a destruição de habitat em que vivem, transformando o ecossistema original em áreas para fins agropecuários e pelo corte seletivo de árvores que lhes oferecem cavidades, para fins madeireiros e para a construção de canoas” (SCHERER-NETO, 1989, p. 163).

Curiosamente, essa pesquisa foi produzida pela então chefe do Parque Nacional de Superagui, Guadalupe Vivekananda (conhecida pelos pescadores e pescadoras da região como Guardalupe), que ocupou o cargo por mais de uma década. Sua pesquisa se vale de entrevistas com os sujeitos que moram dentro e no entorno imediato do Parque Nacional, além de fotointerpretações de imagens aéreas para mapear os usos extrativistas das comunidades. Uma metodologia questionável ao se considerar que, naquele ponto, após a criação da unidade de conservação e a consequente criminalização dos modos de vida locais, os pescadores já haviam experienciado um longo período de apreensões, multas e até destruição de casas, o que torna as entrevistas com a chefe da unidade de conservação, no mínimo, intimidadora.

Talvez essa seja a imagem mais representativa das pesquisas antes da intervenção do movimento social por meio da criação do Protocolo de Consulta: metodologias unívocas que privilegiam um sobrevoo afastado e o plano zenital ao invés de buscar soluções adaptativas e dialógicas, conciliando os objetivos conservacionistas com os projetos de vida das populações tradicionais. Nesse sentido, contribuições que distinguem as heterogeneidades da identidade tradicional e o problema socioambiental causado pelo seu não reconhecimento, como *Une paysannerie face à une politique de protection de l'environnement: "Chronique d'une mort annoncée?"* (MIGUEL, 1997), são raríssimas exceções.

Assim, em absoluta maioria quantitativa, verificam-se nessas pesquisas duas formas de representação das comunidades de pescadores artesanais: primeiramente, como ameaças antrópicas relacionadas ao *éthos* ocidental de exploração da natureza; em segundo lugar, como comunidades pré-modernas inseparáveis da natureza que estão sofrendo rápida “descaracterização”. Em nenhum dos casos as comunidades surgem como sujeitos, apenas como objeto de pesquisa, ou melhor, como um objeto periférico em pesquisas tematizando micos, anuros, roedores e dicotiledôneas.

Essa iniquidade temática das contribuições acadêmicas respaldou políticas restritivas que foram aplicadas de forma opressiva sobre as populações caiçaras, que por sua vez não tinham suas perspectivas amparadas por pesquisas que a tematizassem, sofrendo por décadas um regime autoritário que não propiciava um espaço de mediação ou ajuste às legislações ambientais.

De fato, além das proibições de práticas e de expropriações do território, as populações tradicionais foram coibidas internamente através de instituições que deveriam afirmar os seus conhecimentos e promover a sua emancipação. Neste sentido, entidades representantes do pensamento conservacionista hegemônico, que difunde o mito moderno da natureza intocada (DIEGUES, 2008), investiram na produção de materiais didáticos e na formação de professores. Desta forma, em municípios notórios por suas áreas de proteção ambiental, as escolas — mesmo as escolas do campo localizadas em comunidades tradicionais — começaram a reproduzir o discurso preservacionista, reforçando a censura aos modos de vidas tradicionalmente desenvolvidos através de relações extrativistas e de subsistência.

Em um desses materiais, por exemplo, voltado para a preservação do papagaio-de-cara-roxa (*Amazona brasiliensis*), argumenta-se, na sessão de sugestões de atividades, que a espécie vem sofrendo pressão desde o início da colonização, no século XVI, mencionando como causa o tráfico de animais pelos europeus e a domesticação, utilização de penas e alimentação pelos indígenas. Não há qualquer aprofundamento crítico que diferencie a relação mercantilista/capitalista e a relação ritual/subsistência. Novamente, como nos trabalhos supramencionados, as práticas são homogeneizadas e um diagnóstico simples é oferecido: para o bem mútuo das espécies, é preciso manter uma separação entre os seres humanos e a fauna. Porém, o mais alarmante está na atividade seguinte, que propõe aos alunos perguntarem aos moradores mais velhos da comunidade sobre os usos do papagaio-de-cara-roxa para remédios, domesticação, alimentação e para venda. Em seguida, propõe-se um debate ético sobre essas utilizações, visando discutir como elas causaram o colapso da espécie.

Considerando as políticas restritivas supramencionadas, a intervenção nas práticas tradicionais a partir da escola torna-se inquietante, visto que os sujeitos que habitam nas áreas de proteção ambiental possuem práticas e concepções próprias no que se refere à natureza, que estão intimamente ligadas à sua identidade coletiva, diferindo sobremaneira da abordagem distanciada²⁷ de onde operam as lógicas preservacionistas.

²⁷Como expõe o antropólogo Philippe Descola ao comentar a concepção ocidental de meio-ambiente em *Outras Naturezas, Outras Culturas*: “para que se possa falar de natureza, é preciso que o ser humano tome distância do meio ambiente no qual está mergulhado, é preciso que se sinta exterior e superior ao mundo que o cerca” (DESCOLA, 2016, p. 22).

Em verdade, ao visitar as diferentes comunidades do estuário, é comum escutar, principalmente dos mais velhos, que o papagaio-de-cara-roxa, assim como muitas outras espécies, aparecem em menor número hoje por consequência direta da proibição das roças. Para os antigos, é consenso que essas roças eram repartidas entre eles e a fauna local, que compartilhava de suas sementes e raízes, reproduziam-se em maior número e até por isso tornavam-se uma caça eventual para os meses difíceis, parte da dieta de subsistência como detalha brevemente seu Rubens em seu manuscrito:

Depois que foi decretado o Parque Nacional na ilha do Superagui, que o povo parou de plantar roça de mandioca, milho, arroz e cana, os animais sumiram. As roças eram aproveitadas pelos donos a metade, outra metade os animais e pássaros comiam. Agora, não tem roça, mas também não temos animais. Vocês sabiam que a gralha azul é louca por batata doce? O milho que o periquito come e a capororoca que fica verde de papagaios para comer suas sementes e depois replanta com suas fezes. O morcego que replanta o guanandi, a canêma e o jacarandá (MUNIZ, 1996, manuscrito).

Logo, a proposição de uma atividade escolar nas comunidades que, ignorando os conhecimentos tradicionais já engendrados pelos sujeitos no território, busca moralizá-los por um viés preservacionista que é absolutamente extemporâneo e antagonístico àquela realidade, constitui uma violência epistêmica que precisa ser problematizada, como expõe a filósofa indiana Vandana Shiva:

O primeiro plano da violência desencadeada contra os sistemas locais de saber é não considerá-los um saber. A invisibilidade é a primeira razão pela qual os sistemas locais entram em colapso, antes de serem testados e comprovados pelo confronto com o saber dominante do Ocidente. (...) Quando o saber local aparece de fato no campo da visão globalizadora, fazem com que desapareça negando-lhe o status de um saber sistemático e atribuindo-lhe os adjetivos de primitivo e anticientífico. Analogamente, o sistema ocidental é considerado o único “científico” e universal (SHIVA, 2003, p. 22-23).

Talvez por isso esteja registrada nas *Falas do Mar e do Mato: Registros do Linguajar Caiçara* a expressão “**BACHARELO**: Pessoa de qualidades ruim; safada, malvado” (MUNIZ, s/d, p. 27). Em vista disso, o Protocolo de Consulta, criado e gerido a partir das comunidades e do Movimento dos Pescadores e Pescadoras Artesanais do Litoral do Paraná (MOPEAR), é exemplar para a compreensão das mudanças recentes na organização dos coletivos tradicionais e movimentos sociais

em sua busca por direitos de reconhecimento, de participação nos acordos coletivos que permeiam o território e de consulta sobre projetos que afetem suas práticas e modos de vida, como exposto na convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT 169):

Artigo 5º:

- a) deverão ser reconhecidos e protegidos os valores e práticas sociais, culturais religiosos e espirituais próprios dos povos mencionados e dever-se-á levar na devida consideração a natureza dos problemas que lhes sejam apresentados, tanto coletiva como individualmente;
- b) deverá ser respeitada a integridade dos valores, práticas e instituições desses povos; (...)

Artigo 6º

- a) consultar os povos interessados, mediante procedimentos apropriados e, particularmente, através de suas instituições representativas, cada vez que sejam previstas medidas legislativas ou administrativas suscetíveis de afetá-los diretamente;
- b) estabelecer os meios através dos quais os povos interessados possam participar livremente, pelo menos na mesma medida que outros setores da população e em todos os níveis, na adoção de decisões em instituições efetivas ou organismos administrativos e de outra natureza responsáveis pelas políticas e programas que lhes sejam concernentes;
- c) estabelecer os meios para o pleno desenvolvimento das instituições e iniciativas dos povos e, nos casos apropriados, fornecer os recursos necessários para esse fim.

2. As consultas realizadas na aplicação desta Convenção deverão ser efetuadas com boa fé e de maneira apropriada às circunstâncias, com o objetivo de se chegar a um acordo e conseguir o consentimento acerca das medidas propostas.

Isto posto, a metodologia empregada no trabalho de campo desenvolveu-se em torno do Protocolo de Consulta. Através dele, a proposta de pesquisa acerca do contexto tradicional de predominância oral e seus narradores pôde ser primeiramente apresentada para a comunidade da Barra do Ararapira, que buscou compreender as motivações e finalidades do projeto. Habitualmente, como suprarreferido, os trabalhos realizados na região se dividem entre a área ambiental e das ciências sociais, então, uma proposta advinda dos estudos literários, a princípio, causou certa confusão. Apesar disso, após a exposição das hipóteses de pesquisa e os apontamentos da comunidade, o projeto foi aceito e amplamente acolhido pelos moradores.

Em seguida, estabeleceu-se uma relação de troca semelhante à proposta pela Antropologia da Ação, tal como formulada pelo antropólogo Sol Tax (1952)²⁸. Desta forma, uma relação implicada entre pesquisador e pescadores foi construída, observando de forma análoga às prioridades de busca pelo conhecimento acerca da comunidade e às demandas diretas expressas por ela.

Assim, num primeiro momento, organizou-se uma via de mão dupla, onde os pescadores e pescadoras artesanais eram questionados acerca de certos elementos constituintes de sua realidade — sobretudo acerca das peculiaridades da tradição oral—, e o pesquisador era solicitado para ler, interpretar e auxiliar na redação de uma diversidade de documentos que variavam de consultas públicas relacionadas a área de conservação até editais de estímulo e salvaguarda cultural promovidos por entidades internacionais. Logo, os primeiros interlocutores da pesquisa foram as lideranças locais mais envolvidas com o Movimento dos Pescadores e Pescadoras Artesanais do Litoral do Paraná e os sujeitos mais assíduos nas discussões políticas concernentes à comunidade.

Entretanto, essas relações foram bruscamente interrompidas através de duas resoluções, ambas datadas do mês de março de 2020. Os moradores locais, informando-se sobre a potencial gravidade representada pela pandemia do novo coronavírus, juntaram-se às demais comunidades representadas pelo MOPEAR e decidiram pelo completo isolamento do território, impedindo a entrada de turistas, pesquisadores e pessoas de fora das ilhas de maneira geral²⁹. Além disso, o Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio), responsável pelo gerenciamento das áreas federais de proteção ambiental, publicou a Portaria nº 227, que suspendeu a visitação pública em todas as Unidades de Conservação por tempo indeterminado.

²⁸“From the very beginning therefore we have defined action anthropology as an activity in which an anthropologist has two coordinate goals, to neither one of which he will delegate an inferior position. He wants to help a group of people to solve a problem, and he wants to learn something in the process. He refuses ever to think or to say that the people involved are for him a means of advancing his knowledge; and he refuses to think or to say that he is simply applying science to the solution of those people’s problems” (TAX, 1975, p. 515).

²⁹A comunidade levou em consideração, sobretudo, a média etária local — calculada em 42 anos no censo escolar — e a dificuldade do deslocamento para o posto de saúde mais próximo, localizado na sede do município de Guaraqueçaba, a uma distância de 2 horas de voadeira se o tempo e a maré estiverem de acordo. Argumentou-se que, pelas próprias dimensões da comunidade e pelas relações sociais e de trabalho, um único caso poderia afetar facilmente toda a comunidade, o que de fato aconteceu no mês de junho, quando um terço dos moradores testou positivo para COVID-19, sem, felizmente, nenhum caso de internamento.

A partir de então, atentando para o fato de que boa parte dos interlocutores que contribuíam para a pesquisa até esse momento — sem possuir energia elétrica em suas casas ou não dominando a leitura e a escrita — não dispunham de celulares ou outros meios de comunicação a distância, as relações com a comunidade tiveram que ser reconstruídas, assim como a metodologia de trabalho, que passou a ser remota e espaçada cronologicamente, seguindo a disponibilidade dos contatos possíveis. A princípio, o diálogo foi mantido com os poucos moradores que utilizavam geradores a diesel e, desta forma, podiam fazer uso de celulares.

Apesar de metodologicamente laborioso, esse período de mudança das dinâmicas presenciais para as trocas distanciadas propiciou um contato, até então inédito, com os moradores mais novos da comunidade e com novas perspectivas acerca da temática central do trabalho. Não obstante, ocasionalmente, foi possível trocar informações com os moradores mais velhos através da mediação dos mais jovens, que se deslocavam para fazer os questionamentos propostos, tocando áudios encaminhados especificamente para certos pescadores e gravando as respostas quando necessário.

Somente no mês de outubro, após um hiato de sete meses no trabalho de campo, foi possível retornar presencialmente até a Barra do Ararapira. Com a revogação da portaria do ICMBio e a gradativa retomada das atividades de turismo, surgiu uma importante demanda: o Movimento dos Pescadores e Pescadoras Artesanais do Litoral do Paraná e as lideranças locais requisitaram a colaboração na produção de um parecer solicitado pelo Ministério Público do Estado do Paraná referente as escolas locais³⁰.

Assim, após a realização de dois testes negativos para detecção do coronavírus e da observação das medidas recomendadas de higienização e distanciamento, foram produzidos os registros fotográficos da estrutura física da escola e entrevistas com o objetivo de informar a comunidade e responder os questionamentos expedidos pelo Ministério Público do Estado do Paraná. Mesmo acontecendo num momento avançado da investigação, após o exame de

³⁰Trata-se da instauração de um inquérito civil (Procedimento nº 0006.20.000126-8), protocolado na 2ª Promotoria de Justiça da Comarca de Antonina (PR). Seu objetivo é apurar irregularidades na prestação de serviços educacionais nas escolas de Barra do Ararapira (uma municipal e outra estadual que funcionam no mesmo prédio). Esse procedimento foi aberto no ano de 2018, após intensa mobilização local e com o auxílio da antropóloga Karina da Silva Coelho.

qualificação, a elaboração desse parecer foi imprescindível para os desdobramentos da investigação.

Como já referido anteriormente, já haviam sido firmados os laços de pesquisa com as lideranças do MOPEAR, com os sujeitos mobilizados em torno da luta pelos direitos da comunidade e com os moradores mais jovens que dispunham de meios de comunicação à distância. Outros moradores da comunidade, porém, pela idade avançada ou pela resignação diante de tantas décadas de demandas não atendidas, ou seja, pelo pessimismo já referenciado, ainda não haviam participado das discussões propostas pela pesquisa. Contudo, para a construção de um parecer completo, foi necessário visitar todos os domicílios da comunidade.



Imagem 7 — Durante uma pancada de chuva, Luiz Arcanjo Martins e Antônio Cavica correm para casa antes de contribuir para elaboração do parecer.

Desta forma, em dias de tribuzana e rebojo que impossibilitam a pesca, realizaram-se visitas aos moradores em suas casas, que receberam um informativo em relação à situação atual da escola e foram convidados a colaborar com o parecer, fosse através de um relato ou tão somente da assinatura do documento coletivo. Além disso, para obter um diagnóstico mais detalhado do panorama de escolarização e das necessidades da comunidade, elaborou-se um censo escolar que oportunizou registros muito importantes para a questão do contexto de predominância oral, visto que as discussões pendiam sempre para a precariedade

da alfabetização e em como ela foi historicamente secundarizada dos projetos de vida dos pescadores e pescadoras artesanais, que empregavam meios próprios para interação e educação comunitária. Por fim, após as oscilações na metodologia de pesquisa, a dissertação pode, em maior ou menor intensidade, contar com a contribuição de quase todos os 89 moradores, independentemente de idade ou gênero.

Assim, as definições que serão discutidas nos próximos capítulos, da tradição oral tal como percebida pelos estudos literários, partem de uma extensa revisão bibliográfica realizada em grande parte durante o período de isolamento. Em seguida, no capítulo de análise específica do campo, a pormenorização da predominância oral visa expandir essas definições a partir das múltiplas contribuições concedidas pelas diferentes gerações de pescadores e pescadoras artesanais.

3 ORALIDADES E LITERATURAS

O presente capítulo propõe-se a uma revisão bibliográfica expositiva, elencando diversos movimentos intelectuais que abordaram a tradição oral como passível ou não de ser objeto de pesquisa dos estudos literários. Considerando a quase unânime assertiva de que os poemas homéricos constituem os textos inaugurais da literatura ocidental, a pesquisa em torno dos versos formulares é a primeira a ser considerada, demonstrando alguns aspectos importantes que minam a oposição entre as formas orais e escritas de expressão literária, observadas como concomitantes, quando não complementares.

Parte-se, em seguida, para um panorama histórico que visa esboçar através de algumas obras ilustrativas o processo de formação literária no contexto latino-americano, dando ênfase para a relação entre colonizadores e colonizados e suas respectivas modalidades de fabulação. Afunilando esse panorama, discutem-se as abordagens da tradição oral no Brasil da Primeira República — onde ela está relacionada à identidade nacional e a cultura popular — período fundamental para compreensão dos desdobramentos contemporâneos da literatura brasileira.

Por fim, empreende-se uma breve análise dos elementos levantados ao longo da revisão bibliográfica, utilizando-se, para isso, de críticas literárias que mais recentemente se voltaram para as problemáticas em torno da opressão epistêmica e simbólica das populações historicamente subalternizadas. Encerra-se o capítulo com uma enumeração comentada de outros trabalhos que foram realizados na área dos estudos literários que possuem uma proposta análoga à apresentada por essa dissertação.

3.1 AFINAL, ORALIDADE É LITERATURA?

Como exposto na introdução, o presente trabalho assume uma ampla concepção de Literatura, que é exercida pelo “analfabeto ou erudito, como caso, história em quadrinhos, noticiário policial, canção popular, moda de viola, samba carnavalesco” (CANDIDO, 2011, p. 177). Já a concepção de oralidade, mesmo que igualmente ampla, necessita ser mais bem delimitada. Para esse fim, reconhece-se três variações do termo, nomeadamente, partindo da definição mais genérica para a mais específica: a oralidade que é desempenhada por todas as comunidades humanas e constitui o que o filósofo da linguagem Mikhail Bakhtin chama de

gêneros discursivos do cotidiano ou gêneros primários de enunciação, ou seja, variadas formas de “diálogo oral — de salão, íntimo, de círculo, familiar-cotidiano, sociopolítico, filosófico, etc.” (BAKHTIN, 2006, p. 269); a tradição oral que, diferenciando-se dessa oralidade abrangente, se refere as formas de comunicação que retratam gêneros representativos de certa coletividade específica, geralmente se relacionando estreitamente com a identidade e sendo passada de geração em geração, isto é, são narrativas orais que transmitem experiências, como bem explicita Walter Benjamin: “sempre fora comunicada aos jovens. De forma concisa, com a autoridade da velhice, em provérbios; de forma prolixa, com a sua loquacidade, em histórias; muitas vezes como narrativas de países longínquos, diante da lareira, contadas a pais e netos” (BENJAMIN, 1987, p. 117).

A despeito de suas diferenças, a oralidade e a tradição oral são invariavelmente coincidentes, uma vez que todas as comunidades humanas, sejam ágrafas ou grafocêntricas, praticam uma e outra. Nos estudos literários, por exemplo, existem conceitos que demonstram a importância tanto da enunciação prosaica quanto da oralidade tradicional para as representações literárias escritas, como o *skaz* proposto pelo crítico literário formalista Boris Eikhenbaum, indispensável para encenação das performances populares que se distinguem sobremaneira da cultura letrada, tal como definido por Mikhail Bakhtin:

o *skaz* é introduzido precisamente em função da voz do outro, voz socialmente determinada, portadora de uma série de pontos de vista e apreciações, precisamente as necessárias ao autor. Introduce-se, em suma, o narrador; o narrador propriamente dito não é um letrado, na maioria dos casos é um personagem pertencente a camadas sociais mais baixas, ao povo (precisamente o que importa ao autor) e traz consigo o discurso falado (BAKHTIN, 2005, p. 224).

Da mesma forma, na literatura brasileira, reconhece-se uma profusão de obras que tomam como referência tanto a oralidade popular quanto os seus gêneros tradicionais de enunciação, sendo que o romance *Grande Sertão: Veredas* de João Guimarães Rosa é inequívoco nesse sentido, como expõe a semióloga Irene Machado:

O relato enunciado pela voz do jagunço é um texto constituído por uma pluralidade discursiva de discursos armazenados na memória: versos tecidos por outras vozes, casos, trocadilhos, máximas — tudo bem ao gosto do discurso cotidiano. Na conversa, esses gêneros se misturam no

monólogo dialógico: a pergunta encaminha a resposta e amarra os casos — caso curto de acaso. Daí que o tom predominante do fragmento seja o caso: enunciado pela fala de um, retoma e reelabora fala de outros - que podem ser até inventadas (MACHADO, 1996, p. 97).

Assim, verifica-se que, mesmo em um contexto grafocêntrico, se desenvolvem simultaneamente uma tradição oral e uma cultura letrada que não são irreduzíveis, visto que, apesar de serem reciprocamente heterogêneos, os gêneros discursivos orais ou escritos estão mutuamente implicados, como também fica evidente na influência da cultura letrada na tradição oral dos pescadores e pescadores artesanais, sobretudo em gêneros narrativos como o pasquim caiçara e a moda tirada, que serão aprofundados mais adiante no trabalho.

Considerando essa fluidez entre as narrativas, faz-se importante assinalar que os estudos literários se voltam quase que exclusivamente para as relações escritas que mimetizam ou recebem a intervenção da oralidade, isto é, num panorama, para os estudos literários a oralidade e a tradição oral não são abordadas de forma autônoma, mas a partir de sua apropriação pela escrita. Todavia, o presente estudo se desenvolve em outro cenário, onde a tradição oral é privilegiada como alicerce fundamental de persistência e perpetuação de uma memória coletiva. Logo, delimitando essa diferença, utiliza-se a definição de predominância oral para descrever o contexto dos pescadores e pescadoras artesanais de Barra do Ararapira.

Assim sendo, é interessante iterar que o contexto de predominância oral não se relaciona diretamente com a definição de literatura oral tal como cunhada por Paul Sébillot em seu livro *Littérature orale de la Haute-Bretagne* explorada posteriormente por folcloristas como Câmara Cascudo no Brasil. O termo literatura oral é comumente relacionado com o exercício de transcrição ou transposição de registros orais com um viés de compilação, sobretudo a partir da justificativa, hoje muito controversa, de preservar manifestações que correm o risco de extinção³¹. Nesse sentido, segundo o crítico literário Ángel Rama, “a escritura dos letrados é

³¹Essa é uma questão muito bem aprofundada pelo sociólogo Renato Ortiz em *Românticos e Folcloristas; cultura popular*, além de expressa no *avant-propos* do próprio Sébillot: “La littérature orale a une tendance à disparaître, non pas en bloc et tout d’un coup, mais par émiettement, et il n’est que temps d’en sauver les débris. Né en 1843, j’ai déjà constaté que des contes couramment racontés dans mon enfance, et que toutes les femmes savaient, ne se retrouvent plus aujourd’hui, et je n’ai pu, malgré des recherches obstinées, m’en procurer que des versions à demi-effacées: souvent des personnes âgées m’ont cité des fragments de contes qu’elles affirmaient avoir entendu conter jadis et qu’alors tout le monde savait d’un bout à l’autre” (SÉBILLOT, 1881, p. XI).

uma sepultura onde é imobilizada, fixada e detida para sempre a produção oral (RAMA, 1985, p. 90).

Longe de desenvolver um estudo alicerçado no ideal fúnebre de aculturação da tradição oral, o que se pretende é expandir o alcance dos estudos literários ao considerar a oralidade passível de ser tematizada a partir de um ponto de vista ético e estético, considerando a sua independência da escrita, ou seja, reconhecer a autonomia estética de suas “dimensões performáticas não verbalizáveis e não escrevíveis, efêmeras e fugidias” (FINNEGAN, 2005, p. 165, tradução nossa³²).

Em verdade, apesar do enfoque grafocêntrico dos estudos literários, onde tudo que escapa a letra escrita e seu princípio de cognição parece ex-ótico (MARTINS, 2003), concepções que buscam investigar os vínculos entre as formas orais e escritas possuem um longo percurso. A título de exemplo, na *História da Literatura Ocidental*, monumental obra do crítico literário Otto Maria Carpeaux, reconhece-se que o romance é “o único gênero literário que, não tendo tradição oral, é inteiramente livresco” (CARPEAUX, 2008, p. 2813), ou seja, em outros termos, todos os demais gêneros literários são tributários, em maior ou menor grau, da narrativa oriunda da tradição oral, algo também amplamente afirmado por Walter Benjamin (1987).

Diante disso, pode-se apontar para as investigações em torno do contraste entre tradicionalidade/individualidade nas obras de Homero, realizadas nos primeiros anos do século XX, como uma significativa influência para os estudos recentes sobre os encadeamentos entre a tradição oral e a cultura letrada. Com efeito, para contribuir com a bimilenar questão homérica, diversos autores se propuseram a demonstrar analiticamente a evidência formular das narrativas orais como elas surgem na narração épica da *Ilíada* e da *Odisseia*, indicando a importância da apropriação das formas narrativas orais — tal como performadas por aedos e rapsodos — para elaboração das obras escritas que são largamente consideradas como inaugurais para literatura ocidental. Exemplo disso é o trabalho *Les origines indo-européennes des mètres grecs*, escrita pelo linguista francês Antoine Meillet:

A epopeia homérica é inteiramente elaborada a partir de fórmulas que são transmitidas de poeta a poeta. Ao observar um trecho qualquer, reconhece-se rapidamente que a composição de versos ou fragmentos de versos são encontrados em uma ou mais passagens. E mesmo os versos cujas peças

³²Nonverbalized and non-writable performance dimensions, ephemeral and elusive.

não são encontradas em outra passagem também têm o caráter formular, é provavelmente apenas por acaso que não são preservados em outro lugar (MEILLET, 1923, p. 61, tradução nossa)³³.

Ao tematizar o contraste entre Homero, o indivíduo escritor nomeável, e os poetas, uma pluralidade de narradores anônimos, esses trabalhos evidenciam a questão dicotômica entre o exercício coletivo da narração oral e a individualização imanente à escrita. A partir dessa percepção, constrói-se o argumento a partir do qual a aquisição das competências de narração oral é feita por um processo artesanal, fundamentado em um acervo mnemônico coletivo, compartilhado e construído nas interações geracionais, como exposto pelo aluno de Antoine Meillet, o pesquisador de poesia épica Milman Parry:

No estudo do estilo épico tradicional, devemos ter sempre diante de nós a concepção do poeta aprendiz: ele é essencial para nossa compreensão da formação e preservação da técnica épica de enunciação. Devemos lembrar que o jovem poeta, ao aprender a compor versos heroicos ouvindo outros poetas recitarem, teria, quando fosse sua vez de compor, armazenado em sua memória aquelas expressões as quais poderia constantemente recorrer. Essa prática de adequação das expressões seria feita repetidamente à medida que cada poeta se tornasse mestre de sua arte, e foi essa prática que finalmente produziu a complexa técnica que encontramos no estilo de Homero (PARRY, 1987, p. 56, tradução nossa)³⁴.

Seguindo o fluxo da mentoria acadêmica, o pesquisador Albert Lord, que foi aluno e assistente de Milman Parry, realizou trabalhos de campo na península balcânica, elaborando uma série de trabalhos comparativos sobre as estruturas formulares dos narradores servo-croatas e da épica homérica, reafirmando a centralidade da tradição oral através de aproximações entre as estruturas paratáticas presentes nas narrativas contemporâneas com os *enjambements* existentes nos versos da *Íliada* e da *Odisséia* (LORD, 1971). Paralelamente, dedicou-se ao estudo das relações entre composição e performance na tradição

³³L'épopée homérique est toute faite de formules que se transmettent les poètes. Qu'on prenne un morceau quelconque, on reconnaît vite qu'il se compose de vers ou de fragments de vers qui se retrouvent textuellement dans un ou plusieurs passages. Et même les vers dont on ne retrouve pas les morceaux dans un autre passage ont aussi le caractère de formules, et ce n'est sans doute que par hasard qu'ils ne sont pas conservés ailleurs.

³⁴In the study of traditional epic style, we should always keep before us the conception of the apprentice poet: he is essential for our understanding of the formation and preservation of the epic technique of diction. We must remember that the young poet, as he learned how to compose heroic verse by hearing other bards recite, would, when it became his turn to compose, have stored in his memory those expressions which he could frequently turn to account. This test of the usefulness of each expression would be made anew as each poet became master of his art, and it was this test that finally produced the complex technique which we find in the style of Homer.

oral, um processo de complexidade simbólica e mnemônica que só poderia ser assimilado após muitos anos de escuta e observação por parte de seus partícipes, como já tematizado por seus predecessores (MEILLET, 1923; PARRY, 1987).

Ademais, além dos estudos comparatistas que tomavam como referência a obra de Homero, Albert Lord produziu importantes contribuições aos estudos sobre as relações entre as comunidades linguísticas de predominância oral em relação às populações que centravam sua cultura na grafia. Segundo suas pesquisas, desde que foi concebida, a escrita coexistiu com a tradição oral — seja internamente às comunidades que dominavam a escrita ou entre comunidades letradas e iletradas —, não havendo a completa sobreposição dessas formas de registro e expressão, sendo que, invariavelmente nesses contextos, os espaços centrais foram ocupados pela população letrada e os periféricos pela população que se apropriava dos meios orais de comunicação e significação. A título de exemplo, Lord se refere ao período medieval, quando as competências de leitura e escrita, assim como a Literatura grafada, eram cultivados exclusivamente nos mosteiros e nas áreas abastadas dos centros urbanos, enquanto:

os portadores da tradição oral eram as pessoas iletradas fora dos mosteiros. (...) Nas aldeias vizinhas a essas cidades e entre as demais classes da população citadina, isto é, entre aqueles que não eram de famílias patrícias e não foram educados nas escolas no exterior, ou mais tarde em casa, a tradição oral continuou a florescer entre os iletrados (LORD, 1971, p. 135, tradução nossa³⁵).

Ao expor os traços orais que estão evidentes nos primeiros exemplares da literatura ocidental, não deixando de notar que, mesmo depois do desenvolvimento da cultura escrita, a tradição oral perseverou em contextos periféricos, essas pesquisas destacaram o viés hegemônico por detrás da hierarquização da Literatura, que frequentemente “assume sem pensar que a escrita é sempre superior à oralidade” (LORD, 1971, p. 134, tradução nossa³⁶).

De fato, mesmo muito depois da Idade Média, a relativa autonomia da tradição oral em relação à tradição escrita se mostrava por meio da complexa operação simbólica necessária para mediar a relação entre elas. Já no século XIX,

³⁵the carriers of oral tradition were the unlettered people outside the monasteries. (...) In the villages surrounding these cities and among the other classes of the population in the cities, that is, among those who were not of patrician families and not educated in the schools abroad, or later at home, oral tradition continued to flourish among the unlettered.

³⁶assume without thinking that writing style is always superior to oral style

por exemplo, mesmo acreditando no espírito e na pureza essencial do povo, os irmãos Grimm se propuseram a transcrever e editar histórias colhidas a partir da tradição oral, modificando-as de acordo com a moral e os costumes hegemônicos, além de, é claro, substituir as nuances da performance narrativa, baseada na enunciação coletiva, com a finalidade de adaptar os enredos aos hábitos e expectativas dos leitores, como aponta o historiador Peter Burke:

os Grimm coletaram estórias da tradição oral em Hesse (...). No entanto os irmãos não publicaram exatamente o que haviam encontrado. Para começar, as estórias circulavam em dialeto, e os Grimm traduziram-nas para o alemão, criando, em consequência, uma obra-prima da literatura alemã. Mas o que eu quero ressaltar é o que se perdeu e o fato de que na Alemanha daquela época a língua das classes médias era literalmente diferente da dos artesãos e camponeses. Assim, as versões originais das estórias teriam sido ininteligíveis para quem se destinava o livro. A tradução era imprescindível, mas necessariamente envolvia distorções. Algumas estórias foram expurgadas pois, de outra forma, teriam chocado seus novos leitores. As idiosincrasias individuais do relato foram atenuadas, de modo a dar um estilo uniforme à coletânea. Onde as diferentes versões do mesmo conto se complementavam, os Grimm as amalgamaram (BURKE, 2010, p. 45)

Em suma, entre os séculos XVII e XVIII, operou-se na Europa um deliberado processo de distanciamento das elites em relação às classes populares. Durante esse período, concebeu-se uma reforma da cultura popular a partir das classes hegemônicas, que desprezavam grande parte dos valores e crenças das classes subalternizadas (BURKE, 2010). Posteriormente, com a ascensão do Romantismo no final do século XVIII, houve uma surpreendente reviravolta: no exercício de unificação dos Estados-nação europeus, empreendeu-se a idealização das classes populares. Como previamente mencionado, essa peripécia ocasionou o surgimento das pesquisas em torno do folclore e, eventualmente, a concepção da literatura oral.

Esse cenário, exposto aqui de forma simplificada e reduzida, serve para ilustrar um ponto importante em meio a essas transformações ocorridas na Europa. Após sofrerem uma intensa repressão que impactou profundamente as suas relações socioculturais, as classes populares foram repentinamente admitidas como representantes dos valores e virtudes originais da nação, idealizadas em conjunto com a natureza e o território, fontes da homogeneização que produz os símbolos nacionais (CERTEAU, 1995), um processo que se acentuou com a escolarização da população, como comenta Paul Zumthor ao referir-se ao processo de transição entre oralidade e escrita na Europa:

Até por volta de 1550, as duas técnicas mais colaboram do que se opõem. No início do século XVI, nem o suporte impresso do livro ainda se tinha verdadeiramente imposto na prática, nem o conteúdo das mensagens se tinha inteiramente liberado de uma herança cultural de séculos dedicados às transmissões vocais, nem, enfim, a autoridade se tinha definitivamente deslocado da palavra para a escrita. Vista do século XX, a mutação cultural que se produzia então parece comparável àquela que desencadeou entre nós a invenção do computador; era de fato uma mutação, mas a muito longo prazo: seus efeitos só se tornariam completamente perceptíveis no século XIX, graças ao ensino obrigatório, que fará do impresso uma escritura de massa e acentuará o enfraquecimento das últimas tradições orais (ZUMTHOR, 1993, p. 37).

Tomando como exemplo as traduções empreendidas pelos irmãos Grimm, as comunidades onde existia um contexto de predominância oral acabaram por se moldar ao projeto identitário nacional, privilegiando alguns elementos propícios na perspectiva das elites. Por fim, com o advento da Revolução Industrial, houve o massivo letramento e a intensificação da produção editorial, causando progressivamente “uma transição entre a literatura de cordel, que em meados do século XIX ainda possui uma importância considerável junto às classes rurais, e uma literatura popular que encontra no mercado emergente seu suporte material” (ORTIZ, 1992, p. 62).

Tais perspectivas, inicialmente internas às relações entre hegemonias e subalternidades europeias, ganhou outras escalas e dimensões no contexto colonial, quando houve o deslocamento dessas assimetrias para outros continentes, difundindo a concepção grafocêntrica (e etnocêntrica) de Literatura, que se solidificou nos fins do século XVII, quando a civilização europeia, em vias de homogeneização, se opôs às fabulações dos povos ágrafos (ZUMTHOR, 2018; MIGNOLO, 2019).

Como bem observa o antropólogo Jack Goody (1963), a partir dessa concepção hegemônica — que observa a intelectualidade e a literacia como sinônimos — todo repertório e complexidade simbólica da tradição oral, praticada por inúmeras comunidades por todo o mundo, é secundarizado. Assim, as únicas formas possíveis de representação da tradição oral pela Literatura se resumiram às interpretações grafadas de personagens camponeses, como ocorreu na Europa com Sancho Pança de Cervantes e Platão Karataev de Tolstoi, sendo “Ambos iletrados; ambos ricos em sabedoria proverbial, ambos imperturbáveis pela coerência intelectual e ambos representam muitos dos valores (...) característicos da cultura

oral” (GOODY, 1963, p. 338, tradução nossa³⁷). À vista disso, surgem dois problemas específicos em relação à representação literária dos povos que desenvolvem suas práticas e sua identidade em torno da tradição oral.

Primeiramente, como já descrito brevemente nesse capítulo, a representação escrita das formas de expressão oral é um processo de tradução que pode ser empreendido de diversas formas e com inúmeras finalidades. Reconhece-se hoje, por exemplo, uma diversidade de narrativas de povos indígenas e tradicionais que foram transcritas e fixadas, incorporando uma série de publicações que, por vezes, compilam diversas etnias e suas respectivas cosmovisões sucessivamente em um único volume. Nesses casos, existe a problemática óbvia da fixação do texto afastado de seu contexto, ou seja, a problemática da ausência dos gestos e da mobilidade do narrador, da coletividade que ouve e participa ativamente, transformando — com interações ou somente com sua presença — os percursos da narrativa, formulada por um sujeito representativo que corporifica os símbolos e valores de certo grupo, enfim, o problema da intraduzibilidade da performance (ZUMTHOR, 2018), como exemplifica o poeta angolano Manuel Rui³⁸:

O meu texto tem que se manter assim, oraturizado e oraturizante. Se eu perco a cosmicidade do rito perco a luta. Ah! Não tinha reparado. Afinal isto é uma luta. E eu não posso retirar do meu texto a arma principal. A identidade. Se o fizer deixo de ser eu e fico outro, aliás como o outro quer. Então vou preservar o meu texto, engrossá-lo mais ainda de cantos guerreiros. Mas a escrita? A escrita. Finalmente apodero-me dela. E agora? Vou passar o meu texto oral para a escrita? Não. É que a partir do movimento em que eu o transferir para o espaço da folha branca, ele quase morre. Não tem árvores. Não tem ritual. Não tem as crianças sentadas segundo o quadro comunitário estabelecido. Não tem som. Não tem dança. Não tem braços. Não tem olhos. Não tem bocas. O texto são bocas negras na escrita quase redundam num mutismo sobre a folha branca. O texto oral tem vezes que só pode ser falado por alguns de nós. E há palavras que só alguns de nós podem ouvir (MONTEIRO, 1987, p. 308).

Além disso, como Manuel Rui brilhantemente evidencia, existe o problema do deslocamento de narrativas que possuem funções socioculturais e cosmovisionárias específicas para certos grupos, muitas vezes ligadas à resistência, sobretudo em conjunturas conflituosas de países colonizados como Brasil e Angola.

³⁷Both are illiterate; both are rich in proverbial lore; both are untroubled by intellectual consistency; and both represent many of the values which, (...) are characteristic of oral culture.

³⁸Importante notar que essa citação é parte de uma comunicação oral, apresentada no Encontro Perfil da Literatura Negra, realizado na cidade de São Paulo em 23 de maio de 1985, sendo posteriormente transcrita.

Assim, considerando o contexto de predominância oral e suas complexas dinâmicas de compartilhamento intergeracional de conhecimentos através de narrativas artesanalmente construídas, torna-se problemática a apropriação dos acervos tradicionais para a produção de inventários folclóricos, especialmente quando esse acervo é utilizado para reforçar perspectivas hegemônicas, deslocando essas transcrições para espaços exóticos, nostálgicos ou pano de fundo para literatura infantil ou de conquista.

Logo, essa primeira problemática da representação da tradição oral, referente à descontextualização e instrumentalização para fins hegemônicos, nos leva a um segundo problema: a conseqüente violência epistêmica imposta às populações que adotam a tradição oral; uma discussão que possui uma vasta bibliografia nas ciências sociais latino-americanas, particularmente em torno das pesquisas sobre a dita cultura popular. Nesse sentido, o que nos interessa é a questão da identidade e da homogeneização dentro do Estado-nação, isto é, como o processo de apagamento e secundarização das fabulações orais constitui um projeto identitário unívoco, construído a partir do início da colonização sob o pretexto hegemônico e autoritário da unificação identitária, linguística e epistemológica.

Assim, retorna-se à definição dada inicialmente, que toma a Literatura de uma sociedade como suas “manifestações ficcionais, poéticas e dramáticas de acordo com os seus impulsos, as suas crenças, os seus sentimentos, as suas normas, a fim de fortalecer em cada um a presença e atuação deles” (CANDIDO, 2011, p. 177). Apesar dessa delimitação ampla, a tradição oral, referencial para as fórmulas e temas dos primeiros exemplares da literatura ocidental³⁹ (MEILLET, 1923; PARRY, 1987) e o meio principal de transmissão de conhecimento e identidade para diversos povos (LORD, 1971), sofre um longo e autoritário processo de apagamento a partir das hegemonias grafocêntricas (ZUMTHOR, 2018), que ignoram a autorrepresentação dos povos indígenas e tradicionais (MONTEIRO, 1987), sendo que esses são representados a partir dos impulsos, crenças, sentimentos e normas hegemônicas extemporâneas a seus contextos (GOODY, 1963).

³⁹Para além da Ilíada e da Odisseia, essa discussão pode ser expandida para a contribuição da oralidade para as temáticas e personagens na concepção do gênero romance, para Cervantes, Rabelais, Sterne entre outros que desenvolveram o gênero posteriormente (MESCHONNIC, 2006).

Portanto, se os contextos de predominância oral produzem formas autênticas de fabulação — distintas das representações folclóricas e etnográficas da literatura oral — cabe a Literatura desenvolver metodologias e práticas no sentido de promover a sua representatividade, permitindo a identificação e afirmação das populações subalternizadas com suas formas próprias de se relacionar e representar seus mundos e territórios, seja através da voz, da performance ou de outras modalidades autônomas de produção de cultura e conhecimento.

3.2 A TRADIÇÃO ORAL DURANTE O PROCESSO DE FORMAÇÃO DE UMA LITERATURA LATINO-AMERICANA.

No Brasil, além das atrocidades parcamente documentadas contra povos autóctones e seres humanos escravizados, houve, concomitantemente, uma violência menos perceptível, baseada na negação da pluriétnicidade e no extermínio epistêmico dessas populações e dos seus descendentes mestiços. Nesse processo, a sobreposição da tradição oral pela escrita foi fundamental para as ambições coloniais de homogeneização, uma vez que, a partir do “recalque do outro na malha escritural” (SANTIAGO, 2006, p. 92), construiu-se um projeto nacional escorado em uma História e uma Literatura que, ao contrário das narrações coletivas em contextos de predominância oral, permitia somente uma visão unívoca e absolutista, fixada nos caracteres latinos. Nessa malha escritural, a transcrição das vozes e performances do “outro”, sempre interpretadas a partir da perspectiva hegemônica, constituíam-se enquanto moldura para legitimação dos violentos processos de dominação colonial, algo que o semiólogo Walter Mignolo chama de tradução colonial unidirecional (MIGNOLO, 2019).

Isso está explícito no concurso realizado pelo Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro na primeira metade do século XIX, que buscava um método e uma forma para elaboração da primeira historiografia nacional. O vencedor — comprovando a máxima machadiana segundo a qual o influxo externo é que determina a direção do movimento — foi o pesquisador alemão Carl Friedrich Philipp von Martius, que em sua proposta admite a necessidade da representação das três raças que supostamente constituíram o Brasil, afirmando que “O sangue português, em um poderoso rio deverá absorver os pequenos afluentes das raças índia e Etiópica” (MARTIUS, 1845, p. 391).

Assim se expressa a tradução colonial unidirecional, assumindo que os povos ágrafos, que se utilizam da tradição oral para organizar suas práticas e crenças, não possuem uma história própria, encontrando-se em um tempo anterior ao presente, que por sua vez lhes é negado. A partir dessa fórmula, justificam-se os violentos atos civilizatórios que rejeitam a concomitância das outras formas de ver e representar, posto que a partir de uma perspectiva colonial, como bem ilustra o rio proposto por Martius, o fluxo do tempo faz parte de uma ordem natural que fundamenta a pragmática da conquista.

Logo, tanto na historiografia quanto nas outras formas de malha escritural, houve o recalque ou a deslegitimação dos diversos contextos de predominância oral, como se verifica na Literatura, tal como exposto de forma inequívoca pelo membro fundador da Academia Brasileira de Letras, Sílvio Romero, nos seus *Estudos sobre a poesia popular do Brasil*, onde assume o emparelhamento da civilização com a literacia:

O nosso dever de brasileiros, de filhos dos três povos que nos entregaram o paiz descoberto, conhecido, povoado, autonomico e livre; cumpramos o nosso dever para com aquelles que nos amamentaram, isto é, honremos, por nossa grandeza, os portuguezes; porque devemos enxergar nelles, antes de tudo, os concidadãos do Gama, os compatriotas de Camões; civilizemos os indios que restam; porque devemos vêr nelles os nossos amáveis Pelasgos, perseguidos pela fortuna; libertemos os negros; porque os devemos considerar os desafortunados que nos ajudaram a ter fortuna; os captivos que nos auxiliaram na conquista da liberdade; os ignorantes que nos facilitaram a posse da civilização, e hoje nos oferecem o ensejo de praticarmos um acto nobre: —a emancipação dos escravos (ROMERO, 1977, p. 272).

À vista disso, reconhece-se que no século XIX, período de constituição da Literatura brasileira⁴⁰, a oposição entre tradição oral e escrita foi central para traçar os limites entre os sujeitos considerados civilizados e não-civilizados (MIGNOLO, 2019), sendo que, como afirma o crítico literário Luiz Costa Lima, a “cultura se fez

⁴⁰Assim como a questão homérica, a questão das primeiras produções autenticamente brasileiras tem um longo e divergente percurso, como comentado por Antonio Candido: “Historicamente considerado, o problema da ocorrência de uma literatura no Brasil se apresenta ligado de modo indissolúvel ao do ajustamento de uma tradição literária já provada há séculos — a portuguesa — às novas condições de vida no trópico. Os homens que escrevem aqui durante todo o período colonial são, ou formados em Portugal, ou formados à portuguesa, iniciando-se no uso de instrumentos expressivos conforme os moldes da mãe-pátria. A sua atividade intelectual ou se destina a um público português, quando desinteressada, ou é ditada por necessidades práticas (administrativas, religiosas etc). É preciso chegar ao século XIX para encontrar os primeiros escritores formados aqui e destinando a sua obra ao magro público local” (CANDIDO, 2006, p. 99).

privilégio do branco, que só se interessava pelas formas indígenas como maneira de melhor aculturar” (LIMA, 1981, p. 4). Logo, torna-se evidente que houve uma instrumentalização da malha escritural a serviço de um projeto hegemônico de homogeneização identitária que oprimiu violentamente as epistemologias indígenas, africanas e mestiças, como exposto por Ángel Rama ao se referir ao panorama latino-americano:

A constituição da literatura, como um discurso sobre a formação, composição e definição da nação, haveria de permitir a incorporação de múltiplos materiais alheios ao círculo anterior das belas letras que emanavam das elites cultas, mas implicava, além disso, uma prévia homogeneização e higienização do campo, o que só podia ser realizado pela escritura (...) A literatura, ao impor a escritura e negar a oralidade, nega o processo produtivo desta e o fixa sob as formas de produção urbana (RAMA, 1995, p. 93-94).

Segundo Antonio Candido (1989), na literatura desse período, o mutismo dos povos autóctones e escravizados se consubstanciava com uma exacerbada descrição da natureza, que se apresentava igualmente silenciosa, compensando através do exótico a dependência crônica dos influxos metropolitanos no território colonizado. Assim, a partir da idealização da paisagem e das populações autóctones, escravizadas e mestiças, a “literatura se fez linguagem de celebração e terno apego, favorecida pelo Romantismo, com apoio na hipérbole e na transformação do exotismo em estado de alma” (CANDIDO, 1989, p. 140).

Pode-se atribuir os rumos desse processo à fonte referencial da intelectualidade brasileira da época, basicamente composta pela elite colonial que viajava a metrópole em busca de uma formação acadêmica. Logo, como nota o educador brasileiro Anísio Teixeira, o “brasileiro da Universidade de Coimbra não era um estrangeiro, mas um português nascido no Brasil (...). A Universidade de Coimbra era a universidade do império português e a sua grande força unificadora” (TEIXEIRA, 1989, p. 42). Consequentemente, esses alunos recebiam uma direta influência, reproduzindo a preponderância lusofílica que deu origem, ainda no século XVI, ao processo de violência epistêmica aqui descrito.

Dessa forma, mesmo em obras consideradas inaugurais e canônicas para a literatura brasileira, como a *Canção do Exílio* de Gonçalves Dias, existe um movimento controlado de estranhamento e identificação, que fica evidente na epígrafe do poema com os versos do poeta romântico alemão Johann Wolfgang von

Goethe e no fato do exílio se referir aos anos formativos do poeta na Universidade de Coimbra. Esse é o “mundo de valores aparentemente contraditórios, mas na verdade harmônicos” (FREYRE, 1953, p. 130) que o sociólogo Gilberto Freyre se refere ao propor a noção de lusotropicalidade para entender a paradoxal conjuntura formativa da intelectualidade brasileira.

Isto posto, é preciso reconhecer que, ao contrário das colônias hispano-americanas que tiveram suas primeiras universidades na primeira metade do século XVI, a primeira universidade do Brasil foi inaugurada somente em 1913, com mais de 350 anos de atraso em relação aos países vizinhos. Deliberadas medidas coloniais como essa tornaram improváveis o desenvolvimento de um pensamento localista e a elaboração de obras escritas a partir da perspectiva indígena ou mestiça no território brasileiro⁴¹, como é o caso de *Historia mejicana antigua* elaborada por Chimalpaín Quauhtlehuanitzin e a crítica à colonização espanhola intitulada *El primer nueva corónica y buen gobierno*, escrita por Felipe Guaman Poma de Ayala.

A obra de Guaman Poma, elaborada no século XVII, é constituída de textos e iconografias que dissertam sobre as histórias, os costumes e as crenças andinas do período precedente à invasão dos colonizadores, expondo em seguida as perspectivas autóctones da colonização. Diversamente do processo de tradução colonial unidirecional (MIGNOLO, 2019), o texto de Guaman Poma reflete outra forma de tradução, que por sua vez interfere na língua e nas estruturas metropolitanas com as percepções e singularidades locais, advindas diretamente da tradição oral, ou seja, essa tradução representa uma possibilidade de apropriação da escrita levando em consideração os temas e as estruturais orais de expressão, produzindo uma escrita híbrida e interepistêmica⁴².

⁴¹ Esse ponto está bem explicitado no panorama de criação da intelectualidade brasileira elaborado por Luiz Costa Lima: “Muito mais do que na América Espanhola, onde as culturas nativas, embora desarticuladas, perduraram sob a forma de resíduos (mitos, lendas, costumes, modos de conduta, monumentos), passíveis de entrarem, como peças, em novas articulações, entre nós a cultura se impôs de cima, como parte de uma política de terra arrasada” (LIMA, 1981, p. 4).

⁴² A questão da heterogeneidade das formas de expressão andinas e a contribuição de Guaman Poma e outros autores indígenas para sua afirmação é aprofundada de forma brilhante no livro *Escribir en el Aire*, do crítico literário peruano Antonio Cornejo Polar: “De esta apropiación (¿expropiación?) de la letra surgirán textos notables: desde el de Guamán Poma, tan trabajoso en su español como en la difícil utopía que proclama, hasta el de Garcilaso Inca, no menos tenso en su voluntad de conciliar en armonía una historia hecha pedazos; surgirá, sobre todo, un nuevo sujeto escritura, capaz de emplear la letra aprendida en español o en quechua, cuya sola presencia, aunque intermitente y subordinada, altera sustancialmente el orden y los límites del espacio letrado de las naciones andinas” (CORNEJO POLAR, 2003, p. 42-43).

Registros como esse, por mais escassos que sejam, possibilitam desvelar as multiplicidades, conflitos e contradições que não ficam explícitas nos textos dos intelectuais e cronistas metropolitanos, que, como visto, ocultam ou secundarizam as vozes subalternizadas em sua univocidade. Logo, o autor andino expõe por meio de seu texto os limites da perspectiva castelhana, distinguindo-se sobremaneira dos sujeitos encarregados de produzir os relatos “oficiais” e expondo o que Walter Mignolo chama de diferença colonial. Destarte, a exemplo das práticas coloniais empregadas no Brasil, quando produzem ruídos em meio a narrativa dominante as vozes subalternas são silenciadas, ausentando-se de todo da malha escritural:

Guaman Poma e os cronistas espanhóis estão separados pela diferença epistêmica colonial, que não é visível para os espanhóis e é visível como uma grande muralha para Guaman Poma. É no confronto com essa barreira que Guaman Poma escreve. O fato de que para os espanhóis, e para quem vê as coisas a partir da cosmologia europeia, aquela muralha (a diferença epistêmica colonial) ser invisível, levou a não compreensão da proposta de Guaman Poma e ao seu silenciamento (MIGNOLO, 2007, p. 36, tradução nossa⁴³).

Assim, considerando as práticas de tradução interepistêmicas que expõem as fissuras da estrutura e do discurso hegemônico colonial e se opõem a tradução colonial unidirecional, Walter Mignolo (2019) sugere o termo semiose colonial, referindo-se especificamente a oposição entre as cosmovisões e epistemologias locais à forma pretensamente universal do saber.

Tendo em vista que, tratando-se de culturas nitidamente diferenciadas, a tradução é sempre um processo conflituoso — especialmente quando se trata de tradições orais e escritas —, visto que demanda a transposição e justaposição de mundos diferentes que disputam significados e formas de significação distintos, propõe-se aqui uma breve comparação para ilustrar melhor os contrastes entre a tradução unidirecional e a semiose colonial. Para esse fim, enfatiza-se a diferença entre duas obras tradutórias, contemporâneas entre si, que operam em um território culturalmente limítrofe: a já mencionada obra *El primer nueva corónica y buen*

⁴³Waman Poma y los cronistas castellanos están separados por la diferencia colonial epistémica, invisible para los castellanos, visible como una gran muralla para Waman Poma. Es en la confrontación con esa muralla que Waman Poma escribe. El hecho de que para los castellanos, y para quienes ven las cosas desde la diversidad de la cosmología europea, esa muralla (la diferencia epistémica colonial) fuera invisible, llevó a la no-comprensión de la propuesta de Waman y a su silenciamiento.

gobierno e a Arte de gramática da língua mais usada na costa do Brasil, escrita por José de Anchieta.

Primeiramente, a obra de Guaman Poma se apropria da escrita para traduzir o imaginário andino para o público Europeu (o livro é endereçado ao rei Filipe III da Espanha), incorporando ao texto as perspectivas, os léxicos e as formas próprias de expressão locais, expondo as heterogeneidades entre colonizadores e colonizados, mas, também entre as diversificadas populações andinas e seus vastos territórios, como ele próprio descreve na introdução de seu livro ao expor uma enumeração de linguagens e etnias que contribuíram para a sua elaboração: “ajuntando con la lengua de la castellana y quichiu ynga, aymara, poquina colla, canche, cana, charca, chinchaysuyo, andesuyo, collasuyo, condesuyo, todos los bocablos de yndios” (POMA DE AYALA, 1980, p. 8).

Por sua vez, invertendo a lógica autóctone, o santo espanhol produz uma obra homogeneizante, que traduz a pluralidade de expressões e populações indígenas litorâneas em uma língua difusa, fixada na escrita como “língua geral”, tendo por objetivo viabilizar a conversão em massa, ou seja, de tornar possível o esvaziamento de diversidades linguísticas, epistemológicas e cosmovisionárias existentes na costa brasileira⁴⁴. Esse intento de Anchieta fica ainda mais evidente nos seus autos de catequização, escritos de forma pedagógica e inequívoca, sobretudo o *Auto Representado na Festa de São Lourenço*, que expõe a seguinte lista de personagens antitéticos: Guaixará, rei dos diabos; Aimbirê e Saravaia, criados de Guaixará; Taturana, Urubu e Jaguaruçu, companheiros dos diabos; São Sebastião, padroeiro do Rio de Janeiro; São Lourenço, padroeiro da aldeia de São Lourenço; Anjo; Amor de Deus. A apropriação das línguas indígenas materializa-se em todos os personagens que são nomeados a partir da língua geral — uma

⁴⁴À parte do contexto andino, o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro elaborou uma vasta pesquisa acerca das relações entre colonizadores e colonizados na faixa litorânea brasileira. Em *A Inconstância da Alma Selvagem*, por exemplo, ele expõe a problemática da tradução — que no início da obra descreve como um processo de traição — ao descrever um cenário possível a partir do contato entre os indígenas e os jesuítas, o que, infelizmente, não conta com registros semelhantes aos produzidos por Guaman Poma. Assim, o antropólogo explora de forma mais conjectural as relações tradutórias: “era inconcebível aos Tupi a arrogância dos povos eleitos, ou a compulsão a reduzir o outro à própria imagem. Se os europeus desejaram os índios porque viram neles, ou animais úteis, ou homens europeus e cristãos em potência, os Tupi desejaram os europeus em sua alteridade plena, que lhes apareceu como uma possibilidade de autotransfiguração, um signo da reunião do que havia sido separado na origem da cultura, capazes portanto de vir alargar a condição humana, ou mesmo de ultrapassá-la” (VIVEIROS DE CASTRO, 2017, p. 178).

invenção dos catequistas — que representam o paganismo em oposição à benevolência divina dos santos e anjos metropolitanos, nomeados a partir da tradição latina.

Compreende-se que a primeira obra é um tratado panorâmico que busca informar ao rei acerca das heterogeneidades e complexidades andinas e das injúrias sofridas pelos autóctones durante o processo de colonização, enquanto a segunda obra é uma gramática voltada para os agentes coloniais de conversão. Contudo, apesar da diferença formal e temática entre as obras, elas demonstram como se distinguem os processos de tradução de acordo com os seus distintos lócus enunciativos, sejam eles unidirecionais ou interepistêmicos. Assim, como expõe o linguista Roberto Viereck Salinas ao comentar os conflitos entre a tradição oral e a escrita no contexto da colonização hispano-americana: “O que torna a escrita conflituosa diante da oralidade no contexto da conquista espanhola é a tradução, mas não só isso, a tradução "viciada" pela vontade de dominação” (VIERECK SALINAS, 2004, p. 152-153, tradução nossa⁴⁵).

De fato, no mesmo território onde viveu Guaman Poma, porém, três séculos depois, o escritor peruano José Carlos Mariátegui produziu um extenso relato acerca da impossibilidade da existência de uma literatura autenticamente peruana à medida que essa ignora completamente suas raízes indígenas, reproduzindo tão somente os modos e motivos espanhóis. Segundo Mariátegui, a suposta literatura, não fosse chamada diretamente de espanhola, deveria ser chamada de colonial, não obstante, jamais de peruana:

A literatura nacional é no Peru como a própria nacionalidade, de filiação espanhola inalienável. É uma literatura escrita, pensada e sentida em espanhol, embora nos tons, e mesmo na sintaxe e prosódia da língua, a influência indígena seja em alguns casos mais ou menos evidente e intensa. A civilização autóctone não alcançou a escrita e, portanto, não chegou adequada e estritamente à literatura, ou melhor, esta parou no palco das aedos, das lendas e das representações coreográfico-teatrais (MARIÁTEGUI, 1979, p. 196, tradução nossa⁴⁶).

⁴⁵Lo que hace conflictiva a la escritura frente a la oralidad en el marco de la conquista española es la traducción, pero no sólo eso, la traducción “viciada” por la voluntad de dominación.

⁴⁶La literatura nacional es en el Perú, como la nacionalidad misma, de irrenunciable filiación española. Es una literatura escrita, pensada y sentida en español, aunque en los tonos, y aun en la sintaxis y prosodia del idioma, la influencia indígena sea en algunos casos más o menos palmaria e intensa. La civilización autóctona no llegó a la escritura y, por ende, no llegó propia y estrictamente a la literatura, o más bien, ésta se detuvo en la etapa de los aedos, de las leyendas y de las representaciones coreográficoteatrales.

Como previamente observado, a Literatura não pode ser reduzida a fruição estética, sendo fundamental para formação e perpetuação das identidades que constituem as comunidades humanas em sua plena diversidade (MONTEIRO, 1987; CANDIDO, 2011). Da mesma forma, não se pode deixar de notar que a tradição oral e a tradição escrita, ambas originárias de formas específicas de Literatura, concebem através de seus processos, sejam eles artesanais e coletivos ou seriados e individuais, perspectivas e práticas distintas.

Logo, considerando a trajetória em torno das demandas por reconhecimento e participação das populações indígenas e mestiças no panorama ético e estético de seus territórios, desde Guaman Poma até Mariátegui, e o concomitante projeto homogeneizante de formação identitária a partir das hegemonias, de Anchieta até Silvio Romero, pode-se afirmar que, na América Latina, a oralidade se constitui enquanto um meio de resistência das identidades subalternizadas, conservando as memórias e práticas específicas que foram excluídas da História e da Literatura oficial, fixada desde a colonização nos caracteres latinos e reforçada pelos espaços de poder. Faz-se necessário, porém, reiterar que na América Latina esses laços não se constituem de forma estanque, mas em relações complexas e implicadas, como elabora o crítico literário peruano Antonio Cornejo Polar:

É óbvio que a oralidade e a escrita têm seus próprios códigos, suas próprias histórias na produção literária e que se referem a duas racionalidades fortemente diferenciadas, mas não é menos verdade que entre uma e outra existe um amplo e complicado leque de interações. Tudo sugere que na América Latina essa faixa é excepcionalmente fluida e complexa, especialmente quando se assume, como se deve supor, que sua literatura não é apenas aquela escrita em espanhol ou em outras línguas europeias pela elite letrada — que, além disso, muitas vezes é ininteligível se seus elos entrelaçados com a oralidade são mutilados. Certamente é possível determinar algumas ou muitas maneiras básicas de investigar a relação entre tradição oral e escrita, muitas das quais têm um método filológico exaustivo, sobretudo quando o tema é a conversão de discursos orais em textos escritos (os poemas homéricos por exemplo), embora em outros casos, como a literatura ameríndia por exemplo, o arsenal de instrumentos clássicos da filologia parece ser insuficiente (CORNEJO POLAR, 1994, p. 19-20, tradução nossa⁴⁷).

⁴⁷Es obvio que la oralidad y la escritura tienen en la producción literaria sus propios códigos, sus propias historias y que inclusive remiten a dos racionalidades fuertemente diferenciadas, pero no lo es menos que entre una y otra hay una ancha y complicada franja de interacciones. Todo hace suponer que en América Latina esa franja es excepcionalmente fluida y compleja, especialmente cuando se asume, como debe asumirse, que su literatura no sólo es la que escribe en español o en otras lenguas europeas la élite letrada —que, por lo demás, muchas veces resulta ininteligible si se mutilan sus entreverados vínculos con la oralidade. Ciertamente es posible determinar algunas o muchas formas básicas de la relación entre la literatura oral y la escrita, varias de las cuales tienen

À vista disso, reconhece-se que o contexto latino-americano se diferencia sobremaneira do europeu, exigindo a produção de novas abordagens teórico-metodológicas para compreender a relação fluída entre a tradição oral e a cultura escrita, que são inseparáveis das questões identitárias e das assimetrias históricas engendradas pela colonização. No caso específico do Brasil, que em seu itinerário próprio acabou por se diferenciar mesmo dos países hispano-americanos, reconhece-se que a compreensão dos movimentos ocorridos nos primeiros anos da república⁴⁸ é fundamental para pensar a necessidade metodológica supraevidenciada.

3.3 ABORDAGENS DA TRADIÇÃO ORAL NA PRIMEIRA REPÚBLICA.

No Brasil, tardou o aparecimento de iniciativas que buscassem superar a fabulação de uma identidade nacional por um viés explicitamente “outrificador, alterofílico e alterofóbico simultaneamente” (SEGATO, 2005, p. 7). O projeto inaugurado ainda no Império (MARTIUS, 1845) foi continuamente idealizado, mesmo nos primeiros anos da república (ROMERO, 1977), só assumindo uma abordagem renovada nas primeiras décadas do século XX, por ocasião da progressiva industrialização e desenvolvimento dos centros urbanos, que propiciou a abertura das primeiras instituições acadêmicas e o surgimento de coletivos intelectuais que demandavam a renovação das formas e temas preconizados até então.

Assim, o movimento modernista de 1922 — contemporâneo dos estudos de Meillet (1924), Parry (1987) e Mariátegui (2007) — censurava as abordagens vigentes em torno da cultura popular, reconhecendo que elas eram “dirigidas apenas para as manifestações da vida espiritual, canções, poesia, provérbios e ainda a linguística, ignorando por completo a vida material e a organização social” (ANDRADE, M. 2019, p. 20). Em outras palavras, percebeu-se que os estudos em

un tratamiento exhaustivo en la filología, sobre todo en lo que toca a la conversión de discursos orales en textos escritos (los poemas homéricos por ejemplo), aunque en otros casos, como el de las literaturas amerindias, el arsenal de los instrumentos clásicos de la filología parece ser insuficiente.

⁴⁸Como comenta o tradutor Francisco Foot Hardman ao afirmar a inexistência de um espaço legítimo para os pobres, operários e marginais na literatura desse período: “A primeira república no Brasil, foi o último império das letras. A literatura foi um dos principais veículos, senão o principal, da ideologia dominante. Através da literatura dirigiu-se a retórica do poder político, da educação cívica, da hierarquia militar e religiosa, da sagrada família oligárquica, do direito elitista” (HARDMAN, 1983, p. 79-80).

torno das práticas e formas de expressão das populações subalternizadas ocorria por um viés análogo ao da tradução colonial unidirecional (MIGNOLO, 2019), isto é, privilegiando elementos fragmentários que se encaixavam nos desígnios hegemônicos e descartando todos os outros aspectos socioculturais.

Para remediar essas relações superficiais e assimétricas, o poeta Mário de Andrade, em contato direto com os professores e alunos da recém criada área das ciências sociais e antropologia da Universidade de São Paulo (USP), elaborou uma metodologia para captação e registro da cultura popular com inspirações etnográficas, visto que, segundo seus entendimentos, as pesquisas nessa área careciam de rigor metodológico:

Em resumo: o Folclore no Brasil, ainda não é verdadeiramente concebido como um processo de conhecimento. Na maioria das suas manifestações, é antes uma forma burguesa de prazer (leituras agradáveis, audições de passatempo) que consiste em aproveitar exclusivamente as “artes” folclóricas, no que elas podem apresentar de bonito para as classes superiores. Na verdade este “folclore” que conta em livros e revistas ou canta no rádio e no disco, as anedotas, os costumes curiosos, as superstições pueris, as músicas e os poemas tradicionais do povo, mais se assemelha a um processo de superiorização social das classes burguesas. Ainda não é a procura do conhecimento, a utilidade de uma interpretação legítima e um anseio de simpatia humana (ANDRADE, M. 2019, p. 20).

Nessa citação específica, evidencia-se um ponto característico do Brasil que o diferencia sobremaneira da experiência metropolitana: a morosa inserção do mercado e da burguesia na cultura popular. Isto posto, faz-se interessante um breve salto retrospectivo para compreender melhor esse movimento, uma vez que ele tangencia transversalmente todas as abordagens da cultura popular nesse período, sendo responsável pelos seus desdobramentos na contemporaneidade.

Para isso, é preciso identificar as drásticas mudanças ocorridas na Europa do século XIX que, como supramencionado, vivenciava o letramento em massa de sua população em concomitância com o crescimento exponencial de novos autores e editoras⁴⁹, o que transformou drasticamente a cultura popular (BURKE, 2010) e, conseqüentemente, a tradição oral (ORTIZ, 1992). Em contraste com esse cenário de revolução nas relações sociais, o Brasil permanecia numa conjuntura semelhante

⁴⁹Na França, o índice de alfabetização era de 30% no Antigo Regime, sobe para 90% em 1890. Os 500 jornais publicados em Paris em 1860 se convertem em 2.000 em 1890. A Inglaterra, no início do século XX, tinha 97% de alfabetizados; o *Daily Telegraph* duplicou seus exemplares entre 1860 e 1890, chegando a 300.000 (CANCLINI, 2019, p. 68).

à descrita previamente por Albert Lord ao referir-se a Idade Média (1971): as populações letradas se concentravam nos centros urbanos enquanto as massas iletradas exerciam a tradição oral nas periferias e interiores do país.

Assim, na Europa, entre os séculos XIX e XX, ocorreu uma intensa aproximação entre as comunidades citadinas e camponesas⁵⁰, que passaram a produzir e consumir uma cultura cada vez mais unificada, demonstrando a amplitude da expansão do mercado, o que fica evidente em certos romances desse período, como *A Cidade e as Serras* do escritor português Eça de Queirós, publicado no ano de 1901. Nessa obra, além da reencenação da clássica tradição idílico-bucólica que promove cenas aonde os personagens citadinos são caricaturados para escarnecer os meios de vida da cidade — que no caso é Paris, descrita como centro da Europa e do mundo ocidental —, demonstra-se que em Tormes, um pequeno e longínquo lugarejo incrustado nas serras portuguesas, se lê Homero, Cervantes e Rabelais enquanto ao fundo se ouve os provérbios populares: “Em Janeiro — mete obreiro; Mês meante — que não ante” (QUEIRÓS, 1981, p. 161).

No Brasil, por ocasião das manifestações modernistas, o panorama do século XIX não havia mudado excessivamente, dado que o analfabetismo ao nível nacional, que contava 84% da população em 1890, permaneceu praticamente estagnado até 1920, quando somou 75% dos cidadãos (ORTIZ, 2013). É a essa imbricação característica da América Latina que o antropólogo Néstor Garcia Canclini denomina como uma heterogeneidade multitemporal, ou seja, o modernismo exuberante que não é acompanhado pela modernização (CANCLINI, 2019), quer dizer, uma classe de intelectuais modernistas que não interage com um ambiente estritamente moderno.

Logo, ao contrário da Europa, o Brasil possuía um vasto território onde se desenvolvia largamente uma cultura popular pouco associada à cultura das elites letradas. Nesses espaços, por motivos evidentes, as manifestações ocorriam fundamentalmente por meio da tradição oral. Consequentemente, dentro e fora das

⁵⁰“nos inícios da Europa moderna, o oral e o escrito, o campo e a cidade, a pequena e a grande tradição coexistiam e interagiam mutuamente. Exemplos do século XX mostram muito claramente essa interação. Um compilador americano teve grandes problemas e despesas para visitar uma região distante sudoeste, onde recolheria canções folclóricas, ‘só para descobrir [...] que grande parte do que reunira tinha sido aprendido em recentes programas de rádio do leste’” (BURKE, 2010, p. 101-102).

idades não havia muitos leitores⁵¹, o que era desestimulante para o desenvolvimento de um mercado interno de produção editorial, criando um ciclo disfuncional onde “Não se publicam livros, porque não há leitores, não há leitores porque não há livros” (PRADO, 2012, p. 139). Desta forma, através da contínua e crescente vazão de publicações estrangeiras, os intelectuais brasileiros, mesmo quando formados no país — a exemplo dos seus antecessores formados na Universidade de Coimbra — continuaram a compreender o mundo a partir do cânone e das escolas de pensamento metropolitanas, o que pouco contribuiu para a elaboração de estudos literários voltados para as especificidades da cultura popular brasileira.

De fato, para fins ilustrativos que não esgotam as complexas relações desse período, podem-se distinguir três abordagens da cultura popular advindas desses intelectuais no período da Primeira República (1889-1930), sendo que elas não são herméticas, relacionando-se de forma implicada e fluída entre si, todas recebendo a influência do desenvolvimento econômico e da maior autonomia do país e suas regiões: a abordagem de afirmação identitária regional por meio da construção historiográfica e literária; a abordagem capitalista por meio da apropriação e comercialização de bens materiais e imateriais das populações tradicionais; a abordagem acadêmica por meio do aprofundamento nas questões folclóricas e etnográficas que contribuiriam para a constituição de intelectualidades localistas.

A primeira abordagem, de cunho identitário-regionalista, não representa de fato uma renovação em relação às abordagens do século XIX, visto que insiste no processo de essencialização e homogeneização. Seus principais expoentes se encontravam em territórios provincianos que, após serem emancipados, buscavam uma identidade diferencial e unificadora, especialmente através de um imaginário épico e heráldico que emanava das recém inauguradas instituições culturais e universitárias que, como visto, eram fortemente influenciadas por ideais europeus tardios, reproduzindo a “visão metafísica do povo que o imagina como o lugar onde estariam conservadas intactas virtudes biológicas (da raça) e irracionais (o amor à

⁵¹Uma interessante ilustração desse contexto encontra-se nas revisões bibliográficas comentadas de Luiz Costa Lima: “referindo-se às poesias republicanas, dos últimos anos do império, diz J. Veríssimo que ‘nem os governantes, nem o povo as liam, e os poetas catequisavam-se entre si’. Donde o curioso paradoxo de haver, para o livro, a mais absoluta liberdade simplesmente porque não eram lidos: ‘Em livro, eu creio que há aqui liberdade para dizermos quanto quisermos, porque o livro, pouco lido, não tem repercussão em nosso meio’ (LIMA, 1981, p. 7-8).

terra, a religião e as crenças ancestrais).” (CANCLINI, 1983, p. 44). Nesse sentido, existiram movimentos em torno do gauchismo no Rio Grande do Sul, da mineiridade em Minas Gerais e mesmo da paulistanidade em São Paulo e do amaralismo fluminense no Rio de Janeiro (CORDOVA, 2012).

Todavia, pela emancipação mais recente do estado do Paraná, quem sabe o melhor exemplo seja o movimento paranista, protagonizado pela classe intelectual e artística do estado, isto é, pelas elites curitibanas. Através da criação do Museu Paranaense em 1876, do Instituto Histórico e Geográfico Paranaense (IHGPR) em 1900 e da Universidade Federal do Paraná (UFPR) em 1913, oportunizou-se o desenvolvimento de uma geração intelectual relativamente autônoma, que se dedicou a fabulação de uma identidade regional que expressasse os valores e símbolos auspiciosos para representar o estado, criando uma ficção a partir de um mosaico de elementos geográficos, historiográficos e folclóricos que reencenava o processo que já havia sido empreendido ao nível nacional, como comenta a antropóloga Rita Segato:

os intelectuais que dirigiram inicialmente sua atenção para estes saberes populares fizeram-no da perspectiva da nação e suas instituições, em nome de uma sociedade global que, no seio de um projeto de sedimentação e auto representação, tentava esquadriñar seu interior de modo a identificar alguns possíveis elementos emblemáticos que pudessem ser invocados em estratégias de unidade e integração (SEGATO, 2018, p. 84).

Assim, a partir desses intelectuais pertencentes as pequenas oligarquias mateiras, pecuárias e industriais (PEREIRA, 1996), engendrou-se um amálgama simbólica que, apesar de se apropriar de vocábulos, ícones e personagens históricos⁵² indígenas e de populações mestiças, reproduzia o silenciamento e a

⁵²Mesmo as fontes históricas acionadas por esses intelectuais são controversas. O historiador Romário Martins, por exemplo, já foi por diversas vezes questionado acerca dos mitos indígenas por ele coletados. Segundo alguns autores, dentre os principais relatos que se propõem vivenciados e registrados por ele e que supostamente respeitaram o rigor etnográfico, encontram-se ficções ou distorções instrumentalizadas com o objetivo de fortalecer e solidificar a identidade paranista (SZVARÇA, 1993). Nesse sentido, vale a longa citação para ilustrar como esses arranjos não são incomuns na consolidação de culturas dominantes, como propõe o sociólogo Raymond Williams com seu conceito de cultura seletiva, a qual privilegia “uma versão intencionalmente seletiva de um passado modelador e de um presente pré-modelado, que se torna poderosamente operativa no processo de definição e identificação social e cultural. Habitualmente não é difícil mostrar isso de forma empírica. Pode-se mostrar prontamente que a maioria das versões de ‘tradição’ são radicalmente seletivas. De toda uma possível área de passado e presente, numa cultura particular, certos significados e práticas são escolhidos para ênfase e certos outros significados e práticas são postos de lado, ou negligenciados. Não obstante, dentro de uma determinada hegemonia, e como um de seus processos decisivos, essa seleção é apresentada e

secundarização das vozes subalternizadas como já proposto no Império (MARTIUS, 1845) e na transição da república (ROMERO, 1977). Dessa forma, a cultura popular era acionada somente como pano de fundo histórico para os desdobramentos épicos dos colonizadores e imigrantes europeus, sendo a sobreposição da tradição oral pela escrita uma parte fundamental dessa narrativa⁵³.

Logo, a partir dessa fabulação — que minimiza o papel dos indígenas, mestiços e negros escravizados ou libertos — formou-se uma tradição intelectual no estado que influenciaria por décadas a produção estética e literária, como se verifica, por exemplo, nas historiografias de Wilson Martins (1955) e Ruy Wachowicz (1988), que até hoje fazem parte do referencial básico para história oficial do estado, sendo constantemente utilizadas na bibliografia escolar:

O belo tipo físico paranaense, de cabelos castanhos, se distinguia, ainda, dos demais brasileiros, por um traço fundamental de importância: Não se misturava com o negro, existente em reduzidíssimo número em toda a província no decorrer da história, e que por isso não chegou a invadir sexualmente os hábitos desses rústicos senhores primitivos (MARTINS, 1955, p. 136).

Assim é o Paraná. Território que, do ponto de vista sociológico, acrescentou ao Brasil uma nova dimensão, a de uma civilização original construída com pedaços de todas as outras. Sem escravidão, sem negro, sem português e sem índio, dir-se-ia que a sua definição humana não é brasileira (MARTINS, 1955, p. 468).

A segunda abordagem, que se refere à inserção das culturas populares na lógica de mercado e consumo, dialoga de certa forma com as abordagens em torno da identidade regional, uma vez que também desloca o sujeito subalternizado de suas práticas, territórios e dos demais elementos constituintes de sua tradicionalidade. Contudo, seu objetivo não é a consolidação de elites locais através

passa habitualmente como 'a tradição', 'o passado significativo'. O que temos, então, a dizer sobre qualquer tradição é que nesse sentido ela é um aspecto da organização social e cultural contemporânea, no interesse do domínio de uma classe específica. É uma versão do passado que se deve ligar ao presente e ratificá-lo. O que ela oferece na prática é um senso de continuidade predisposta" (WILLIAMS, 1979, p. 118-119).

⁵³ Considerando as publicações de Sílvio Romero enquanto representativas da construção estética e intelectual da identidade nacional no final do século XIX, não é injusto reconhecer as suas semelhanças com o movimento paranista em suas dinâmicas de segregação e apagamento, constituindo essas quase um projeto contínuo: "A estatística mostra que o povo brasileiro compõe-se atualmente de brancos arianos, índios tupis-guaranis, negros quase todos do grupo banto e mestiços destas três raças, orçando os últimos certamente por mais de metade da população. O seu número tende a aumentar, ao passo que os índios e negros puros tendem a diminuir. Desaparecerão num futuro talvez não muito remoto, consumidos na luta que lhes movem os outros ou desfigurados pelo cruzamento (ROMERO, 1949, p. 85).

da ficcionalização do passado, mas, sim, a necessidade de expansão e diversificação do público e dos produtos comercializáveis em razão do desenvolvimento industrial e econômico do país, ao que Andrade se refere como fruição burguesa do folclore (ANDRADE, M. 2019).

Assim, empreende-se o deslocamento e a ressignificação dos elementos constituintes da cultura popular: alguns rituais se reduzem a espetáculos, festividades locais se tornam festivais cosmopolitas, objetos artesanais renunciam sua função pragmática para se tornarem *souvenirs* e territórios tradicionais isolados se revelam destinos exóticos e pitorescos para o turismo (CANCLINI, 1983). Seria um equívoco tomar essa valorização econômica dos objetos e atividades populares como uma valorização verídica dos bens culturais, uma vez que “existe uma hierarquia dos capitais culturais: a arte vale mais que o artesanato, a medicina científica mais que a popular, a cultura escrita mais que a transmitida oralmente” (CANCLINI, 2019, p. 194). Como bem expôs Mário de Andrade (2019), a renovação das esferas de consumo através da apropriação de bens tradicionais é parte de um exercício de “superiorização” da cultura hegemônica, que assim pode expor os espólios de suas conquistas em diversos espaços que variam dos museus até as salas de estar.

Nesse sentido, a tradição oral foi francamente mercantilizada. No Brasil contemporâneo, por exemplo, um breve recorte das grandes festas populares que atraem um diversificado público demonstra os desenlaces desse processo, como expõe o próprio Mário de Andrade em seu interessante estudo sobre o samba rural paulista⁵⁴, manifestação cultural que ele conheceu primeiramente através dos carnavais de rua paulistanos e que lhe despertou tanto interesse que o convenceu a viajar até Pirapora do Bom Jesus, na região periférica da Grande São Paulo, em busca de suas origens.

Na descrição do modernista, verifica-se que o samba rural paulista, ou samba de bumbo, é uma manifestação que surgiu em paralelo com festividades religiosas no interior de São Paulo, tendo como protagonistas os fiéis e romeiros que ocupavam os barracões paralelos às igrejas durante as romarias. Suas origens são

⁵⁴O Samba Rural Paulista é um exemplo de o porquê da cultura popular ser definida como uma categoria erudita (CHARTIER, 1995). Essa terminologia, cunhada por Mário de Andrade, nunca havia sido utilizada como autorrepresentação por parte dos grupos de sambistas, ganhando notoriedade somente após o estudo realizado pelo poeta.

difusas como quase toda tradição dos batuques africanos que sofreu um violento processo de opressão e violência epistêmica, dificultando assim os percursos de sua memória (MANZATTI, 2005). Parte disso é visível no próprio relato de Mário de Andrade, que registrou o samba no ano em que ele foi proibido pela igreja, que observava com preocupação o ganho de popularidade da manifestação, vista como profana⁵⁵. Felizmente, ele fez um registro detalhado da manifestação, dando ênfase às suas dinâmicas orais:

um solista propõe um texto-melodia. Não há rito especial nesta proposta. O solista canta, canta no geral bastante incerto, improvisando. O seu canto, na infinita maioria das vezes, é uma quadra ou um dístico. O coro responde. O solista canta de novo. O coro torna a responder. E assim aos poucos, desta dialogação, vai se fixando um texto-melodia qualquer. O bumbo está bem atento. Quando percebe que a coisa pegou e o grupo, memorizando com facilidade o que lhe propôs o solista, responde unânime e com entusiasmo, dá uma batida forte e entra no ritmo em que estão cantando. Imediatamente à batida mandona do bumbo, os outros instrumentos começam tocando também, e a dança principia. Quando acaso os sambistas não conseguem responder certo ou memorizar bem, ou por qualquer motivo, não gostam do que lhes propôs o solista, a coisa morre aos poucos. Nunca vi uma recusa coletiva formal. Às vezes é o mesmo solista que, percebendo pouco viável a sua proposta, propõe novo texto-melodia, interrompendo a indecisão em que se está. Às vezes surge outro solista. Desse jeito vão até que uma proposta pegue e toca a sambar (ANDRADE, M. 1965, p. 149-150).

É válido destacar o aspecto plural dessas manifestações, que não possuíam uma forma canônica fixada e frequentemente variavam com a espontaneidade dos sujeitos e contextos em que se desenvolviam. O próprio samba rural paulista, posteriormente mais bem definido como samba de bumbo, se relaciona com uma diversidade de outras manifestações regionais que possuem traços comuns, mas também uma ampla heterogeneidade, como o batuque de umbigada da região do Médio Tietê, o moçambique do Vale do Paraíba, o samba de lenço de Mauá, o samba de terreiro em Itu, entre outros (MANZATTI, 2005). Da mesma forma, manifestações mais antigas em torno do samba, advindas de Rio de Janeiro e do Recôncavo Baiano, também se mostravam plurais e diretamente relacionadas a aspectos socioculturais das comunidades tradicionalmente afro-brasileiras.

⁵⁵Outros trabalhos se dedicaram a expor especificamente essa relação “Na década de 40, a igreja católica preocupada com a importância crescente alcançada pela parte profana da festa, demoliu os barracões, impedindo assim a permanência dessa tradição de embates sambísticos e fazendo com que a romaria perdesse muito de seu encanto para os grupos de negros que, pouco a pouco, foram deixando de participar dessa devoção” (SIMSON, 1989, p. 99).

Em comum, o aspecto artesanal das formas de aprender, semelhantes às dos poetas que através da tradição oral constituíram as formas posteriormente fixadas por Homero (MEILLET, 1923; PARRY, 1987), isto é, aprendia-se o ritmo, o gesto e a palavra através da vivência e da prática coletiva, que também assim encontrava o veículo de suas transformações e singularidades passadas intergeracionalmente. Além disso, o samba, como diversas outras manifestações populares, moldou-se também por meio de sua exclusão e repressão nos espaços públicos e hegemônicos, que caracterizavam a manifestação como um ato de lascívia (ANDRADE, M. 1965), tomando o espaço dos bairros periféricos, barracões próximos às igrejas e variados espaços privados.

Essas características de marginalização e artesanaria, fundamentais para a constituição do samba até então, são justamente as que sofrerão o maior apagamento na radical mudança proposta pela inserção dessa manifestação popular na lógica de mercado. Como exposto na obra seminal *Branco e Negro no Carnaval Popular Paulistano*, elaborada pela cientista social Olga Rodrigues de Moraes von Simson, não se encontram registros acerca do samba paulista praticado pelas classes subalternizadas em bibliotecas e hemerotecas, uma vez que os livros e jornais tendem sempre a focalizar nas percepções e apropriações mais elitizadas dessa manifestação.

Assim, verifica-se que a passagem da cultura popular para cultura hegemônica, ou melhor, a passagem da cultura tradicional para cultura para a massa não comporta uma tradução da tradição oral para a escrita, ou seja, a partir da escrita, meio privilegiado para fixação e massiva reprodutibilidade, sobrepõem-se as dinâmicas tradicionais por narrativas que reconstroem as práticas de acordo com seus objetivos de apropriação. Dessa forma, muitas décadas após a dita popularização do samba, a única forma viável de buscar os elementos socioculturais constituintes de sua originalidade era tradição oral, isto é, “às memórias dos velhos foliões” (SIMSON, 1989, p. 11).

Não se quer aqui reforçar as ideologias folclóricas segundo as quais existe uma pureza essencial nas antigas práticas tradicionais que são perdidas quando essas se deparam com novos contextos, transformando-se progressivamente. O objetivo dessa exposição é demonstrar como a comercialização dos bens culturais dialoga com os ideais hegemônicos de identidade e raça, visto que ambas as

abordagens se apropriam de fragmentos socioculturais — muitas vezes ligadas a luta e a resistência — das identidades indígenas, mestiças e de negros escravizados ou libertos para fins de interesse de pequenas elites, afetando sobremaneira as dinâmicas inerentes às comunidades de predominância oral envolvidas nesse processo⁵⁶, que tem suas manifestações utilizadas como mercadoria dentro de uma estrutura social histórica e contemporaneamente opressora.

Por fim, à parte dos exercícios de auto ficção identitária com inspirações exclusivamente europeias e da apropriação indébita de patrimônios materiais e imateriais de populações historicamente subalternizadas, a terceira abordagem se desenvolveu a partir de uma crítica às outras interpretações da cultura popular articuladas até então. Como exposto no início dessa discussão, os modernistas depreciavam a utilização de elementos fragmentários da cultura popular, alheios aos amplos aspectos socioculturais envolvidos em suas práticas.

Dessa forma, afastavam-se, mesmo que sutil e lentamente, do essencialismo que pairava em torno das questões de raça e identidade nacional no século XIX, se aproximando de uma concepção — mesmo que frequentemente anti-marxista — atenta às assimetrias históricas do processo formativo do país, numa espécie de “ufanismo crítico” (SCHWARZ, 1987, p. 23). Logo, renovou-se o nacionalismo em torno de uma outra busca identitária, que agora orbitava em torno do recém criado conceito de brasilidade, que nada mais era do que uma outra compilação com objetivo privilegiar certos aspectos do universo simbólico nacional, diferenciando-se das coleções anteriores por assumir a mestiçagem enquanto um elemento central que merecia não só ser representado, mas também celebrado (SCHWARCZ, 1995).

A partir dessa caracterização, faz-se necessário atentar para as características próprias do território como vislumbradas pelos modernistas, uma vez que, ao contrário do que pode parecer *a priori*, a afirmação da brasilidade não se

⁵⁶Os depoimentos colhidos no trabalho de Olga Simson são muito proveitosos para evidenciar essas mudanças, assim como as análises nela baseadas: “as agremiações negras precisaram: — perceber qual era o tipo de atividade carnavalesca culturalmente bem aceita pela sociedade. Notando que o desfile processional com ostentação de luxa era valorizado seguiram esse rumo, valendo-se de suas experiências anteriores, religiosas ou de lazer; — identificar os espaços ‘mais carnavalescos’ dentro do traçado urbano da cidade para ali se apresentarem sem sofrer repressão policial; — se adequar às exigências burocrático-controladoras, registrando-se na Prefeitura e carimbando estandartes antes do desfile; — cultivar a boa vontade das autoridades constituídas, homenageando-as com apresentações especiais e buscando sua aprovação para as atividades da agremiação” (SIMSON, 1989, p. 179).

constrói a partir da oposição dos modelos e cânones europeus, mas, sim, propõe uma antropofagização, ou seja, a deglutição dos elementos metropolitanos que sejam pertinentes a essa nova identidade mestiça. Essa particularidade do movimento fica evidente em trocas epistolares entre os autores brasileiros que discutiam as possíveis gradações que o movimento poderia assumir, como exposto na intensa argumentação de Mário de Andrade, em uma carta de 10 de novembro de 1924, endereçada ao poeta Carlos Drummond de Andrade, onde o primeiro tenta convencer o segundo a se juntar ao esforço de edificação de uma “alma nacional”, a exemplo de outros coletivos a nível mundial:

li seu artigo. Está muito bom. Mas nele ressalta bem o que falta a você — espírito de mocidade brasileira. Está bom demais pra você. Quero dizer: está muito bem pensante, refletido, sereno, acomodado, justo, principalmente isso, escrito com grande espírito de justiça. Pois eu preferia que você dissesse asneiras, injustiças, maldades moças que nunca fizeram mal a quem sofre delas. Você é uma sólida inteligência e já muito bem mobiliada... à francesa. Com toda a abundância do meu coração eu lhe digo que isso é uma pena. Eu sofro com isso. Carlos, devote-se ao Brasil, junto comigo. Apesar de todo o ceticismo, apesar de todo o pessimismo e apesar de todo o século XIX, seja ingênuo, seja bobo, mas acredite que um sacrifício é lindo. O natural da mocidade é crer e muitos moços não creem. Que horror! Veja os moços modernos da Alemanha, da Inglaterra, da França, dos Estados Unidos, de toda a parte: eles creem, Carlos, e talvez sem que o façam conscientemente, se sacrificam. Nós temos que dar ao Brasil o que ele não tem e que por isso até agora não viveu, nós temos que dar uma alma ao Brasil e para isso todo sacrifício é grandioso, é sublime (ANDRADE, M. 1982, p. 6).

Considerando a representatividade da tradição oral na literatura brasileira, esse foi um período muito importante. Como prenuncia Mário de Andrade no poema de abertura do seu *Clã do Jabuti*, o tempo imperativo do “Silêncio! O Imperador medita os seus versinhos” (ANDRADE, M. 1987, p. 161), já havia se tornado passado, dando espaço para uma pluralidade de vozes, gestos e expressões ausentes da literatura até então. Logo, como elaborado por Oswald de Andrade no seu *Manifesto da Poesia Pau-Brasil*, buscava-se formalmente uma “língua sem arcaísmos, sem erudição. Natural e neológica. A contribuição milionária de todos os erros. Como falamos” (ANDRADE, O. 1972, p. 6).

Apesar de ser uma resolução positiva no sentido de buscar a integração da tradição oral na Literatura, é preciso contemplar o fato de que, nesse período, os intelectuais da elite se referem a esse projeto popular em terceira pessoa, isto é, a busca da oralidade e da “não erudição” é proposta e desempenhada por eruditos

advindos dos espaços urbanos. Logo, mesmo considerando a mimese da oralidade popular, a homogeneização é reiterada, sobretudo na primeira fase do movimento, que propõe a “desgeografização” do Brasil (ANDRADE, M. 2008), ignorando as heterogeneidades regionais em detrimento da busca pela unificação nacional.

É somente a partir da segunda fase do modernismo que a homogeneização começa a se atomizar, dando espaço para o desenvolvimento de uma literatura heterógena e regional, permitindo assim um maior esmero na representação das tradições orais, o que se fez viável por meio da mudança paradigmática que demarca a cisão entre os modernistas de 22 e a geração de 30, visto que, levando em conta que ambas as gerações “pensam o presente como ponto de onde se projeta o futuro” (BUENO, 2004, p. 86), a primeira preconiza uma revolução estética fundamentada na percepção utópica de que a modernização do país possuía o potencial de transformar drasticamente a sociedade, enquanto a segunda se volta para a fracassada incompletude desse mesmo projeto, preconizando o engajamento ideológico. Nesse sentido, a geração de 30 considerava que “Só será possível pensar qualquer utopia depois de mergulhar o mais profundamente possível nas misérias do presente. Esquadrinhar palmo a palmo as misérias do país” (BUENO, 2004, p. 92).

À vista disso, reconhece-se que “os ficcionistas dos anos 30 e 40 inovaram no temário e no léxico, assim como no progresso rumo à oralidade” (CANDIDO, 1989, p. 212), o que é verificável em autores como Jorge Amado, Raquel de Queiroz, Graciliano Ramos e José Lins do Rego. Para além das temáticas interioranas, que envolvem os conflitos e os aspectos socioculturais das populações rurais e periféricas, surge um interesse pela psicologia desses personagens, que é mimetizada a partir do jargão específico e dos repertórios e estruturas narrativas de cada território.

Assim, nesses contos, poemas e romances, a tradição oral surge como veículo para compreensão da condição e das contradições do outro, algo curioso de se pensar em relação aos estudos da área de ciências sociais que principiavam nesse mesmo momento, como expõe o antropólogo Claude Lévi-Strauss, então professor na Universidade de São Paulo, em seu artigo *Em prol de um Instituto de Antropologia Física e Cultura*, publicado na Revista do Arquivo Municipal em 1935:

O princípio é o seguinte: repartem-se os homens sobre a superfície da terra, não apenas em vastos agrupamentos determináveis pelos seus caracteres físicos, mas em áreas reconhecíveis pela predominância ou ignorância de certas técnicas, certos modos de vida, certas instituições sociais. (...) Como se vê, é somente quando a Antropologia Cultural tiver estabelecido para o conjunto do mundo ou um país considerado isoladamente, o estado real das unidades elementares que o compõem, que o sociólogo poderá verificar suas hipóteses. Mas se a sociologia, para conseguir sair do estado metafísico em que ainda se encontra, necessita da Antropologia Cultural, esta, por sua vez, apoia-se necessariamente sobre a Etnografia. (LÉVI-STRAUSS, 1935, p. 253-254).

Desta forma, através dos romances da geração de 30 e da emergência da etnografia, percebe-se que a tradição oral, que foi previamente ocultada, passa a possuir uma relativa centralidade nas discussões identitárias do país. Tomadas como personagens ou informantes, as populações indígenas, afro-brasileiras e mestiças adquirem pela primeira vez uma representatividade que não profetiza a sua dissolução na população branca (MARTIUS, 1845; ROMERO, 1977; MARTINS, 1955) e nem busca se apropriar de seus elementos socioculturais para azeitar as emergentes engrenagens do mercado (CANCLINI 1983, 2019; ANDRADE, M. 2019). Contudo, como se constata a partir da crítica literária posterior, mesmo nessa abordagem renovada da cultura popular e da tradição oral no período de transição entre a Primeira República e a Era Vargas, existem problemas persistentes em relação à representação das populações subalternizadas.

3.4 DOS PROBLEMAS DE REPRESENTAÇÃO

Para compreender melhor a problemática em torno da representação é preciso recapitular brevemente os conceitos propostos por Walter Mignolo que foram previamente elencados. Primeiramente, por meio da tradução colonial unidirecional (MIGNOLO, 2019), operou-se na América Latina um processo contínuo de violência epistêmica que se empenhou em pôr fim à diversidade de línguas, epistemologias e cosmovisões existentes nesse vasto território pluriétnico, sobretudo a partir da sobreposição das tradições orais pela cultura escrita. Graças ao relativo sucesso dessa empreitada, são raros os registros de narrativas elaboradas a partir das populações subalternizadas que dão conta de produzir tipologias diversificadas dentro do discurso oficial.

Essas narrativas, que continuam a ser elaboradas dos territórios indígenas e tradicionais, organizam-se a partir de um lócus enunciativo dessemelhante do relato

hegemônico, possuindo um potencial de expor as fraturas existentes no discurso homogeneizador da colonização e propiciar novas possibilidades de relações interepistêmicas. Contudo, o estudo dessas narrativas enquanto discurso — apesar de englobar tanto a expressão oral quanto a escrita — impõe alguns limites, como, por exemplo, a relação entre diferentes tipos de expressão simbólica. A título de exemplo, a análise do discurso colonial não oferece um arcabouço teórico-metodológico capaz de investigar as relações entre a escrita alfabética latina e os ideogramas/pictogramas das culturas mesoamericanas, nem as diferenças entre certa expressão historiográfica e sua contraversão oral, pois essas manifestações partem de racionalidades radicalmente diferenciadas.

Dessa forma, para abordar as singularidades dos conjuntos de representação simbólica de maneira adequada e horizontal, Walter Mignolo propõe o conceito de semiose colonial, que permite a expansão das possíveis leituras coloniais ao explorar as diferentes relações entre signo e sociedades, isto é, reconhece-se que a partir de memórias e saberes distintos representados a partir de conjuntos simbólicos específicos se produz uma hermenêutica pluritópica, não subordinada às formas de representação monotípicas da sociedade ocidental.

A semiose colonial não é sugerida para substituir a noção de discurso colonial, mas para criar um contexto mais amplo de descrição, do qual o discurso colonial é um componente importante. A semiose colonial é sugerida, por fim, com o intuito de redesenhar os limites de um campo de estudos habitado principalmente por textos escritos em ordem alfabética pelos colonizadores ou em suas línguas, a fim de abri-la a um espectro mais amplo de interações semióticas em línguas ameríndias em narrativas não alfabéticas (MIGNOLO, 1995 p. 336, tradução nossa⁵⁷).

Essa proposta de análise decolonial oferece uma série de ferramentas para abordar as relações entre a tradição oral e escrita que foram listadas até aqui. Exemplo disso é a expansão do binarismo entre essas formas específicas de expressão por meio da semiose colonial, que Mignolo (1995) ilustra a partir do quadrado semiótico greimasiano:

⁵⁷Colonial semiosis is not suggested to replace the notion of colonial discourse but to create a wider context of description, of which colonial discourse is an important component. Colonial semiosis is suggested, finally, with the intention of redrawing the boundaries of a field of study mainly inhabited by texts alphabetically written by the colonizers or in their languages, in order to open it up to a wider spectrum of semiotic interactions in Amerindian languages and in nonalphabetic scripts.



Figura 3— Quadrado semiótico explicativo das relações entre tradição oral e escrita, um dos eixos centrais da semiose colonial (MIGNOLO, 1995, p. 213, tradução nossa)⁵⁸.

Em suma, num contexto de predominância oral existe uma lógica específica de interações, algo que foi previamente referido como a característica oral de promover identidades (MONTEIRO, 1987) e lógicas próprias (CORNEJO POLAR, 2003), em outras palavras, como elabora o sábio fula, a oralidade é “geradora e formadora de um tipo particular de homem” (HAMPÂTÉ BÁ, 1982, p. 190). Essa lógica opera a partir de estruturas simbólicas específicas que correspondem às dinâmicas em torno das memórias e narrativas articuladas coletivamente por dada comunidade. Por ocasião da apropriação das interações escritas por sujeitos advindos de contextos de predominância oral é realizado um processo de conceitualização das interações escritas a partir da lógica das interações orais que tem sua origem nos espaços onde esses sujeitos se educaram ou onde estão inseridos.

Logo, nas poucas crônicas indígenas do século XVI que sobreviveram até os dias de hoje, reconhecem-se elementos que demonstram o caráter interepistêmico desse processo de conceitualização. Mignolo (1995) cita especificamente a obra de Chimalpaín Quauhtlehuanitzin, indígena pertencente à nobreza chalca, que elaborou uma série de livros que hoje são reconhecidos como importantes registros históricos e etnográficos da história pré-colombiana a partir da perspectiva autóctone. Nesses relatos ficam evidentes elementos que expõem a transição da oralidade e dos

⁵⁸Walter Mignolo deixa claro que esse quadrado semiótico, devido a impossibilidade da contradição entre oralidade e escrita, não corresponde fielmente ao padrão greimasiano estabelecido: “the logic of the diagram does not work according to the standard “semiotic square”: conceptualizations of oral and written interactions, being themselves either oral or written, cannot be interpreted as contradictory with the level of oral and written interactions” (MIGNOLO, 1995, p. 368).

*amoxtli*⁵⁹ para escrita alfabética, sobretudo através das retomadas e repetições constantes que emulam as estruturas comuns à narração oral. Assim, nota-se que a conceitualização da escrita de Chimalpaín não internalizou as características latinas barroquizantes, desenvolvendo uma forma própria que, além de se singularizar por seu conteúdo, expõe a diferença colonial a partir dos diferentes tipos de semiose.

Muito mais incomum do que a conceitualização das relações de escrita a partir de um contexto de predominância oral é a conceitualização das relações da oralidade a partir de um contexto letrado. Como supramencionado, as tentativas de aprender o idioma das populações ameríndias ou africanas estavam condicionadas a sua instrumentalização para fins de dominação, como transparece na introdução da compilação de cartas de José de Anchieta, escrita pelo antigo membro da Academia Brasileira de Letras, Afrânio Peixoto:

Pelos seus versos remanescentes, seus autos perdidos, sua artinha da lingua geral, suas escolas e lições, Joseph de Anchieta era o iniciador da literatura brasileira. Escrevera, insisto, a cartilha em que os primeiros brasileiros soletraram a Civilização. Abertos os olhos do espírito á luz da razão, os Brasis iriam ser o Brasil. Aos velhos, os que ignoravam a propria cultura que traziam abriu também Anchieta os olhos do espírito á latinidade (ANCHIETA, 1933, p. 25).

As conceitualizações de interação oral se davam sobretudo no plano dramático, dos autos evangelizadores. Assim, não havia um aprofundamento nas estruturas orais, visto que elas eram compreendidas enquanto um meio limitado e que, por suas características avessas a fixação e muito mais propensas a constante variação, contribuía para a instabilidade da fé nas colônias (VIVEIROS DE CASTRO, 2017). Não é sem reconhecer as dinâmicas próprias da oralidade que o padre Antonio Vieira proferiu em seu *Sermão do Espírito Santo*: “que lhes cerceie o que vicejam as orelhas, para que não dêem ouvidos às fábulas de seus antepassados” (VIEIRA, 1683, p. 404).

⁵⁹Amoxtli é o nome dado aos manuscritos pictóricos, também são chamados de códices mesoamericanos. “A produção de escritos que combinavam glifos fonéticos, logográficos e ideográficos com pinturas foi realizada por mais de dois mil anos na Mesoamérica e é considerada uma das características definidoras dessa macro-região cultural. (...) Tais escritos serviram a distintos objetivos e usos ao longo da história mesoamericana e entre seus principais temas estavam a cosmogonia, a história grupal, os feitos das elites dirigentes e suas linhagens, as guerras, conquistas e fundações de cidades, os prognósticos, as oferendas e os tributos. Os escritos produzidos sobre tecido, pele animal ou papel eram, em geral, enrolados como pergaminhos ou dobrados como biombos e, sobretudo no caso desses últimos, chamados de amoxtli” (SANTOS, 2005, p. 70).

Portanto, partindo da proposta da semiótica colonial, assume-se que o processo de interação entre as populações de tradição oral e a cultura escrita está condicionada a uma conceitualização da linguagem do outro, uma espécie de tradução que tem o potencial de produzir narrativas interepistêmicas, como ocorre com os cronistas indígenas e mesmo nos autos evangelistas. Logo, numa máxima óbvia, mas que precisa ser realçada: a representação do outro é sempre contingenciada pelo lócus enunciativo de quem está representando.

Isto posto, reconhece-se que, em contextos coloniais como a América Latina, as representações partem precipuamente das classes hegemônicas que tomam a língua escrita como um ente hipostasiado da civilização, enquanto as populações subalternizadas ocupam um espaço ágrafo e afônico, oprimidas por um processo de tradução colonial unidirecional (MIGNOLO, 2019), o que nos traz novamente para a questão da segunda fase do modernismo brasileiro.

Como observado, considerando a cultura popular e a tradição oral, percorreu-se um longo caminho desde Anchieta até Jorge Amado. Nesse itinerário, diversos foram os movimentos que, de forma direta ou indireta, impossibilitaram os espaços de enunciação dos povos subalternizados. Nesse sentido, a geração de 30 é amplamente reconhecida como o movimento de “desaristocratização” da cultura, que começa a ser reconhecida, ao menos em teoria, como direto de todos (CANDIDO, 1984). Portanto, tomam-se os autores desse período como os precursores de uma literatura que tematiza e representa as massas populares de acordo com seus vocábulos e trejeitos próprios. Essa mimese, porém, precisa ser contextualizada mais detalhadamente, assim sendo, como já se verificou através das cartas de Mário de Andrade, poucos materiais oferecem uma perspectiva tão íntima quanto às epístolas produzidas pelos autores desse período, como essa carta escrita por Graciliano Ramos em 1932, endereçada à sua esposa, referindo-se ao processo de finalização de seu romance *S. Bernardo*:

O *S. Bernardo* está pronto, mas foi escrito quase todo em português, como você viu. Agora está sendo traduzido para brasileiro, um brasileiro encrocado, muito diferente desse que aparece nos livros da gente da cidade, um brasileiro de matuto, com uma quantidade enorme de expressões inéditas, belezas que eu mesmo nem suspeitava que existissem. Além do que eu conhecia, andei a procurar muitas locuções que vou passando para o papel. O velho Sebastião, Otávio, Chico e José Leite me servem de dicionários. O resultado é que a coisa tem períodos

absolutamente incompreensíveis para a gente letrada do asfalto e dos cafés (RAMOS, 1982, p. 134-135).

Em sua carta, Graciliano Ramos menciona que seu romance está finalizado, porém, está passando por um processo de tradução. Nessa empreitada, ele enumera seus familiares, comerciantes e fazendeiros de Palmeira dos Índios no estado de Alagoas, que o auxiliam traduzindo os vocábulos recolhidos, pertencentes não a língua portuguesa, mas ao que o autor chama de brasileiro de matuto, que custará a ser compreendido por pessoas da cidade. A partir dessa conjuntura, evidenciam-se uma série de elementos que iluminam a questão da representação da cultura popular na literatura da geração de 30.

Em primeiro lugar, a representatividade dos territórios, personagens e da tradição oral não constituem necessariamente um interesse profundo acerca das dinâmicas próprias das populações subalternizadas, visto que, como exposto por Mignolo (1995), a conceitualização das interações orais é um processo de alta complexidade simbólica que demanda um deslocamento das concepções próprias da cultura letrada. De fato, como fica claro na carta redigida por Graciliano Ramos, seu romance estava constituído antes mesmo de receber os vocábulos que particularizam S. Bernardo por sua oralidade. Com efeito, essa adição de vocábulos exógenos para consolidar a pretensão diegética da narrativa é uma tarefa que o próprio José de Anchieta propôs ao encenar em seus autos uma querela maniqueísta entre um Urubu e São Sebastião. Ora, ambos não se preocuparam em estender a mimese a um nível sintático e semiótico profundo da fala popular, o que demandaria uma conceitualização maior das interações orais.

Por sua vez, não se deixa de notar que, ao contrário dos autos religiosos voltados para os indígenas e por outros motivos óbvios, o romance não é direcionado para a população interiorana nele retratada. Contudo, faz-se necessário notar que a geração de 30, considerada como o prolongamento ideológico do movimento estético iniciado em 22 (BUENO, 2004) — notável especialmente pela sua consciência do subdesenvolvimento (CANDIDO, 1989) —, está tão distante das classes subalternizadas que representa quanto os modernistas de São Paulo, mesmo que frequentemente estejam mais próximos temática e geograficamente.

Isso fica claro no processo de tradução empreendido por Graciliano Ramos: primeiramente, repara-se certo vocábulo pertencente ao léxico interiorano que é

registrado mesmo sem a compreensão do contexto em que ele foi apropriado pelo referido brasileiro matuto (que permanece no anonimato). Em seguida, os possíveis significados são desvelados a partir da explicação/tradução de sujeitos que, não pertencentes ao contexto de produção da expressão popular, vivem em proximidade de sua enunciação, observando essas manifestações desde seus espaços de poder. Por fim, emprega-se o vocábulo em meio a uma narrativa, já previamente consolidada, que cumpre sua função social ao expor, além dos dilemas da modernização inconclusa, uma crítica a ordem sociocultural liberal e oligárquica do interior, com suas heranças autoritárias e conservadoras do período pré-republicano. Nesse sentido, o crítico literário Alfredo Bosi, ao comentar o romance *Vidas Secas*, chegou a semelhantes conclusões:

Graciliano olha atentamente para o homem explorado, simpatiza com ele, mas não parece entender na sua fala e nos seus devaneios algo mais do que a voz da inconsciência. (...) Se a voz do iletrado é pobre e partida, a do letrado é oca, se não perigosa. O olhar crítico, asceticamente despregado da sua matéria-prima, não favorece a linguagem do dominado, cuja carência (atribuída) descreve, nem a linguagem dos dominantes, que denuncia (BOSI, 1983, p. 152).

Como fica evidente, a enunciação inicial, advinda da tradição oral, precisa passar pelo crivo de sujeitos que advém exclusivamente da cultura letrada: comerciantes, fazendeiros e políticos, enfim, a típica hegemonia interiorana⁶⁰. Como se verifica mediante a proposta de Walter Mignolo (1995), a compreensão interepistêmica entre a tradição oral e a cultura letrada está sempre condicionada a conceitualizações que, nesse caso, perpassam primeiramente pela tradução e interpretação para, sem demora, serem transcritas na linguagem específica do livro, ou seja, reservada para a pequena porção letrada da sociedade brasileira que possui os meios e a educação para adquirir e interpretar a obra literária (ORTIZ,

⁶⁰Em verdade, apesar das variações temáticas de cada contexto específico, a identidade pensada a partir das oligarquias é um processo uniforme no Brasil, como reconhece-se na fabulação dos migrantes europeus pelos paranistas e se itera nos matutos sertanejos representados nos diversos sertões nordestinos, pensados pela classe dos políticos e fazendeiros. Esse processo se repetiu mesmo no movimento modernista supramencionado, como expõe Carlos Eduardo Berriel em sua dissertação de mestrado, intitulada *Dimensões de Macunaíma: filosofia, gênero e época*, onde argumenta que o modernismo paulista de 22 foi moldado a partir das elites latifundiárias historicamente estabelecidas: “A oligarquia cafeeira — a efetiva classe hegemônica no Brasil — articula um programa de feições nacionalistas, porém sobre a base da estrutura agrário-exportadora tradicional (alterada no setor que foi apontado). Este setor oligárquico elabora assim o projeto de um Brasil autônomo, rompido com a dominação colonial, porém mantendo a estrutura social tradicional intacta. (...) Este nacionalismo de base cafeeira— de onde, a não ser daí, surgiria a base social do nacionalismo cultural do movimento modernista?” (BERRIEL, 1987, p. 33-34).

2013), algo que não escapa da consciência dos intelectuais da época, como exposto por Carlos Drummond de Andrade em certas passagens do *Sentimento do Mundo*:

O operário não lhe sobra tempo de perceber que eles levam e trazem mensagens, que contam da Rússia, do Araguaia, dos Estados Unidos. Não ouve, na Câmara dos Deputados, o líder oposicionista vociferando. Caminha no campo e apenas repara que ali corre água, que mais adiante faz calor. Para onde vai o operário? Teria vergonha de chamá-lo meu irmão. Ele sabe que não é, nunca foi meu irmão, que não nos entenderemos nunca. E me despreza... Ou talvez seja eu próprio que me despreze a seus olhos (ANDRADE. C, 2012, p. 23).

Assim, conclui-se que malgrado o propósito ético e estético de rupturas, crítico da burguesia e disposto a propor formas e temas não canônicos a fim de redefinir relações historicamente autoritárias, as obras da segunda fase do modernismo continua a afirmar, mais do que qualquer outra coisa, a individualidade da intelectualidade burguesa. Impossível não reconhecer o avanço das práticas literárias desse período em relação à tradução colonial unidirecional previamente descrita, todavia, é justamente nesses movimentos progressistas que se deve buscar as indicações de novas formas possíveis do fazer literário, como já foi explorado pelo crítico literário Silviano Santiago:

o livro é, pois, objeto de classe no Brasil e, incorporado a uma rica biblioteca particular e individual, é signo certo de status social. Como tal, dirige-se a uma determinada e mesma classe, esperando dela o seu aplauso e a sua significação mais profunda que é dada pela leitura, leitura que se torna um eco simpático de (auto) revelação e de (auto) reconhecimento (...) Assim sendo, o discurso ficcional antes de refletir sobre os problemas do país, da nação, ou da região em perspectivas diferentes e complementares, em visões até mesmo antagônicas, antes de refletir sobre as aspirações multifacetadas e contraditórias da população em geral, o discurso ficcional é a réplica (no sentido duplo) de discurso de uma classe social dominante (SANTIAGO, 1982, p. 28).

Logo, considerando a problemática relação assimétrica entre hegemonias e subalternidades, articulada neste trabalho por meio dos encadeamentos possíveis entre a tradição oral e a cultura escrita, resta-nos questionar: pode a tradição oral, performada por uma multiplicidade de identidades coletivas subalternizadas, figurar na literatura nacional enquanto um sujeito munido de formulações e temáticas próprias e não mais como um objeto descrito por suas percepções exteriorizadas? Ou ainda: os limites de sua representação se encontram na sua objetificação e agenciamento para fins ilustrativos das classes dirigentes?

3.5 PROPOSTAS CONTEMPORÂNEAS EM TORNO DA ORALIDADE

Para avançar na solução desses questionamentos, faz-se interessante empreender um retorno à discussão dos limites da representação textual de uma performance, como exposto por Paul Zumthor (2018). Nesse sentido, toda literatura que se propõe a representar as dinâmicas da tradição oral se limitará às suas possibilidades descritivas para grafar o ingrafável, ou seja, a presença, o tom, o gesto. Como visto, no contexto latino-americano, esse processo de tradução surgiu logo no início da colonização do continente, objetivando a homogeneização das formas de expressão (SANTIAGO, 2006; MIGNOLO, 2019) por meio do cerceamento das práticas e conhecimentos locais, pertencentes a tradição oral e materializados através de performances. À vista disso, segundo Zumthor (2018), esse procedimento de ocultação do corpo e da voz em detrimento da enunciação exclusivamente grafocêntrica é pertinente no desenvolvimento de uma estrutura social individualista e adialógica:

A escrita, no curso da luta em que ela se empenhou por alguns séculos, para garantir sua hegemonia na transmissão do saber e expressão do poder, deu-se como alvo confesso a suspensão ou a negação de todo elemento performancial na comunicação. Antigamente, a lei era a palavra do rei, pronunciada na praça pública, palavra que podia ser contestada, que como tal convidava ao diálogo; o Estado moderno, abstrato, não pode se exprimir senão por meio de textos escritos, que ele emite sem qualquer presença e, quando da leitura dos mesmos, ele se mantém ausente, indiscutível. No funcionamento dos textos literários, o efeito da oposição é mais forte ainda. (ZUMTHOR, 2018, p. 64).

Assim, pensar a expressão literária da tradição oral requer considerar as assimetrias que condicionaram o seu atual lócus enunciativo, ainda mais quando se considera a expansão do binarismo entre oralidade e escrita apresentada pela semiose colonial. Nesse sentido, existem prolíficas contribuições dos estudos subalternos, como a proposta por Gayatri Spivak (2014) ao afirmar a impossibilidade de enunciação das classes subalternizadas através de dois conceitos ilustrativos: *vertreten* e *darstellen*. O verbo *vertreten* refere à representação enquanto ação de agir no lugar de outro numa concepção política, enquanto *darstellen* se traduz como a representação de uma ação performática que retrata o outro numa concepção estética, ou seja, utilizando os exemplos anteriores desse trabalho, tanto Carl Friedrich Philipp von Martius (1845) quanto Sílvio Romero (1977), cada um por meio do seu projeto nacional, representaram politicamente (*vertreten*) os sujeitos

subalternizados, julgando estes incapazes de produzir um discurso histórico-literário próprio e os anexando a retórica hegemônica; enquanto as produções literárias modernistas, cada um em seu relato literário específico, representam esteticamente (*darstellen*) as populações tradicionais, sejam indígenas, ribeirinhas ou sertanejas, numa mimese que afirma uma forma subalternizada, mas silencia seu conteúdo ao descrevê-los novamente a partir do lócus hegemônico.

Em ambos os casos, “ao representá-los, os intelectuais representam a si mesmos como sendo transparentes” (SPIVAK, 2014, p. 41), numa autorrepresentação dissimulada na qualidade de alteridade, como já apontado por Santiago (1982). Tendo em vista a tomada de consciência dessa pretensa impossibilidade de representação, áreas de pesquisa voltadas para questões linguísticas na América Latina — sendo que a análise do discurso e a sociolinguística se destacam entre elas — se debruçaram sobre as heterogeneidades que se manifestam em lócus enunciativos distintos, que produzem competências também distintas.

Dessa forma, foram realizadas revisões temáticas no sentido de tornarem opacos os mecanismos de ocultação dos sujeitos subalternizados dentro da malha escritural e discursiva, ligando a estrutura vigente, como não poderia deixar de ser, ao processo de colonização do território nacional, como elabora a linguista Eni Orlandi: “ao falarmos o português estamos sempre nesse ponto de disjunção obrigada. A nossa língua significa em uma filiação de memória heterogênea. (...) Esse efeito de homogeneidade é o efeito da história da colonização” (ORLANDI, 1993, p. 158). Para além disso, essas leituras demonstram como a imposição de um modelo autoritário nas escolas, que naturaliza a relação com a escrita por meio da dominância gramatical, é responsável pelo apagamento de percursos históricos e identitários que conferem importância à tradição oral no português brasileiro:

Desconhecer — como em geral desconhecemos — que houve um momento de nossa história em que a língua falada no país era a “língua geral” (o nhengatu) e a língua escrita foi inicialmente o latim e depois o português, não tendo o nhengatu merecido a legitimação de uma sua escrita, faz com que tenhamos em conta esse fato fundamental da cultura brasileira que é a sua relação com sua tradição oral. Forte traço da nossa história cultural esse da tradição oral, que mostra porque os brasileiros têm — diferentemente dos europeus — uma relação frouxa com a escrita e um apego forte à oralidade. Na comunicação administrativa, por exemplo, as pessoas leem os papéis, mas ‘acreditam’ mais no que lhes é dito oralmente, confirmado verbalmente (ORLANDI, 1993, p. 162).

Concomitantemente, esse efeito ilusório de homogeneidade foi abordado nos estudos literários por críticos e ensaístas como Luiz Costa Lima, que retoma a conceitualização da oralidade indígena com fins de conversão pelos padres jesuítas como ato fundacional de uma nova tipologia intelectual, fundamentalmente brasileira, a cultura auditiva. Conforme Lima (1981), a oratória impactante elaborada por José de Anchieta, Antonio Vieira e pelos demais missionários propendia para a exposição não dialógica — portanto de recepção passiva — que ambicionava particularmente a persuasão, dispensando para isso a compreensão, o que caracterizou os primeiros traços da cultura auditiva.

Posteriormente, essa condição se agravou pelo isolamento da classe intelectual do país, que proporcionou relações de dependência do cânone europeu, apropriado na colônia como forma de prestígio perante a pequena casta hegemônica que se legitimava através do simulacro da metrópole, rejeitando a originalidade e pendendo novamente à passividade auditiva. Assim, Luiz Costa Lima demonstra um aspecto paradoxal de nossa tradição literária: fundada a partir da disjunção obrigatória de memórias heterogêneas em uma única língua (ORLANDI, 1993), após séculos de opressão das identidades que se expressavam a partir da tradição oral, reconhece-se no imo de nossa tradição escrita a auditividade, isto é, escreve-se oralmente:

A base da nossa crítica à oralidade, entre nós dominante, se baseia no fato de que ela no entanto se dá no interior de uma civilização escrita. As sociedades iletradas são naturalmente orais e não recairemos no conhecido vício evolucionista de considerá-las por isso inferiores. Cada uma destas modalidades de geração de cultura, a oral, a escrita, determina mecanismos diferenciados de aprendizagem, de retenção e de fecundação do saber. Estes mecanismos só se tornam prejudiciais quando, próprios a uma das modalidades, são, entretanto, dominantes no interior de outra. Para que não se confunda a situação que nos parece peculiarizar o sistema intelectual brasileiro com a da cultura oral, devemos reservar o nome *cultura auditiva* para aquela (LIMA, 1981, p. 15-16).

A partir dessa leitura, uma aluna de um aluno de Luiz Costa Lima — no caso a autora Marília Librandi-Rocha que foi aluna do antropólogo Eduardo Viveiros de Castro — leva a proposição da auditividade em frente ao expandir as definições do termo e desenvolver uma série de críticas e análises em torno do que chama de escritas do ouvido, presente em autores como Machado de Assis, Guimarães Rosa

e Clarice Lispector. Segundo a autora, o processo colonial de opressão epistêmica da tradição oral não foi exitosa no que se refere a sua ocultação na literatura nacional, visto que os autores carregaram suas narrativas com registros quase etnográficos dessas manifestações em suas obras:

A escrita de ouvido pode ser definida a partir de três vetores principais: um impulso musical não mimético que realça a qualidade dominante da escrita literária; um multilinguismo sonoro que produz a literatura como uma língua franca cosmopolita; e um espaço de escuta que se situa além das dicotomias letrado/não letrado; literatura/culturas orais; fala/escrita. (...) Sugiro que se trata de uma ética de abrir os ouvidos para ouvir a voz, os sons, os ruídos, dos grupos que se situam fora do letramento oficial, e que se relacionaria com um engajamento literário dominante em ex-colônias nas quais uma cultura oral e musical predominante será transposta para a escrita literária, afetando-a (LIBRANDI-ROCHA, 2015, p. 133).

Para além da revisão histórica e conceitual da intelectualidade brasileira já consolidada, nos estudos literários contemporâneos emerge uma série de pesquisas que se dedicam a construção de espaços para a investigação da tradição oral a partir da necessidade da representação de memórias historicamente invisibilizadas. É nessa perspectiva que, baseando na profusão de expressões orais nos festejos, cerimônias e performances rituais afro-brasileiras — como as congadas, moçambiques, marujos e catopés — a poeta Leda Maria Martins elaborou o conceito de oralitura:

a representação teatralizada pela performance ritual, em sua engenhosa artesanaria, pode ser lida como um suplemento que recobre os muitos hiatos e vazios criados pelas diásporas oceânicas e territoriais dos negros, algo que se coloca em lugar de alguma coisa inexoravelmente submersa nas travessias, mas perenemente transcrita, reincorporada e restituída em sua alteridade, sob o signo da reminiscência. Um saber, uma sapiência. A esses gestos, a essas inscrições e palimpsestos performáticos, grafados pela voz e pelo corpo, denominei oralitura (MARTINS, 2003, p. 77).

De forma semelhante, Henrique Freitas (2011) propõe o conceito de literatura-terreiro como um meio de dar vazão a cosmogonia afro-diaspórica expressa pela tradição oral, que pode se manifestar sob diversas formas performáticas: dos ritos religiosos ao rap, do grafite ao break.

A literatura indígena, por muito tempo sinônimo da apropriação e idealização dos autores indigenistas brancos, busca tomar os espaços em que antes figuravam exclusivamente como objetos, utilizando a escrita como extensão da resistência

empreendida no território e das tradições expressas pela oralidade, como expõe o escrito Ely Macuxi com seu conceito de poesia-práxis:

Antes símbolo da colonização civilizatória, a escrita tornou-se um instrumento importante, na medida em que possibilitou aos povos indígenas estabelecerem diálogos e entendimentos com o poder público, por meio de produção de documentos reivindicatórios para a melhoria das políticas públicas hoje oferecidas — sobretudo na saúde e na educação, mas também na demarcação, homologação do território, segurança alimentar em nossas terras. Essa produção constitui-se numa literatura — poesia-práxis — usada para confrontar e reagir às ações regionais: grileiros, mineradores, pecuaristas invasores de seus territórios. Uma literatura que tem possibilitado atualização de nossos códigos culturais, construindo novas compreensões e novos enredos, possibilitando a presença de muitos de nossos jovens nos três níveis de ensino, desenvolvendo pesquisas, dissertações e teses sobre nossas culturas, revelando a riqueza de nossas tradições, filosofias e ciências que orientam nosso estar no mundo; literatura essa que apresenta uma cultura indígena viva, perene, criadora, transformadora e impulsionadora para os novos desafios que o mundo hoje impõe aos povos indígenas (MACUXI, 2018, p. 51-52).

Assim sendo, em consonância com os movimentos contemporâneos acima enumerados, a presente dissertação se volta para o contexto de predominância oral de Barra do Ararapira, dotado de dinâmicas próprias de resistência em torno de uma memória coletiva agenciada por sujeitos que buscam a afirmação e emancipação de sua comunidade perante um panorama histórico opressivo. Diante disso, reconhecendo os limites históricos da representação literária (SANTIAGO, 2006; SPIVAK, 2014), as manifestações são abordadas a partir da concepção de performance (ZUMTHOR, 2018), privilegiando a descrição das narrativas e suas dinâmicas pelos próprios narradores, buscando compreender suas dinâmicas, tidas como fundamentais para formação e reprodução da identidade local no território.

4 A ORALIDADE NA BARRA DO ARARAPIRA.

O presente capítulo se propõe a demonstrar as características do contexto de predominância oral da Barra do Ararapira por meio de uma análise das formas de produção e recepção de certos gêneros locais, evidenciando como são elaborados e aprendidos os modelos de narração. Logo, ao se considerara percepção própria dos narradores que comentam as suas práticas, observa-se como elas se relacionam com o exercício da escrita, atividade suplementar no contexto comunitário, além de perceber como a prática de troca de experiências propiciada pela narração está intimamente ligada com a elaboração e transformação das identidades e da própria territorialidade dos pescadores e pescadoras artesanais.

Assim, no primeiro tópico, intitulado **Predominância oral e identidade na Barra do Ararapira**, disserta-se sobre as formas diferenciais de aprendizagem que são inerentes aos contextos de predominância oral. Dessa forma, demonstra-se como se articulam as dinâmicas particulares de parentesco que, no contato intergeracional, constroem coletivamente as narrativas e os narradores em um processo que se desassemelha das noções de autor, autoria e autoridade da cultura letrada ao pôr em relação diversos sujeitos e vivências que desenvolvem suas práticas na anonimidade de um acervo comum, formador simultâneo da subjetividade individual e da identificação coletiva.

Em seguida, no tópico intitulado **A importância do narrador**, como sugerido, discute-se a centralidade do narrador enquanto a manifestação das vivências e fonte referencial para construção dialógica do passado, presente e futuro comum, demonstrando, ainda, como o seu papel é influenciado historicamente pela resistência da memória diante de conjunturas opressivas e proibitivas, que sobrevivem hoje num vasto acervo adaptativo que não cessa de se remodelar.

Sem demora, no tópico denominado **As histórias de pescador**, retoma-se as questões suscitadas no capítulo anterior ao se demonstrar como as fronteiras entre os conceitos de História e Literatura, realidade e ficção, verdade e mentira não são nítidos nos causos e histórias da Barra do Ararapira, demandando o reconhecimento dos limites da análise interepistêmica por parte do observador que não deve tentar submeter seu objeto a uma classificação enciclopédica. Busca-se, assim, adentrar nas especificidades de certas manifestações performáticas das narrativas locais, como as narrativas que versam sobre as paisagens da memória,

as histórias contadas nas ocasiões das peregrinações e romarias e, finalmente, nos aspectos narrativos presentes nas toadas e fandangos, com o objetivo de firmar as caracterizações apresentadas nos tópicos precedentes.

Por fim, o tópico que fecha o capítulo, intitulado **Das mudanças na forma de narrar**, estabelece uma ponte entre as afirmações do levantamento bibliográfico do capítulo 3 e as caracterizações propostas no capítulo 4, direcionando o trabalho para uma síntese que tem o objetivo de demonstrar a potencialidade afirmativa e emancipatória do reconhecimento da predominância oral, tanto a nível comunitário quanto pelo Estado.

4.1 PREDOMINÂNCIA ORAL E IDENTIDADE NA BARRA DO ARARAPIRA.

O primeiro trabalho acadêmico realizado na Barra do Ararapira e nas demais comunidades de pescadores e pescadoras artesanais de Guaraqueçaba teve como temática, precisamente, a oralidade. É uma tese elaborada entre os anos de 1974 e 1979, intitulada *Le Lexique Technique des Pecheurs de Guaraqueçaba*⁶¹. Nela, o linguista José Luiz da Veiga Mercer se propõe a inventariar o léxico local, chegando à conclusão de que ele se diferencia sobremaneira do vocabulário vigente no espaço urbano, tomando Curitiba enquanto referência. Segundo Mercer, o aspecto mais evidente dessa dessemelhança está na utilização de arcaísmos pelas populações caiçaras, o que ele atribui ao isolamento geográfico da região e a conseqüente independência de sua evolução lexical. Para além disso, ele oferece um relato importante — bem demarcado pela perspectiva etnográfica da época — acerca de algumas formas de interação no território tradicional:

Os momentos de lazer, que não são raros e nem breves, são ocupados pela contação de causos, sobretudo nas vendas, em torno de um copo de cachaça. A televisão, na venda, e o rádio, em casa, constituem outras distrações igualmente frequentes. Nenhuma leitura entre esses homens que, tendo recebido uma educação primária — mais comumente interrompida por volta da 3ª série —, se tornam quase todos analfabetos funcionais (MERCER, 1979, p. 62, tradução nossa)⁶².

⁶¹ Enquanto professor do Departamento de Literatura e Linguística da Universidade Federal do Paraná, o professor José Luiz da Veiga Mercer, além de ser um dos primeiros pesquisadores a estudar o território dos pescadores e pescadoras artesanais, foi um dos precursores dos estudos sociolinguísticos no estado. Posteriormente, seu trabalho no município de Guaraqueçaba incorporou um projeto maior, realizado em parceria com a UFSC e a UFRGS, intitulado Atlas Linguístico-Etnográfico da Região Sul do Brasil (ALERS).

⁶² Les moments de loisir, qui ne sont ni rares ni courts, sont occupés par des causeries, surtout à la boutique, autor d'un verre d'eau-de-vie. La télévision, chez le boutiquier, et la radio, à la Maison,

Mesmo reconhecendo que essa temática não constitui o foco de análise de Mercer, a sua percepção acerca da centralidade do compartilhamento de causos entre os sujeitos corrobora com a importância da oralidade para pescadores e pescadoras artesanais, além de divulgar outros dois elementos importantes nesse seguimento: a difusão dos meios eletrônicos, auditivos e audiovisuais nas comunidades e a constatação da baixa escolarização generalizada. Nesse sentido, destaca-se que a apropriação de mídias que não necessariamente exigem a alfabetização — como o rádio, o telefone e a televisão — é um traço marcante do desenvolvimento econômico tardio brasileiro, demonstrando como a transmissão massiva de informações só poderia se dar em uma dimensão que considerasse a precarização do sistema educacional e as profundas diferenças sociais que são delimitadas pelos domínios da escrita e da oralidade⁶³.

Destarte, esses meios de comunicação inauguram um novo tipo de oralidade que o historiador Walter Ong denomina como oralidade secundária, enquanto Paul Zumthor, de forma mais pungente, refere-se a esses processos de abolição da taticidade e corporeidade do narrador, ou seja, da “presença de quem traz a voz” (ZUMTHOR, 2018, p. 15) — que pode inclusive ser produzida sinteticamente — como uma oralidade mediatizada ou esquizo-oralidade. Para a compreensão desses conceitos é interessante pôr em evidência um fator que diferencia fundamentalmente a oralidade tradicional dessa nova modalidade de enunciação: a dependência da escrita:

com o telefone, o rádio, a televisão e diferentes tipos de registro sonoro, a tecnologia eletrônica levou-nos à era da ‘oralidade secundária’. Essa nova oralidade tem semelhanças notáveis com a antiga em sua mística participatória, em seu favorecimento de um sentido comunal, em sua

constituent d’autres distractions également fréquentes. Aucune lecture parmi ces hommes qui, ayant reçu une instruction primaire — le plus solvante interrompue vers la 3^{ème} année —, sont devenus presque tous des analphabètes fonctionnels.

⁶³Esse processo é comentado por Antonio Candido em *Literatura e Subdesenvolvimento*, onde descreve a transição entre o contexto de predominância oral — que denomina como etapa folclórica de comunicação oral — e a cultura para as massas: “na maioria dos nossos países há grandes massas ainda fora do alcance da literatura erudita, mergulhando numa etapa folclórica de comunicação oral. Quando alfabetizadas e absorvidas pelo processo de urbanização, passam para o domínio do rádio, da televisão, da história em quadrinhos, constituindo a base de uma cultura de massa. Daí a alfabetização não aumentar proporcionalmente o número de leitores da literatura, como a concebemos aqui; mas atirar os alfabetizados, junto com os analfabetos, diretamente da fase folclórica para essa espécie de folclore urbano que é a cultura, massificada” (CANDIDO, 1989, p. 143-144).

concentração no momento presente e até mesmo em seu uso de fórmulas. (...) Mas ela constitui fundamentalmente uma oralidade mais deliberada e autoconsciente, baseada permanentemente no uso da escrita e da impressão, que são essenciais para a manufatura e a operação do equipamento, assim como para seu uso (ONG, 1998, p. 155).

No contexto da Barra do Ararapira, essa oralidade secundária, dependente da escrita para sua concepção, mas não para seus usos, constitui uma fonte disseminada de lazer e comunicação no território. Pode-se, inclusive, argumentar — atualizando as definições de Ong — que o telefone celular representa atualmente uma das principais formas de expressão do contexto de predominância oral da comunidade, visto que mesmo parte dos pescadores e pescadoras que se autodeclaram analfabetos-funcionais ou não alfabetizados fazem o constante uso dos aplicativos de mensagens, apropriando-se de áudios e imagens para isso, algo que foi muito explorado para dar continuidade nas relações de pesquisa durante o período de isolamento da pandemia.

Logo, quando Mercer (1979) se refere à prevalência da oralidade nas horas de lazer, seja por meio da contação de causos ou da audiência radio-televisiva, ele demonstra um cenário de sobreposição de diferentes tipos de oralidade, além de comentar outro aspecto importante: a inexistência da leitura. Sem dúvidas, o linguista faz menção à literatura como um processo edificante de educação individual, ou seja, observa a ausência de uma característica que de fato é extemporânea ao contexto observado, o qual possui formas próprias de organização que dispensam a literacia.

Sabe-se que hoje, passadas mais de quatro décadas dos levantamentos realizados por Mercer, as competências de leitura e escrita, apesar de ainda precárias, são comparativamente mais difundidas e presentes no cotidiano das comunidades pesqueiras de Guaraqueçaba. Todavia, mesmo para a porção de sujeitos que dominam essas competências, a oralidade permanece central para a organização das relações socioculturais nesses espaços. À vista disso, referindo-se ao período medieval — quando as massas camponesas iletradas estavam em constante relação com a cultura letrada das igrejas —, Paul Zumthor descreve uma oralidade mista, isto é, um contexto de predominância oral onde “a influência do escrito permanece externa, parcial e atrasada” (ZUMTHOR, 1993, p. 18).

De certa forma, esse é o contexto que se verifica na Barra do Ararapira, como se pôde apurar por meio do censo escolar realizado durante o trabalho de

campo que, além do questionário tradicional, incorporou perguntas sobre os usos habituais da escrita na comunidade. Conforme os pescadores e pescadoras artesanais, a leitura e a escrita tem como funções principais no território, por ordem de importância: 1) o cumprimento de obrigações fiscais e a obtenção de auxílios sociais do Estado⁶⁴; 2) a comunicação por meio de aplicativos de mensagens e utilização da internet; 3) a leitura da bíblia e a participação das funções litúrgicas na igreja local; 4) a maior possibilidade de conseguir um trabalho nos comércios das comunidades maiores ou mesmo de cidades como Paranaguá e Cananéia durante a temporada⁶⁵.

Como é possível notar, as funções da escrita são contornáveis para a maioria dos moradores não alfabetizados ou em situação de analfabetismo funcional, os quais, no caso de necessidade, podem contar com o auxílio de terceiros para conseguir seus benefícios, para participar dos ritos religiosos ou mesmo para se comunicar com pessoas à distância por meio dos aplicativos de mensagens. Assim, a exemplo da oralidade mista sugerida por Zumthor (1993), pode-se afirmar que a escrita na Barra do Ararapira é exterior, visto que, em suma, refere-se às necessidades de mediação entre os pescadores e pescadoras artesanais com o Estado ou com os turistas; além disso, ela é parcial, visto que a maioria dos moradores mais velhos não a domina, sendo que existem diversos jovens que, seja pela evasão ou precarização da escola, acabam por não se alfabetizar adequadamente.

Porém, não se deve confundir a escolarização inconclusa ou insatisfatória com a falta de educação, assim como não se pode vincular a inteligência e a intelectualidade exclusivamente a literacia. Assim, algo que fica somente implícito no

⁶⁴Não é incomum, na Barra do Ararapira e nas demais comunidades da região, encontrar pescadores que, por serem alfabetizados e possuírem melhores condições de acesso à informação e à tecnologia, se responsabilizam por centralizar essas atividades de ordem burocrática, como dar entrada anualmente no seguro defeso.

⁶⁵Com a economia comunitária voltada quase exclusivamente para a pesca, os jovens que desejam desempenhar outros ofícios para garantir a sua renda costumam passar a temporada na comunidade de Barra do Superagui ou na ilha das Peças, onde o movimento turístico é mais intenso e, em consequência, abrem-se postos temporários de trabalho em restaurantes e pousadas. Por ocasião da realização do censo escolar, em período eleitoral, se notou que, não só os jovens, mas algumas famílias inteiras se deslocaram para Paranaguá e Cananéia para trabalhar nas campanhas dos políticos locais, sobretudo segurando bandeiras. Essas modalidades de trabalho são recentes e não são bem vistas pelos pescadores mais antigos: “Ninguém mais quer acordar três da manhã pra matar peixe, passar o dia entalhando rede. Se eu ofereço 70 reais pra carpirem o mato na frente da pousada, ninguém quer trabalhar, mas por 50 reais ficam o dia todo embaixo do Sol segurando um pedaço de pau. Tá ficando difícil achar alguém pra pescar” [Mauro Pires; Entrevista no dia 08/11/2020].

texto de Mercer precisa ser salientado: da mesma forma que o pescador não trabalha somente quando está no mar — utilizando seu tempo em terra para produzir, organizar e reparar seus petrechos de pesca —, num contexto de predominância oral não se pode considerar somente a escola enquanto um espaço de ensino e aprendizagem. Neste sentido, a experiência das comunidades caiçaras se relaciona com a vivência de algumas comunidades indígenas:

Entre nós, o ensino e a aprendizagem se dão em momentos e contextos muitos específicos: “Está na hora de levar meu filho para a escola para que ele possa ser alfabetizado”; “Minha filha está fazendo um curso, em uma escola de informática, das 4:00 às 5:30 da tarde”. Nas sociedades indígenas, o ensinar e o aprender são ações mescladas, incorporadas à rotina do dia a dia, ao trabalho e ao lazer e não estão restritas a nenhum espaço específico. A escola é todo o espaço físico da comunidade. Ensina-se a pescar no rio, evidentemente. Ensina-se a plantar no roçado (MAHER, 2006, p. 17).

Logo, é preciso levar em consideração as formas diferenciadas de transmissão de conhecimento que perpassam, principalmente, o exercício de ouvir, observar e intercambiar experiências através da oralidade e das práticas tradicionais desempenhadas coletivamente. Isso se verifica em vivências caiçaras e indígenas, mas igualmente em outros territórios, como em certas comunidades africanas indicadas pelo escritor malinês Amadou Hampâté Bá, que observa: “A educação africana não tinha a sistemática do ensino europeu, sendo dispensada durante toda a vida. A própria vida era educação” (HAMPÂTE BÁ, 1982, p. 202). De fato, abundam exemplos que reafirmam esses processos diferenciados de educação nas comunidades de pescadores e pescadoras artesanais, como demonstra Maurício dos Anjos Pires ao ser perguntado sobre como aprendeu a conduzir os barcos no Mar de Ararapira:

É que é fácil. Aprendi antes de aprender a andar, olhando como os outros faziam. A gente nasce e vive dentro da canoa e da voadeira, não tem segredo, só olhando pra aprender. Agora, sair pro mar aberto, passar a barra, aí é mais difícil, tem que conhecer e ter experiência. Daí tem os pais que mostram pros filhos. [Maurício dos Anjos Pires; Entrevista no dia 11/11/2020].

Considerando a contribuição de Hampâté Bá (1982) acerca das diferenças sistemáticas entre as formas europeias de aprender, fundamentadas no exercício da leitura, e as demais, organizadas a partir da oralidade, pode-se afirmar que estas

“possuem e praticam uma grande sabedoria, porém não ‘estudam’. Eles aprendem pela prática” (ONG, 1998, p. 17). A exemplo de Mercer (1979), Walter Ong refere-se à concepção hegemônica de estudo, voltada para o exercício individual de leitura e interpretação de textos sancionados pelas elites letradas de dado contexto. Logo, como apontado no capítulo anterior, acredita-se que esse conceito precisa ser revisado e expandido.

Nesse sentido, os pasquins caiçaras são um bom exemplo para contestar o suposto binarismo entre o aprendizado artesanal pela prática e a exclusividade do estudo pela literacia. A pasquinagem é uma prática historicamente ligada ao anonimato e a clandestinidade que surgiu por meio das *statue parlanti* de Roma no século XVI e que se desenvolveu de forma extravagante entre os séculos XVII e XVIII na península ibérica, produzindo um gênero literário satírico que desafiava a ordem pública em uma linguagem jocosa e áspera, sendo constantemente referida como “‘papéis injuriosos’ ou ‘papéis sediciosos’” (ROMEIRO, 2017, p. 87). No Brasil, sobretudo no Império, foi um gênero importante de expressão e mobilização política em um período de proibição da imprensa, pois o “pasquim trazia para a rua uma política habitualmente preparada em gabinetes, introduzia o elemento popular naquilo de que ele havia sido propositalmente excluído” (SODRÉ, 1999, p. 156-157).

No contexto caiçara existem poucos registros da circulação escrita do pasquim, que em geral são reservados às poucas comunidades localizadas em regiões próximas aos centros urbanos, onde existe uma maior escolarização⁶⁶. Nesses espaços, quando não deslizados por baixo das portas das casas durante a noite, os pasquins eram afixados em locais de fluxo constante dos pescadores, como a praça da igreja ou os ranchos coletivos onde ficavam as embarcações e petrechos de pesca (MUSSOLINI, 1950), contudo, considerando o panorama geral, essas manifestações eram muito localizadas.

À vista disso, em sua forma mais difundida, o pasquim caiçara se assemelha às manifestações anteriores à sátira escrita, ou seja, os pescadores se aproximam

⁶⁶Um excelente registro dessas circunstâncias encontra-se no trabalho da antropóloga Gioconda Mussolini, que ao buscar os pasquins escritos na comunidade de Bonete, uma das mais isoladas de Ilhabela, verifica que lá existem somente três votantes, ou seja, só três pescadores alfabetizados: “A respeito de pasquins escritos, informaram-me que em outros lugares se costumava ‘lançar em papel’ e que aqueles que sabiam ler e escrever copiavam. Então eu poderia conseguir os ‘assentos’. No Bonete não: ‘Pois não vê que daqui apenas três homens andaram nas eleições? Foi a resposta convincente. Também naquela zona não era costume escrever o pasquim, uma vez que até o próprio pasquineiro era, no geral, analfabeto’” (MUSSOLINI, 1950, p. 10).

da figura de Pasquino, o alfaiate (possivelmente um barbeiro) que pela agudez do seu olhar e pela perspicácia dos seus comentários foi postumamente celebrado na estátua onde se afixavam as mensagens anônimas, que assumiam o discurso mordaz desse personagem que fez fama ao comentar a vida alheia.

Assim, na Barra do Ararapira, os pescadores mais velhos reconhecem no gênero do pasquim, que também é chamado de pisquim ou moda tirada — como também está registrado no dicionário *Falas do Mar e do Mato: registros do linguajar caiçara* —, as composições populares em verso ou prosa que estão voltadas para a vida de alguma pessoa da comunidade ou acontecimentos específicos referentes ao território. A título de exemplo, o pescador artesanal Luiz Arcanjo Martins menciona o trecho de uma moda tirada sobre um baile na comunidade do Varadouro, fazendo menção a prática de deixar mensagens escritas como alhures se faz com o pasquim:

Meu colega duvidou, dum baile na cachoeira
Se não tivesse canoa, nós ia de voadeira
la domingo de tarde, pra voltar segunda-feira
Eu deixei carta pra ela, lá no galho de uma roseira
[Luiz Arcanjo Martins; Entrevista no dia 06/11/2020]

Apesar de seu eu lírico e da bíblia sempre aberta na mesa de centro de sua casa, Luiz Martins não lê nem escreve. Segundo o pescador, a partir de acontecimentos considerados memoráveis, são compostos versos ou uma narrativa em prosa que é compartilhada com a comunidade em momentos de reunião — como as celebrações religiosas e seus folguedos adjacentes —, quase sempre contando com o humor e a hipérbole para tornar a narração indelével na lembrança dos ouvintes. O memorável, como afirma o pescador Antônio Cavica, pode variar de situações banais ou extraordinárias a nível individual ou coletivo, sendo que “quem pensa em verso tem que ser ladino (...) colocar a situação do dia em boa ordem, engraçada, né?”. Logo, pode-se tirar uma moda sobre temas que matizam de uma pescaria ruim até o desaparecimento das duas comunidades paulistas com a abertura da nova barra, visto que a situação em si não é o principal, mas a sua disposição de acordo com a enunciação do narrador.

Como se pode imaginar, esse compartilhamento se dá através da oralidade, especialmente através das modas de viola, porém, também se encontram narrativas em verso que são entoadas sem o acompanhamento de instrumentos. Dependendo

de sua reverberação dentro da comunidade, essas modas tiradas ou pasquins podem perdurar por muito tempo na memória coletiva do grupo, sendo passadas de geração em geração, como essa moda antiga recordada por Luiz:

Perguntei pra nhô Norato, como vai nossa canoa?
João Norato respondeu: a canoa saiu boa
Saiu com quatro buraco, dois na popa e dois na proa
João Norato um homem véio, ainda faz suas bobeira
Tanto pau que tem no mato, faz canoa de figueira
[Luiz Arcanjo Martins; Entrevista no dia 06/11/2020]

Curiosamente, nos contextos em que predomina a oralidade, os pasquins perdem um dos seus elementos principais: a anonimidade. Para que seus arranjos sejam lembrados, os modistas precisam necessariamente compartilhar a sua composição em meio à comunidade, sendo que, devido ao caráter localista do gênero, a sua narrativa deve tematizar os personagens e acontecimentos que versam sobre esse universo específico, reconhecido por todos.



Imagem 8 — Luiz Arcanjo Martins e Antônio Cavica moram frente a frente, um de cada lado do estuário, o primeiro no Paraná e o segundo em São Paulo.

Todavia, como se verifica nesse último pasquim, após muitas décadas — durante as quais esses versos foram enunciados por diferentes vozes e versões — o autor e a versão original foram esquecidos, restando somente os personagens e

suas desventuras, como exposta por outra versão, lembrada e cantada pela dona Dorçulina Fagundes Eglemeier (*in memoriam*) e registrada por José Carlos Muniz:

Senhor Norato Cardoso mandou fazer uma canoa
na primeira varação juntou quarenta pessoa
comeram um boi inteiro, ainda mataram uma leitoa.
O senhor Venceslau, um carpinteiro relaxado
juntou-se com quatro filho, cada um com seu machado
levaram mais de quatro dias e a canoa não prestou
a canoa não ficou boa, ficou com quatro buraco
dois na popa e dois na proa

Assim, verifica-se que, apesar de existir um prestígio entre os modistas mais habilidosos, não se considera a originalidade das composições como determinante para seu valor, até porque a fonte de todos é a mesma: a memória coletiva e os antigos versos de outros pescadores e pescadoras artesanais. Como observa o antropólogo Jack Goody ao se referir as dinâmicas próprias da autoria na tradição oral: “mudanças vão sendo introduzidas constantemente por uma cadeia de indivíduos, mas de maneira autônoma, sem que olhem para trás para algum original estabelecido” (GOODY, 2012a, p. 47). Logo, na constante reencenação das performances, fator indispensável para sua permanência no acervo mnemônico do grupo, a anonimidade é uma questão de tempo, da mesma maneira que as progressivas transformações da primeira versão enunciada. Em verdade, observando esses encadeamentos que estão presentes nos diversos contextos em que predomina a oralidade, Walter Ong descreve esses processos como a busca pela “originalidade conservadora”:

Uma vez que numa cultura oral o conhecimento conceitual que não é reproduzido em voz alta logo desaparece, é preciso despender uma grande energia em dizer repetidas vezes o que foi aprendido arduamente através dos tempos. (...)A originalidade narrativa reside não na construção de novas histórias, mas na administração de uma interação especial com sua audiência, em sua época — a cada narração, deve-se dar à história, de uma maneira única, uma situação singular, pois nas culturas orais o público deve ser levado a reagir, muitas vezes intensamente. Porém, os narradores também introduzem novos elementos em velhas histórias. Na tradição oral, haverá tantas variantes menores de um mito quantas forem as repetições dele, e a quantidade de repetições pode aumentar indefinidamente. (ONG, 1998, p. 52-53).

A fluidez das composições tradicionais pode ser ilustrada na variação entre as duas modas tiradas sobre as desventuras de nhô Norato. Ora Norato demonstra

como a velhice não lhe garantiu experiência ao escavar uma canoa do tronco de uma figueira, ora ele faz um grande mutirão⁶⁷ para inaugurar uma canoa esburacada, fadada a fundear. Mantém-se, porém, a temática e os personagens, além, é claro, da fórmula empregada.

Assim, considerando que as modas tiradas se constituem enquanto performances, Paul Zumthor afirma que para elas “inexiste o texto ‘autêntico’. De uma performance a outra deslizamos de nuance a nuance (...). O intérprete, sobretudo o analfabeto, frequentemente não tem consciência das modificações que traz” (ZUMTHOR, 1997, p. 266). De acordo com Zumthor (1997), essas variações se justificam a partir de dois movimentos possíveis: primeiramente, a intervenção que se opera a nível individual, ou seja, nas variações narrativas influenciadas pela idade, gênero, formação ou mesmo da classe social do narrador; em segundo lugar, existem as variações inspiradas por elementos externos ao narrador, como as circunstâncias espaciais, temporais e relativas às expectativas de recepção e interação por parte dos ouvintes.

Por si só, considerando as peculiaridades locais, essa variação torna paradoxal a pretensão de fixar essas narrativas a partir da escrita, ainda mais considerando que essas práticas compilacionais advêm constantemente de pessoas externas à comunidade, isto é, pessoas que escutam narrativas moduladas especificamente para elas, em um léxico e uma temática já adaptadas para a recepção do “outro”. Logo, retornando para a questão que motivou a introdução dos pasquins caiçaras, não se deve intuir que o aprendizado artesanal acontece exclusivamente pela prática.

Como se demonstrou, a escrita — em suas dinâmicas de autoria, originalidade e fixação — parece inadequada para dar conta da realidade específica de pescadores e pescadoras artesanais, sendo que sua ausência estimula outro tipo de estudo, que busca desenvolver uma originalidade conservadora (ONG, 1998). Essa percepção é muito lúcida entre os pescadores e pescadoras artesanais, como exemplifica João Pires, vulgo Caxago: “Tem que tá no meio da turma pra conhecer as toadas, pra tirar de cabeça só bem depois” [João Pires; Entrevista no dia

⁶⁷É interessante notar que a primeira variação de uma canoa caiçara de um pau só pode ser um exercício complexo e muito cansativo, visto que, por vezes, a árvore escolhida para ser escavada se encontra distante do mar e em meio a floresta. Logo, a moda tirada se refere a tradicional prática do mutirão, onde quem chama os outros pescadores e pescadoras para o árduo trabalho de carregar a canoa até o mar fica responsável por oferecer a comida e, possivelmente, um baile.

16/10/2020]. De fato, mesmo em pesquisas que datam já 70 anos, como o trabalho da antropóloga Gioconda Mussolini sobre os pasquins de Ilhabela, reconhece-se o estudo detido das formas de enunciação por parte das populações caiçaras:

‘é preciso que a gente se isole para pensar. Eu, quando estou sozinho, trabalho na ideia. É preciso pensar para elevar o pensamento meditativo. Quem não concentra no que faz não pode fazer nada que preste: é uma canoa, é um caibro, é um pasquim’ (MUSSOLINI, 1950, p. 40).



Imagem 9 — Caxago (João Pires) e None (Antônio) em uma canoa a remo em fibra, fazendo um lanço de paratis no mar de dentro. Ao fundo, a antiga barra completamente assoreada (foto do autor).

Assim, quando Mercer (1979) se refere às distrações coletivas, dando ênfase à contação de causos e a outros elementos de oralidade secundária, pode-se afirmar que — em sua importância formativa e identitária — estas se relacionam diretamente com o exercício da leitura, fundamentando-se, por sua vez, na artesanaria do compartilhamento coletivo de experiências. Tendo em vista o contraste da tradição oral e da cultura escrita, percebe-se que há uma diferença que se constrói sobretudo nos métodos empregados por cada grupo, como já proposto por Walter Benjamin ao comparar o exercício coletivo da narração oral com a individualidade ensejada pela escrita no gênero romanesco:

A tradição oral, patrimônio da poesia épica, tem uma natureza fundamentalmente distinta da que caracteriza o romance (...). O narrador

retira da experiência o que ele conta: sua própria experiência ou a relatada pelos outros (...). O romancista segrega-se. A origem do romance é o indivíduo isolado, que não pode mais falar exemplarmente sobre suas preocupações mais importantes e que não recebe conselhos nem sabe dá-los (BENJAMIN, 1987, p. 201).

Segundo Ong (1998), não só a oralidade primária estimula a proximidade e a constante interação entre as pessoas, visto que a oralidade secundária é, igualmente, ligada ao exercício de ouvir, seja o rádio ou a televisão, coletivamente, produzindo “um forte sentimento de grupo, pois ouvir as palavras faladas transforma os ouvintes em um grupo, um verdadeiro público, exatamente como a leitura de textos escritos ou impressos os transforma indivíduos, faz com que eles se voltem para dentro de si” (ONG, 1998, p. 155). Isto posto, faz-se necessário compreender que os processos socioculturais de instrução e construção identitária, sejam eles pautados pela oralidade ou pela escrita, promovem profundas diferenças entre os sujeitos de cada comunidade. Quem sabe o exemplo mais óbvio disso, como comenta Walter Mignolo, seja o referencial do saber e a posição dos idosos perante o grupo:

É amplamente divulgado que nas sociedades em que o conhecimento é transmitido oralmente, os mais velhos são o depósito de sabedoria. Também é sabido que a autoridade do idoso ainda era relevante durante a Idade Média europeia, quando a função social da escrita ainda não havia superado o valor atribuído à memória viva do corpo como um tesouro e a idade da pessoa como depositária para e autoridade em sabedoria. Assim, enquanto uma sociedade que possui a escrita e atribui a ela um valor maior do que o discurso oral utiliza os livros para a organização e a transmissão do conhecimento, uma sociedade em que a transmissão oral é fundamental utiliza os idosos como organizadores do conhecimento e como portadores de signos (MIGNOLO, 1995, p. 116, tradução nossa⁶⁸).

Isso reafirma o paralelismo construído até aqui: ler livros ou ouvir os antigos constitui um exercício de assimilação dos conhecimentos e da identidade de cada grupo. Evidentemente, essas categorias não são irredutíveis, uma vez que em comunidades letradas a transmissão oral de conhecimentos se faz importante, assim

⁶⁸It is well known that in societies in which knowledge is transmitted orally, the elders are the storehouse of wisdom. It is also well known that the authority of the elder was still relevant during the European Middle Ages, when the social function of writing had not yet superseded the value attached to the living memory of the body as a treasure trove and the age of the person as depositary for and authority on wisdom. Thus, while a society that has writing and attributes to it a greater value than to oral discourse uses books for the organization and transmission of knowledge? a society in which oral transmission is fundamental uses the elders as organizers of knowledge and as sign carriers.

como a alfabetização tem se tornado cada vez mais relevante na vida de pescadores e pescadoras artesanais. Contudo, nos extremos dessa associação fluída, os sujeitos possuem funções específicas que contrastam sobremaneira.

Assim, após séculos de construção contínua de práticas artesanais, o conhecimento continua a circular por meio dos mais antigos pescadores e pescadoras. Não que os jovens não conheçam as práticas, entretanto, como afirmou João Pires, o conhecimento demanda tempo e vivência, sendo que as experiências novas sempre podem dialogar com as narrativas do passado através da interação entre as gerações, o que é quase inevitável nas comunidades pesqueiras de Guaraqueçaba, onde o espaço é restrito e o trabalho demanda a aproximação entre os sujeitos.

Em vista disso, na Barra do Ararapira, como foi bem explicitado por Juliane Bazzo (2010), existem sete famílias tradicionais, nomeadamente: Pires, Muniz, Santana, Cunha, Martins, Ramos e Souza, sendo que as duas primeiras representam quase a totalidade dos moradores. De fato, em graus variáveis, o vínculo familiar entre os moradores é muito comum, como afirma o pescador artesanal Valdemir da Cunha, vulgo Mortadela: “Não dá pra falar mal de ninguém, que é tudo parente por aqui”. Assim, seria difícil estabelecer um mapa que pudesse descrever fielmente as complexas heterogeneidades de parentesco a partir de uma simples genealogia local, visto que, salvo eventuais exceções, os casais se constituem por dois membros das sete famílias tradicionais.

Todavia, é problemática a percepção de que a comunidade se reconhece como uma grande família, uma vez que existem troncos familiares homônimos que, após muitos anos de novos matrimônios e constituição de novas famílias, não se reconhecem como pertencentes da mesma ascendência. Logo, existem Pires que não se reconhecem como pertencentes ao mesmo núcleo familiar que outros membros da genealogia Pires, assim como ocorre com os Martins, etc. Nesses casos, inclusive, os familiares fazem questão de pontuar quem são seus ancestrais, visto que cada família carrega consigo uma memória e um legado específico que dialoga com os percursos trilhados pelos seus antepassados.



Figura 4 — Mapa que ilustra sem grandes pormenores a distribuição dos núcleos familiares de acordo com o reconhecimento dos pescadores e pescadoras artesanais.

De maneira geral, esses núcleos familiares diferenciais ocupam lugares específicos no território, que não são nitidamente delimitados como as propriedades privadas dos espaços urbanos. Percorrendo a trilha comum que atravessa a comunidade é possível notar os terrenos compartilhados por algumas casas que estão separados de outros agrupamentos por um maior distanciamento e pela vegetação mais cerrada. Em geral, esses agrupamentos são formados por pais, filhos e netos que moram em proximidade, habitualmente formando novos lares adjacentes por ocasião de um casamento. Assim, esses núcleos mais próximos se constituem enquanto uma categoria de diferenciação interna que tende a contestar a percepção de uma grande família.

Contudo, considerando as definições de identidade a partir da diferença tal como propostas por Stuart Hall, ou seja, tendo em vista que as identidades “dependem do estabelecimento de limites — definindo o que são em relação ao que não são (HALL, 2003, p. 85)”, a heterogeneidade das famílias como percebida internamente pode se dissipar frente a outros sujeitos, como ocorre quando outra comunidade tradicional vem até Barra da Ararapira para uma partida de futebol. Nessas ocasiões, nem mesmo a torcida local se mistura com os visitantes, formando um bloco homogêneo com os jogadores que também se identificam como um só time através de seu uniforme.



Imagem 10 — (A) Time uniformizado antes do início do jogo; (B e C) O jogo é intensamente disputado, sendo que os confrontos físicos e verbais são constantes; (D) Expulsão de um jogador da Barra do Superagui que deu início a uma briga que pôs fim a partida ainda na metade do segundo tempo. Como foi relatado, o apito final frequentemente se dá dessa forma.

Da mesma forma, os limites estabelecidos entre os moradores da Barra e as outras comunidades — que na maioria das vezes também são parentes — se alteram quando “os de fora” deixam de ser outras comunidades para se referir ao Estado. Maior exemplo disso são os conflitos socioambientais já descritos previamente nesse trabalho. A organização em torno do Movimento dos Pescadores e Pescadoras Artesanais do Litoral do Paraná (MOPEAR) abarca comunidades que possuem profundas diferenciações em suas práticas artesanais que variam desde a pesca marinha ou estuarina até a importância da caça, da roça ou do turismo para cada localidade em específico. Além disso, existem diferenças bem demarcadas na religiosidade, como, por exemplo, o catolicismo preponderante na Barra do Ararapira em contraste com o evangelismo predominante no Varadouro; isso sem entrar nos recortes sociais das comunidades que possuem energia elétrica e outras comodidades que se ausentam totalmente nas povoações mais remotas.

Independente dessas nítidas dessemelhanças entre as comunidades, elas se definem sob uma só identidade, de pescadores e pescadoras artesanais caiçaras reunidos em torno de demandas comuns, como o reconhecimento do seu direito ao território e a realização de suas práticas tradicionais. Nesse sentido, curiosamente, os limites de identificação dos pescadores e pescadoras se estende, inclusive, para outras populações tradicionais, como quilombolas e faxinalenses, com os quais por

vezes se reúnem para trocar experiências e planejar ações conjuntas, o que também ocorre com populações indígenas.

Logo, a exemplo dos pasquins e das modas tiradas, para construção dessa identidade complexa é necessária uma vivência que presume prática e estudo, sendo que os referenciais básicos para isso são os diversos narradores que num contexto de predominância oral representam os maiores acervos disponíveis da memória coletiva do grupo.

4.2 A IMPORTÂNCIA DO NARRADOR

De acordo com Walter Benjamin, a arte de narrar se fundamenta na “faculdade de intercambiar experiências” (BENJAMIN, 1987, p. 198), sendo que “A experiência que passa de pessoa a pessoa é a fonte que recorrem todos os narradores” (BENJAMIN, 1987, p. 199). À vista disso, reconhecendo a conjuntura de predominância oral na Barra do Ararapira em associação com a proximidade dos núcleos familiares em suas habitações contíguas; as relações de trabalho que suscitam interações inerentemente estreitas entre os moradores; a disposição espacial que torna públicos os itinerários individuais e coletivos; além, é claro, dos complexos laços de parentesco, verifica-se um contexto singular no que se refere a importância dos narradores tradicionais para comunidade.

Nesse sentido, observando as relações socioculturais no âmbito rural, o sociólogo Maurice Halbwachs identificou um importante processo característico dos espaços onde os núcleos familiares são mais próximos e interdependentes. Segundo ele, nos territórios menos urbanizados, existe um “liame vivo das gerações” (HALBWACHS, 1990, p. 65), isto é, um cenário propício para interação entre os diversos membros que compõem uma dada coletividade. Para exemplificar o funcionamento dessas relações intergeracionais, Halbwachs descreve o intrigante convívio entre as crianças em formação com os sujeitos mais idosos, uma vez que, apesar de pertencerem ao presente, ambos não se engajam absolutamente em questões contemporâneas, sendo que suas vivências estão vinculadas ao futuro e ao passado respectivamente, algo verificável “nos relatos dessas pessoas mais velhas que esquecem a diferença dos tempos e, sob o presente, relatam o passado ao futuro. Não somente os fatos, mas as maneiras de ser e de pensar” (HALBWACHS, 1990, p. 66).

Assim sendo, a formação dos mais novos perpassa tanto a interação com os pais e demais adultos próximos, que estão imersos nas incessantes mudanças do cotidiano — inerentes mesmo às comunidades rurais e tradicionais que são tidas como mais conservadoras —, quanto com os mais velhos, que observam o presente como um referencial para os elementos do passado que surgem aqui e lá, quando não se ausentam completamente e só se manifestam através das narrativas reflexivas ou nostálgicas desses narradores. Dessa maneira, a formação de uma geração se dá em contato com diferentes perspectivas e projetos de vida que são referentes a temporalidades contrastantes, porém, complementares, que se sobrepõem em uma profusão de singulares narrativas.

À vista disso, ao materializarem os quadros coletivos da memória, essas narrativas manifestam o que Maurice Halbwachs define como uma história vivenciada, que se opõe a concepção de História no singular e em letra maiúscula, que costumeiramente se ocupa da compilação escrita de “datas, nomes e fórmulas (...) em estado de informações históricas, impessoais e despojadas” (HALBWACHS, 1990, p. 66-67). Logo, se “contar histórias sempre foi a arte de contá-las de novo” (BENJAMIN, 1987, p. 205), ao narrar, os narradores transmitem simultaneamente o meio e a mensagem, compartilhando as experiências constituintes da memória coletiva do grupo, sejam deles ou de outros, por meio da sobreposição de vivências provenientes de temporalidades heterogêneas, além de manifestar os aspectos distintivos das performances. Nesse sentido, Hampâté Bá afirma que essa elaboração coincidente de um acervo mnemônico e da prática da artesanaria narrativa tem por consequência a geração de um sujeito singular:

Pode-se dizer que o ofício, ou a atividade tradicional, esculpe o ser do homem. Toda a diferença entre a educação moderna e a tradição oral encontra-se aí. Aquilo que se aprende na escola ocidental, por mais útil que seja, nem sempre é *vivido* (...). Por essa razão, a tradição oral, tomada no seu todo, não se resume à transmissão de narrativas ou de determinados conhecimentos. Ela é geradora e formadora de um tipo particular de homem (HAMPÂTÉ BÁ, 1982, p. 190).

Na Barra do Arapira, quando os pais se ausentam ou necessitam de um tempo para realizar atividades diversas, os idosos, já aposentados das atividades pesqueiras, se encarregam de zelar pelas crianças, possibilitando a interação dos mais jovens tanto com os aspectos tradicionais vivenciados e transmitidos por seus

pais quanto uma tradicionalidade mais remota, expressa nas narrativas dos mais velhos. Além disso, como explica Rosinilda Santana, “É costume dos mais velhos visitarem os filhos e os netos. Igual no caso de Rubens com Hilda aqui, que sempre tão vindo. Todo o dia, todos os dias visitando aqui em casa pra saber das coisas e prosear”.

Dessa forma, a experiência das novas gerações não se relaciona somente com seus antecessores imediatos, mas também com a sua fonte referencial longínqua que — sobretudo no contexto de mudanças territoriais e conflitos socioambientais da Barra do Ararapira — por vezes pertence a um mundo irreconhecível aos olhos, subsistindo somente na memória. Assim, as novas gerações podem conhecer as temporalidades contrastantes dos narradores que utilizavam a canoa de um pau só e os que usam a voadeira para se deslocar até Paranaguá, entre a água do poço que costumava ser dividida com os sapos e a água encanada que foi conquistada após muitas décadas de mobilizações e demandas, entre os mutirões para o plantio da roça que terminavam em fandango e os conflitos com o Parque Nacional que terminam em multas e apreensões, enfim, no deslocamento temporal e de perspectiva entre os narradores e narrativas, compreende-se que a identidade local está intimamente vinculada aos atos de resistência e subsistência.

Curiosamente, tomando como exemplo os seus parentes próximos, as crianças praticam por si mesmas a artesanaria narrativa desde os primeiros anos de sua escolarização, como se verifica na primeira fase do ensino fundamental, que compreende os alunos do 1º ao 5º ano. Em virtude da Escola Rural Municipal da Barra do Ararapira adotar a modalidade multisseriada, os sete alunos, que tem entre 6 e 10 anos, dividem o mesmo espaço e assistem as mesmas matérias. Segundo Geanete Pires, a professora local, um dos principais objetivos dessa etapa pedagógica específica é a alfabetização dos alunos, que se dá precipuamente por meio de leituras diversas que tem por finalidade introduzir e estimular as competências de leitura e escrita. Porém, seja pela ausência generalizada desse hábito no território ou pela inexistência de uma biblioteca e de outros incentivos nesse sentido, mesmo respondendo positivamente às leituras, poucos alunos conseguem se desenvolver habilmente na cultura letrada, sendo que muitos só

assimilam modestamente a leitura e a escrita tardiamente, aos 9 anos de idade (4º ano do Ensino Fundamental).

Não obstante, as crianças se apropriam desse exercício de maneira singular. Segundo Geanete, “elas ouvem as histórias e quando gostam, mesmo sem saber ler, folheiam os livros e ‘leem’, umas pras outras, de acordo com o que lembram da história”, ou seja, começam desde cedo a se desenvolver enquanto narradores, expondo suas percepções das histórias que foram compartilhadas, levando em frente o exemplo vivenciado em suas casas com os seus parentes próximos. De acordo com a professora, outro traço muito comum nesse sentido é a interação entre os alunos mais velhos, que costumam exercitar o seu conhecimento ao auxiliar os que chegaram recentemente na escola, frequentemente explicando as atividades de acordo com as suas vivências, oportunizando assim um microcosmo das relações comunitárias.

Logo, até pela influência da conjuntura local, a mediação dos conhecimentos e vivências por meio da narração mnemônica é desenvolvida desde muito cedo. Exemplo disso é Everton dos Santos Pires, aluno do 5º ano que aprendeu a pescar no estuário mesmo antes de aprender a ler, hoje realizando as duas atividades de maneira autônoma. Seu pai, Sebastião dos Santos Pires, afirma que teve que abandonar seus estudos para ingressar integralmente na atividade pesqueira aos 8 anos de idade, visto que, em sua época, os pais “tiravam os filhos” muito cedo para auxiliar na economia familiar, algo que só se alterou após a instituição de iniciativas de apoio a educação básica, especialmente o Bolsa Família no ano de 2004. Independentemente das mudanças socioeconômicas que permitem as crianças permanecerem na escola, no que se refere ao ensino das práticas tradicionais de pesca, Sebastião é taxativo: “A escola dá instrução pras coisas e pros serviços da cidade. Pra viver aqui tem que jogar tarrafa, limpar peixe, fazer o lanço”.

Essa é uma opinião popular na comunidade, que tende a valorizar o ensino escolar como um meio de garantir eventuais oportunidades fora território, contudo, esse mesmo conhecimento é tido como extemporâneo, pois é pouco praticável localmente. Assim, mesmo antes de ingressar na escola, Sebastião já instruía Everton na atividade pesqueira, relatando que — a exemplo do que Ong (1998) mencionou no tópico passado — as atividades artesanais se aprendem desde cedo,

na prática. Uma prática que envolve a observação atenta aos gestos e indicações do pescador/narrador.

Assim, as crianças têm acesso a duas formações simultâneas: primeiramente, a partir do liame das gerações proveniente dos narradores mais velhos (HALBWACHS, 1990), sejam seus pais, avós ou demais membros da comunidade que compartilham suas vivências e transmitem assim os conhecimentos e práticas tradicionais do território (HAMPÂTÉ BÁ, 1982); e a escola, representante de um conhecimento convencionalizado, respondendo às necessidades gerais do contexto nacional. Infelizmente, como será discutido em maior detalhe no próximo capítulo, os narradores locais e a escola não convergem na construção de conhecimentos comuns, algo que poderia potencializar o alcance de ambos, uma vez que os objetivos comunitários e da instituição escolar são frequentemente os mesmos: promover o desenvolvimento pleno dos sujeitos para poderem obter uma boa qualidade de vida e contribuir para o desenvolvimento da sociedade como um todo.

Contudo, o que se observa de fato é o embate por legitimação entre a tradição oral e a cultura letrada que, como bem pontuou Hampaté Bá, produzem sujeitos distintos que constantemente pertencem e produzem estruturas sociais dessemelhantes. Assim, sem a devida mediação entre o projeto de vida expresso nas narrativas dos pescadores e pescadoras artesanais e os planos político-pedagógicos da escola, irrompe outra forma de conflito entre as concepções interiores e exteriores ao território.



Imagem 11 — Em uma festa de aniversário na Barra do Ararapira se reúnem três gerações em torno de uma disputa de queda de braço.

Nesse sentido, é emblemático o conflito previamente citado entre a perspectiva preservacionista do papagaio-de-cara-roxa — ensinada para os alunos de escolas localizadas no interior das unidades de conservação — e o conhecimento tradicional expresso nas narrativas dos pescadores e pescadoras artesanais. Destarte, as crianças são apresentadas a duas narrativas, antagônicas entre si, que expõem visões ora distanciadas, ora intrínsecas ao território. É a esse processo beligerante que Maurice Halbwachs se refere ao opor as narrativas vivenciadas e as historiografias homogeneizantes:

Lidos em livros, ensinados e aprendidos nas escolas, os acontecimentos passados são escolhidos, aproximados e classificados conforme as necessidades ou regras que não se impunham aos círculos de homens que deles guardaram por muito tempo a lembrança viva. É porque geralmente a história começa somente no ponto onde acaba a tradição, momento em que acaba ou se decompõe a memória social (HALBWACHS, 1990, p. 80).

Outro exemplo do caráter prescindível dos narradores nesse contexto é apresentado por Bruno Latour, que demonstra como no contexto técnico-científico e grafocêntrico as discussões acerca de certo objeto, mesmo que iniciadas informalmente na oralidade opinativa, tendem a se estender ao domínio literário (no sentido tipográfico) em busca das fontes que detém o poder de transformar um

argumento em um fato. Dessa forma, o conhecimento só é grafável na medida em que corresponde aos métodos específicos sancionados por uma epistemologia própria, tornando todo o argumento oral que não está respaldado por uma contraparte escrita como inferior, mera opinião:

Há sempre um ponto numa discussão em que os recursos próprios das pessoas envolvidas não são suficientes para abrir ou fechar uma caixa-preta. É necessário sair à cata de mais recursos em outros lugares e outros tempos. As pessoas começam a lançar mão de textos, arquivos, documentos e artigos para forçar os outros a transformar o que antes foi uma opinião num fato. Se a discussão continuar, então os participantes de uma disputa oral acabarão por transformar-se em leitores de livros ou de relatórios técnicos. Quanto mais discordam, mais científica e técnica se torna a literatura que leem (LATOURET, 2000, p. 54).

Portanto, em um contexto grafocêntrico, as narrativas que expressam vivências e conhecimentos singulares têm um valor mais anedótico do que pragmático. Como argumenta Benjamin (1987), dentro de uma lógica de formação individualizada pela leitura, as experiências deixam progressivamente de ser comunicáveis, tornando-se, por vezes, obsoletas. Esse contraste entre as funções do narrador pode ser ainda mais dramático ao se considerar a importância dos mais velhos no contexto tradicional em comparação com os idosos inseridos na lógica de mercado, como escreve Marilena Chauí na introdução da tese de Ecléa Bosi sobre a memória dos velhos:

A função social do velho é lembrar e aconselhar — *memini, moneo* — unir o começo e o fim, ligando o que foi e o por vir. Mas a sociedade capitalista impede a lembrança, usa o braço servil do velho e recusa seus conselhos (...) desarma o velho mobilizando mecanismos pelos quais oprime a velhice, destrói os apoios da memória e substitui a lembrança pela história oficial celebrativa. Que é ser velho? pergunta você. E responde: em nossa sociedade, ser velho é lutar para continuar sendo homem (...). Que é, pois, ser velho na sociedade capitalista? É sobreviver. Sem projeto, impedido de lembrar e de ensinar, sofrendo as adversidades de um corpo que se desagrega à medida que a memória vai-se tornando cada vez mais viva, a velhice, que não existe para si mas somente para o outro. E este outro é um, opressor (BOSI, 1994, p. xviii).

Assim, observa-se que o contexto de predominância oral da Barra do Ararapira não se resume a uma mera variação das formas de transmissão de conhecimento entre sujeitos, mas, sim, representa o principal alicerce para formação de uma identidade singular que é moldada de acordo com os recursos e limitações propiciadas pela oralidade. Todavia, considerando o panorama supramencionado,

reconhece-se há décadas um incessante movimento de deslegitimação desses sujeitos e de suas identidades pela inferiorização da tradição oral, considerada espúria diante do discurso técnico-científico e tendo o seu conteúdo reputado como atrasado ou desagregado, comumente reduzido a crendice ou ameaça antrópica.

Tendo em vista os conflitos ocorridos entre os pescadores e pescadoras artesanais e os agentes externos ao território entre a metade do século XX e a contemporaneidade, é perceptível que eles seguem um padrão: primeiramente, por meio das falsas escrituras que legitimavam a apropriação do território pela Companhia Agropastoril Litorânea do Paraná (CAPELA), empreendeu-se a negação da territorialidade caiçara e a expropriação dos sujeitos que habitam o território, como aparece na caracterização socioeconômica da Área de Proteção Ambiental de Guaraqueçaba realizada pelo Instituto Paranaense de Desenvolvimento Econômico e Social (IPARDES):

Várias comunidades enfrentaram, desde o início da década de 60 até metade da década de 80, conflitos referentes a posse da terra que ocupam. Nas comunidades pesqueiras a área de terra utilizada não é subdividida em posses individuais, mas é de toda comunidade. (...) O início dos conflitos se deu quando empresas agropecuárias vislumbraram as potencialidades pastoris e turísticas da região. Várias foram as formas de intimidação dos moradores, entre outras: documentação ilegal; jagunços armados; búfalos, que invadiam a área das comunidades, destruindo seus pequenos roçados; e a limitação de acesso aos terrenos próximos à comunidades, através de cercas (IPARDES, 1989, p. 71-72).

Essa enumeração é auspiciosa ao demonstrar como os jagunços, búfalos e cercas não surgem do vácuo, eles são precedidos pelos documentos, isto é, pela palavra — não qualquer palavra —, uma palavra que pretensamente está firmada em escrituras e cartórios⁶⁹. Essa palavra não admite o intercâmbio de experiências

⁶⁹A questão fundiária da região é tão assimétrica e irregular quanto é complexa, como discutida em outros trabalhos: “Em Guaraqueçaba, as florestas que cobrem as terras do município ainda estão praticamente intactas. Mas esse tesouro tem dono. Mais precisamente 59 grandes donos, com áreas acima de mil hectares. Apenas as grandes propriedades ocupam uma área de 230.650 hectares, segundo dados do Incra, relativos a 1985. O número surpreende, principalmente porque a área total do município é de 220.647 hectares. Mas a fantástica aritmética fundiária de Guaraqueçaba ainda tem elementos mais estranhos. Ainda segundo o Incra, a área do município também compreende 555 pequenos posseiros, que ocupam menos de 10% do total; 227 propriedades entre 50 e 200 hectares e 285 propriedades entre 200 e mil hectares. Ao todo, são 1.126 imóveis registrados pelo Incra, totalizando 378.610 impossíveis hectares. Quase o dobro da área real do município. A situação fica mais grave porque mais de 80% dos pequenos ocupantes não têm documento algum comprovando a posse secular. Ao contrário, no caso das propriedades maiores existem documentos em excesso, superposições de dois ou três andares” (PIO, 1985, p. 20).

(BENJAMIN, 1987), nem se interessa nas vivências e seus narradores (HAMPÂTÉ BÁ, 1982) ou no liame das gerações por detrás desses (HALBWACHS, 1990). A partir dessa palavra, o território se reduz a dimensões matematicamente assinaladas por cifras que margeiam uma sarapintada representação cartográfica, isto é, toponímias fixadas por uma escritura que tem o potencial de transformar a memória coletiva, originária de uma identidade e uma territorialidade específicas, em uma narrativa caduca.

Em suma, no contexto acima apresentado, a sobreposição da tradição oral pela palavra escrita implica, entre diversas outras sobreposições, a legitimação de uma territorialidade grafocêntrica em detrimento de uma territorialidade centrada na memória. À vista disso, mesmo após a resistência dos moradores locais e a conseqüente debandada dos grileiros, a territorialidade expressa nas narrativas dos pescadores e pescadoras artesanais não foi efetivamente oficializada, uma vez que o Parque Nacional se estabeleceu na mesma lógica territorial dos grileiros, como está registrado na *História da Barra do Ararapira* pela liderança da época, Rubens Jorge Muniz: “Depois de tudo feito, depois da ilha defendida contra todos os invasores e grileiros tombaram a ilha e decretaram Parque Nacional do Superagui, isso em mil novecentos e oitenta e nove, colocando leis, umas certas, outras não” (RUBENS, 1996, manuscrito).

A título de exemplo, nas atas do Conselho Consultivo do Parque Nacional do Superagui⁷⁰ (CONPARNA) se encontram diversas discussões entre os pescadores e pescadoras artesanais provenientes de diferentes comunidades e os agentes responsáveis pela unidade de conservação. Nesses documentos, constata-se repetidamente que o argumento de legitimação por parte dos moradores do território é construído por meio da narração da experiência coletiva e intergeracional, enquanto os funcionários do Parque Nacional respondem ao relato das vivências caiçaras com decretos e trabalhos científicos que, frequentemente, como é de se esperar, fazem uma leitura diversa:

⁷⁰Esse Conselho se propõe estimular a gestão participativa do Parque Nacional, integrando o Estado e o terceiro setor com as comunidades e os seus representantes. Entretanto, como exposto em trabalhos anteriores, trata-se de uma iniciativa malfadada: “Dos 27 presentes, 18 representavam instituições governamentais, 6 ONGs e somente 3 pescadores artesanais (Barbados, Vila Fátima e Barra do Ararapira). Naquele momento, fica claro não só a disparidade quantitativa entre os presentes, mas o tratamento discriminatório dado às práticas tradicionais, ao incluí-las na relação dos ‘pontos fracos ou problemas’, que estariam impedindo ou dificultando o cumprimento dos objetivos do Parque, em razão de serem consideradas fontes de ‘pressão sobre os recursos’ (SOUZA, 2018, p. 258-259).

Renato [caiçara Vila das Peças] levantou a questão de ser proibido o plantio do roçado nas comunidades isoladas do PARNA e Selma [Chefe do PNS] respondeu que não era bem assim, que as comunidades viviam da pesca e que a agricultura não era sua principal fonte de alimento (ATA CONPARNA, 11 e 12/12/2007, f. 3) (SOUZA, 2018, p. 94).

Via de regra, mesmo quando o assunto orbita em torno dos conhecimentos e práticas dos sujeitos presentes — que podem enunciar por si mesmos os contextos envolvidos em suas vivências — legitima-se a opinião por meio de um registro escrito por outrem, ou seja, os gestores e técnicos das áreas de proteção ambiental observam seu lócus enunciativo como sendo capaz de definir a tradicionalidade e os modos de vida dos pescadores e pescadores artesanais de maneira mais fidedigna que eles próprios, uma vez que estão respaldados por pareceres técnico-científicos.

A exemplo dos grileiros, para justificar as suas ações intervencionistas, os agentes do Estado também recorrem aos papéis, largamente desconhecidos e ininteligíveis a partir de uma perspectiva local. Assim, nota-se que inicialmente se objetou a posse coletiva do território a partir da alegação da existência de uma grande propriedade privada; em seguida, após a substituição das escrituras forjadas por lícitos decretos oficiais, criminalizaram-se as práticas e os conhecimentos tradicionais caiçaras ao se estabelecer outra modalidade de propriedade privativa. Sem considerar os seus moradores, o Parque Nacional é voltado exclusivamente para usos acadêmicos e turísticos⁷¹, sendo vedada a maioria das práticas de subsistência, visto que, independentemente das centenárias comunidades em seu interior, as “unidades de conservação de proteção integral realmente não são compatíveis com a presença de populações humanas no seu interior e nem mesmo no seu entorno imediato” (VIVEKANANDA, 2001, p. 93).

Essas antinomias referentes a ímpares territorialidades e naturezas nos trazem de volta a questões abordadas no capítulo anterior. Para a cultura ocidental, da mesma forma que a cultura se opõe à natureza, a literacia, considerada como

⁷¹Como previamente mencionado, o Parque Nacional do Superagui é uma unidade de conservação de proteção integral, isto é, adota-se nesse território o modelo mais restritivo dentre os existentes no Sistema Nacional de Unidades Conservação (SNUC). Em relação aos seus usos, lê-se no decreto nº 97.688, de 25 de abril de 1989: “Art. 1º. Fica criado, no Estado do Paraná, o Parque Nacional do Superagui, abrangendo terras do Município de Guaraqueçaba, com o objetivo de proteger e preservar amostra dos ecossistemas ali existentes, assegurando a preservação de seus recursos naturais, proporcionando oportunidades controladas para uso pelo público, educação e pesquisa científica (...) Art. 4º As terras e benfeitorias localizadas dentro dos limites descritos no art. 2º deste Decreto ficam declaradas de utilidade pública, para fins de desapropriação”.

sinônimo de civilização e intelectualidade, se opôs ao contexto de predominância oral das populações marginalizadas, classificadas como ignorantes ou ingênuas, próximas ao polo natural. São essas sucessivas segregações que Bruno Latour descreve em seu conceito de Grande Divisão, isto é, observando as relações entre a sociedade moderna/ocidental com os seus “outros”, Latour expõe o complexo processo que define as relações de poder assimétricas na contemporaneidade, que são pautadas em grande medida na separação entre natureza e cultura, acreditando que o “obscurantismo das idades passadas, que misturavam indevidamente necessidades sociais e realidade natural, foi substituído por uma aurora luminosa que separava claramente os encadeamentos naturais e a fantasia do homem” (LATOURE, 2016, p. 40).

À vista disso, faz-se necessário reconhecer que, para quem subsiste por meio de práticas artesanais no interior do complexo estuarino-lagunar de Guaraqueçaba, a distância necessária para se conceber a natureza como algo exterior a cultura aos moldes modernos/ocidentais (DESCOLA, 2016), seja como projeção estética ou como recurso, não é exequível. Assim como uma propriedade privada soaria ridícula em um território em constante movimento, o mito moderno da natureza intocada (DIEGUES, 2008) é inadequado para pessoas que possuem hábitos tão estreitamente ligados com a flora e a fauna local.

Essa dessemelhança fica clara na ocasião da descoberta do mico-leão-da-cara-preta (*Leontopithecus caissara*), quando duas pesquisadoras, com auxílio dos moradores de Barra do Ararapira, conseguiram localizar e abater um exemplar da nova espécie de primata, procedimento necessário para a sua descrição e classificação científica. Contudo, a espécie recentemente descoberta, na verdade, já era bem conhecida pelos pescadores e pescadoras artesanais, visto que na *História da Barra do Ararapira* o seu Rubens comenta: “minha vó Ana Gertrudes Muniz criou um sagui que depois de alguns anos morreu de velho” (RUBENS, 1996, manuscrito).

Considerando as narrativas locais sobre o passado do território, verifica-se que Ana Gertrudes Muniz domesticou um mico-leão-da-cara-preta nos primeiros anos do século XX, sendo que os moradores afirmam que a espécie era conhecida há muito mais tempo, algo que se justifica pelos hábitos de alimentação do mico, que costumava frequentar as roças tradicionais e os pés de araçá que existem em torno das casas. Não obstante, seguindo a publicação do artigo sobre a descoberta

do animal em 1990, rapidamente sugeriram estudos técnicos que recomendavam a criação de áreas restritivas de proteção integral (MARTUSCELLI & RODRIGUES, 1992) e a expulsão das populações indígenas que ocasionalmente se estabeleciam de forma itinerante na ilha de Superagui (CÂMARA, 1994), sempre a partir da afirmação que a nova espécie se encontrava em risco crítico de extinção e que as ameaças antrópicas eram parcialmente responsáveis.

À vista disso, a Grande Divisão se dá nesse agenciamento do território e dos conhecimentos tradicionais, onde as narrativas dos pescadores e pescadoras artesanais podem auxiliar a ciência produzindo informações que, dependendo dos desígnios do pesquisador, figuram nas publicações como etnoconhecimento ou etnoignorância. Dessa forma, desconsiderando em grande parte os modos de vida próprios aos moradores do Parque Nacional, proibiram-se as roças, algo que é frequentemente vinculado pelos pescadores e pescadoras a atual escassez de animais. De fato, percebe-se nessas relações que o problema se encontra na incompatibilidade entre o contexto de predominância oral — baseado na troca de vivências e experiências — e o modelo autoritário e não dialógico empregado pelo Estado, como se evidencia nitidamente nas medidas adotadas para expulsão das quatro comunidades indígenas que existiam dentro da unidade de conservação:

Em 1993, o tekooa jejyty (aldeia da Barra do Ararapira), situado na Ilha do Superagui, recebeu visitas de policiais florestais acompanhados de representantes do Ibama regional. Abordagens sobre seus hábitos e costumes e alertas sobre a proibição de ali fazerem suas roças atemorizaram velhos e crianças que não falam português e, na ocasião, estavam sem seu cacique. Este fato os levou a procurar seus parentes da aldeia da Ilha do Cardoso. Após entendimentos entre a FUNAI (alertada pelo Centro de Trabalho Indigenista) e o Ibama, os índios retornaram à aldeia da Barra do Ararapira. Encontraram, porém, sua casa de rezas (opy) incendiada (LADEIRA, 1996, p. 773).

Assim, mesmo diante de um aparelho burocrático que se pauta em discursos jurídicos ou técnico-científicos ininteligíveis que buscam deslegitimar as suas vivências, os pescadores e pescadoras artesanais reconhecem que suas memórias e narrativas são instrumentais para manutenção de sua territorialidade, de suas práticas e de suas identidades, como observado em outras falas registradas nas atas do CONPARNA:

Acho que pelo que ouvimos, não tenho que lembrar só da minha panela, temos que pensar mais no pescador. Eu não admito que uma pessoa que não é da pesca, fica a cada reunião a macetar o pescador. Viemos para defender o nosso município e o caiçara. (...) Nós queremos meios de vida para viver dignamente, como nossos pais viviam, sem prejudicar a natureza. Está se acabando porque tudo está sem regularidade. (Agostinho Pereira, Comunidade de Rita, Ata CONPARNA, 10 e 11/05/2011, f. 03) (SOUZA, 2018, p. 98).

Isto posto, é perceptível a progressiva transformação do narrador nas comunidades de pescadores e pescadoras artesanais, entretanto, suas atribuições fundamentais permanecem igualmente relevantes. Como observado, por meio de sua originalidade conservadora (ONG, 1998), a tradição oral confere aos narradores a responsabilidade de manter e reelaborar as narrativas simultaneamente, isto é, a tradição oral representa “ao mesmo tempo, profecia e memória (...). coletivamente, fonte de saber; para o indivíduo, aptidão de esgotá-la e enriquecê-la” (ZUMTHOR, 1993, p. 139).

Na Barra dos Ararapira, os narradores — sobretudo os mais velhos — são o referencial dos conhecimentos e vivências, encarregando-se constantemente de formar os mais jovens e desenvolver o acervo narrativo local em diálogo com eles, algo que, devido ao aspecto de constante transfiguração da paisagem, constitui uma prática indispensável para constituição de um espaço comum, tornando os itinerários históricos inteligíveis a longo prazo por meio de paisagens da memória, fundamentais para o êxito da subsistência coletiva.

Para além disso, as narrativas se tornaram necessárias para a resistência dos pescadores e pescadoras artesanais perante as violências físicas e simbólicas perpetradas pelo Estado, que se iniciaram ainda no século XIX com as autoritárias proibições impostas às suas principais manifestações socioculturais, que só poderiam acontecer no caso de solicitação das elites, como aponta o historiador Magnus Roberto de Mello Pereira ao citar uma das diversas posturas municipais proibitivas:

Ficam proibidos os batuques ou fandangos ainda mesmo fora das povoações, sem licença do Juiz de Paz respectivo, que só a poderá conceder à pessoas de reconhecida probidade e por ocasião de casamento: o dono da casa que consentir a introdução de filhos famílias e escravos sem consentimento de seus Pais ou Senhores sofrerá a multa de 5 a 10\$000 réis: à mesma pena ficam sujeitos os que fizerem tais divertimentos sem a licença acima declarada. Curitiba, 6 de fevereiro de 1839 (PEREIRA, 1996, p. 66).

No período de transição entre o Império e a República, esse tipo de abordagem, que buscava criminalizar as práticas tradicionais e marginalizar os sujeitos alheios a estética e a moral das elites provincianas, foi responsável pela adoção pejorativa do termo *caiçara* para designar as comunidades de pescadores e pescadoras artesanais, como consta na definição do *Novo Dicionário da Língua Portuguesa* de 1913: “*caiçara* f. Bras. Arvoredo morto, de que restam troncos e forquilhas. Molho de ramos, que se deita n’água, para attrahir peixes. Bras. do N. Curral. M. **Caboclo ruim, sem préstimo**” (FIGUEIREDO, 1913, p. 336, grifo nosso).

Não obstante, mesmo censurados, os narradores permaneceram a desenvolver sua subsistência e resistência na clandestinidade, modificando a sua tradição oral de acordo com as limitações a ela impostas nos espaços públicos e privados. Foram essas manifestações transformadas pela violência hegemônica que seriam resgatadas a partir da década de 20 pelos movimentos identitários a nível regional e nacional, como fizeram respectivamente o paranismo e o modernismo. Assim, o mesmo fandango que havia sido proibido julgado anteriormente como uma prática lasciva e imoral dos matutos *caiçaras* e dos negros escravizados, era anunciada da seguinte forma no *Correio do Paraná* de 29 de novembro de 1932:

Terão lugar nos dias 4 e 5 de dezembro, exhibições de espetáculos inéditos para o publico curitybano, com a demonstração hábil e artística, simples e boa dos nossos patrícios, em difíceis dansas originaes, como sejam: o fandango em seus múltiplos modos, em bailados e sapateados, desafios, cantos e porfias de violas. É um acontecimento nunca visto em Curityba (CORREIO DO PARANÁ, 1932, p. 8).

A exemplo do samba, que migrou dos recônditos periféricos para os centros urbanos em um movimento que buscava se apropriar de algumas de suas características criteriosamente selecionadas (ANDRADE, M. 1965; SIMSON, 1989; MANZATTI, 2005), certas manifestações das populações *caiçaras* foram tomadas como representativas da identidade paranaense, visto que, pretensamente, as comunidades de pescadores e pescadoras artesanais ofereciam retratos preservados dos primeiros europeus que acostaram no litoral e permaneceram nesse espaço sem receber relevantes influências externas, algo que também se verificava em seu território “intocado”.

Ainda assim, malgrado a oposição entre a criminalização e a idealização das tradições populares, as populações caiçaras permaneciam silenciosas perante essas representações, não contribuindo ativamente para sua concepção enquanto sujeitos, somente como objetos, ora alterofóbicos, ora alterofílicos (SEGATO, 2005). À vista disso, é exemplar o conto elaborado pelo autor franco-argelino Albert Camus a partir de sua expedição à cidade de Iguape, realizada no ano de 1949 em companhia de Oswald de Andrade. Em *A Pedra que Cresce*, o engenheiro d'Arrast, protagonista da narrativa, observa por diversas ocasiões a passividade e o silêncio das camadas populares diante das classes oligárquicas, ilustrando o caráter paradoxal dessa relação, onde existe a reverência ao rito e à romaria paralela com a violência imposta as classes subalternizadas:

D'Arrast perguntou-lhe em espanhol se era possível visitar uma choupana. O comandante tinha certeza que sim, achava que era uma boa ideia, e o Sr. Engenheiro ia ver coisas muito interessantes. Dirigiu-se aos negros, falando demoradamente, apontando para D'Arrast e para o rio. Os outros escutavam, sem dizer uma palavra. Quando o comandante terminou, ninguém se mexeu. Ele tornou a falar, com uma voz impaciente. Depois, interpelou um dos homens, que sacudiu a cabeça. O comandante disse então algumas palavras breves num tom imperativo. Um homem se desligou do grupo, encarou d'Arrast e, com um gesto, mostrou-lhe o caminho. (...) Depois, chegaram a uma espécie de pequena praça delimitada por três barracos. O homem caminhou até um deles e empurrou uma porta de bambu com dobradiças de cipó. Manteve-se um pouco afastado, sem nada dizer, encarando o engenheiro com o mesmo olhar impassível (CAMUS, 2001, p. 146-147).

Por fim, assume-se que o reconhecimento da importância do narrador tradicional na Barra do Arapira perpassa a consideração ampla desses itinerários históricos, que compreendem desde as proibições dos festejos populares no século XIX até a proibição das práticas de subsistência no século XXI. Logo, se o ofício artesanal do narrador se constitui na troca de experiências (BENJAMIN, 1987), sendo que as experiências passadas se enriquecem na sobreposição de diferentes perspectivas advindas de diferentes gerações (HALBWACHS, 1990), seu papel fundamental se justifica, também, pela consciência de que suas narrativas guardam em sua forma e no seu conteúdo as transformações nas formas de subsistir e resistir nos territórios tradicionais.

Assim, se no passado coube aos pescadores e pescadoras artesanais transformarem a sua cultura diante de mudanças políticas e econômicas dos setores hegemônicos, é possível conceber que o processo que se desdobra atualmente é

mais um elo no longo processo de adaptação engendrado pela originalidade conservadora (ONG, 1998) do contexto de predominância oral— influenciado especialmente pela criação das unidades de conservação e pela quebra da nova barra—, em outras palavras, como bem define Ángel Rama, essas mudanças não estão alheias a um contínuo processo de transculturação:

Apesar do reconhecido conservantismo das culturas rurais, derivado do tempo lento de sua evolução, e apesar do apego à lição transmitida pelos mais velhos, derivado do seu sistema educativo, que concede nível superior à sabedoria da experiência, essas culturas nunca estiveram imóveis, nem nunca deixaram de produzir novos valores e objetos, nem recusaram as novidades transformadoras, salvo que integraram todos esses elementos dentro do acervo tradicional, rearticulando-o, elegendo e rechaçando sobre esse contínuo cultural, combinando componentes de maneira distinta e produzindo respostas adequadas às modificações históricas (RAMA, 1995, p. 90).

Mais recentemente, as comunidades que sempre se diferenciaram internamente por diversos fatores que variam desde a preponderância de tipos específicos de subsistência ou de diferentes práticas e crenças religiosas encontraram um ponto comum de mobilização: a luta pelos direitos de permanência no território tradicional e pelo reconhecimento dos modos de vida enquanto legítimos e lícitos perante o Estado. Assim, organizou-se o movimento social que hoje demanda por ações afirmativas da identidade de pescadoras e pescadores artesanais. Visto por esse viés, o Movimento dos Pescadores e Pescadoras Artesanais do Litoral do Paraná (MOPEAR) dá continuidade a uma longa luta que já tomou diversas formas. Se anteriormente as populações caiçaras eram obrigadas a adaptar a sua cultura de acordo com os regramentos estipulados a partir das classes hegemônicas, hoje, num contexto análogo, elas se apropriam dos regramentos de salvaguarda às populações tradicionais e buscam incentivar o movimento contrário: que o Estado mude seus regramentos de acordo com a realidade e as demandas do território periférico.

De acordo com o MOPEAR, para isso, é necessário um esforço afirmativo e emancipatório que acontece em dois sentidos simultaneamente. Primeiramente, é preciso demonstrar ostensivamente que a identidade local se diferencia por diversas práticas e valores próprios de alta complexidade que estão ligados a artesanias da pesca, contudo, esses aspectos tradicionais não podem ser percebidos como práticas atrasadas ou pertencentes a um passado nostálgico, uma vez que, a

exemplo do território estuarino-lagunar, os pescadores estão sempre se transformando por meio da criação, adaptação ou apropriação de novos elementos no seu cotidiano. Em suma, o primeiro ponto demanda o reconhecimento paralelo do direito a permanência e a mudança.

Em segundo lugar, é fundamental que os pescadores e pescadoras artesanais tenham a possibilidade de acessar novos conhecimentos a partir de um ensino formal que atenda às suas necessidades, algo que só pode ser realizado plenamente ao considerar os contextos socioculturais específicos de cada comunidade. Atualmente, o ensino das comunidades se encontra num estado de extrema precarização, impossibilitando que os mais jovens possam obter o conhecimento necessário para substituir os pesquisadores e demais colaboradores do movimento social que, não pertencendo às comunidades, estão encarregados de fazer o trabalho de interpretação e redação das demandas locais, num delicado espaço de mediação entre os pescadores e pescadoras artesanais e o Estado que seria idealmente preenchido pelos próprios sujeitos demandantes.

Assim, corroborando com a proposta de reconhecimento e afirmação das complexidades das dinâmicas locais, os próximos tópicos têm o objetivo de evidenciar alguns pontos característicos do contexto de predominância oral, dando ênfase a formas específicas de narração, ora de maneira difusa, ora pontualmente. Não se tem por objetivo o esgotamento dos gêneros narrativos e nem descrição exaustiva das características específicas de cada tipo de enunciação mencionada, visto que esse exercício excede as possibilidades de uma dissertação. O que se pretende é a conceitualização de um panorama geral que auxiliará na compreensão das dinâmicas entre os narradores e suas narrativas, contribuindo para a síntese do trabalho, que aponta possibilidades de práticas afirmativas e emancipatórias a partir da apropriação do contexto de predominância oral nos estudos literários.

4.3 AS HISTÓRIAS DE PESCADOR

Os pescadores e pescadoras são conhecidos internacionalmente como exímios narradores, ainda que suas narrativas sejam observadas quase sempre como baseadas em experiências hiperbólicas ou completamente ficcionais. Mesmo nas novelas e romances, da narrativa de Santiago em *O Velho e o Mar* de Ernest Hemingway até o burburinho do cais em *Mar Morto* de Jorge Amado — ora pelo

aspecto fantástico da pescaria, ora pelo exercício inesgotável de narração — evidencia-se uma notável verve fabuladora:

Nas noites em que não saem muitos saveiros, o velho Francisco narra histórias. É bem verdade que o velho Francisco aumenta as histórias que conta, inventa pedaços inteiros. Mas por mais que aumente nunca dirá mesmo a inteira verdade sobre Rosa Palmeirão. Nenhum contador de histórias desse mundo (e os melhores estão na beira do cais da Bahia) pode dizer tudo que Rosa Palmeirão já fez (AMADO, 2008, p. 56).

Em verdade, essas nuances exageradas ou mentirosas que caracterizam as histórias de pescador — constantemente percebidas como uma falha moral — são, por vezes, parte de uma estratégia pouco compreendida. Em geral, seja no mar ou nos rios, a pesca promove o compartilhamento dos espaços produtivos, isto é, independentemente dos acordos que regem a relação entre os pescadores, a atividade se desenvolve em um território comum e que está ao alcance de todos. Nesse cenário, para o sucesso das práticas de subsistência, exagerar ou ocultar certos elementos nas narrativas voltadas aos colegas de profissão faz parte do itinerário, como expõe o antropólogo Roberto Kant de Lima:

se estabelece, na medida do possível, uma distorção de informações, através do seu exagero e/ou sua ocultação, pela omissão ou distorção das horas, lugares, quantidades, preços e condições do mar, o que visa esconder a estratégia utilizada das outras companhias, tendo em vista a exploração particular de um território comum, através de propriedade provisória dos pontos de pesca e/ou da sucessão da vez (KANT DE LIMA, 1997, p. 122).

À vista disso, tendo em conta os sistemas de classificação e a ênfase dada aos elementos simbólicos considerados importantes para dada cultura de acordo com o grau de detalhamento conferido a certo sujeito, prática ou objeto (LÉVI-STRAUSS, 2015), nos territórios dos pescadores e pescadoras artesanais existe uma grande diversidade de vocábulos para descrever os tipos de mentirosos. Somente no dicionário *Falas do Mar e do Mato* se encontram seis, sendo respectivamente: alípio, caifáz, gunde, liberato, lico e pila. Desses, a exemplo de Pasquino que deu nome aos pasquins, dois vocábulos são inspirados por personagens locais, Gunde e Pila, notáveis mentirosos de Tagaçaba e Superagui que no passado fizeram fama e hoje adjetivam os autores de contos e causos que são demasiadamente elaborados.

Porém, não se deve pensar que os anedóticos exageros das histórias de pescador são tidos como algo censurável nos territórios tradicionais, visto que os mentirosos costumam atrair um bom público. De fato, dentre as histórias contadas na Barra do Ararapira que não envolvem os personagens locais se destaca um vasto repertório das peraltices e calotes de Pedro Malasartes, o trickster ibérico⁷² que é reconhecido da metrópole até a colônia como um exímio mentiroso. Com efeito, esse anti-herói é tão disseminado na cultura popular brasileira que Mário de Andrade se apropriou de suas qualidades para publicar uma série de crônicas, cindindo o personagem em dois:

Tudo isso é profundamente verdade: Malazarte e Belazarte, que darão a modalidade destas crônicas, são amigos íntimos. Nada há porém mais discordante que estes senhores. Malazarte é irônico. Brincalhão e illusionista. Cabotino também, porque não? Belazarte é rabugento. Tristonho e realista. Sentimental as vezes, porque não? Ambos terrestremente brasileiros. Tão diversos e tão braços-dados! Assim é. Só numa coisa eles se igualam: é na mentira. Nella são ambos geniaes (ANDRADE, 1923, p. 289).

O feito folgado de Pedro Malasartes, precursor de Macunaíma, encontra em suas aventuras na Barra do Ararapira a sagaz habilidade de conseguir riquezas sem trabalhar. O pescador artesanal Luiz Arcanjo Martins, por exemplo, narra a história de como Pedro Malasartes e seu companheiro João Preguiça conseguiram realizar um mutirão para construir uma casa sem oferecer nem o café, nem o fandango, somente se aproveitando da ambição de um pescador que acreditava agradar o rei, logrando assim um casamento com a princesa⁷³. Essas histórias de lição, como são costumeiramente chamadas na comunidade, representam o inerente duplo da trapaça, o enganador e o enganado, evidenciando uma certa função social da mentira, isto é, grosso modo, demonstram-se através dessas narrativas os tipos exemplares de sagacidade e ingenuidade que iluminam certos traços do cotidiano.

Não obstante, não se deve crer que essa dualidade se apresenta para a comunidade de forma maniqueísta. Em três histórias ouvidas na Barra do Ararapira

⁷²Segundo Câmara Cascudo, a origem do personagem data do século XII, sendo que suas histórias foram amplamente difundidas entre os séculos XVI e XVII nas penínsulas ibérica e itálica, recebendo diversas alcunhas em seus percursos: “Malasarte, Malaartes, Urdemales, Ulimale, Urdemale, mais uns dez tipos de nomes” (CASCUDO, 2012, p. 291).

⁷³Curiosamente, a raiz dos contos permanece atrelada a tradição monárquica ibérica, visto que boa parte das histórias, mesmo as encenadas no território próximo à Barra do Ararapira, envolvem o rei, o peixe rei, a princesa, a donzela etc.

que tinham Pedro Malasartes enquanto protagonista, reconhece-se a constante do viajante desocupado que interage com o trabalhador diligente, seja ele um pescador, um boiadeiro ou o dono de um comércio. Em todas as narrativas, a argúcia do andarilho lhe recompensa com os proveitos do trabalho alheio, expondo a bem-aventurança do personagem indolente e o malogro do trabalhador esforçado que, invariavelmente, desejava riquezas maiores. Assim, o tema das narrativas não é construído em torno de simplificações morais que defrontam nitidamente o certo e o errado. Ao invés disso há a representação pilhérica das contradições socioculturais, que foi largamente apropriada por autores canônicos da literatura nacional, como comenta Antonio Candido em sua *Dialética da Malandragem*:

Essa comicidade foge às esferas sancionadas da norma burguesa e vai encontrar a irreverência e a amoralidade de certas expressões populares. Ela se manifesta em Pedro Malasarte no nível folclórico e encontra em Gregório de Matos expressões rutilantes, que reaparecem de modo periódico, até alcançar no Modernismo as suas expressões máximas, com Macunaíma e Serafim Ponte Grande (CANDIDO, 1970, p. 88).

Com efeito, é muito comum a utilização dessa fórmula nas narrativas locais para expressar os diversos tipos de contradição. Nesse sentido, na etnografia realizada por Juliane Bazzo aparece outra referência ibérica adaptada ao território caiçara, numa releitura do popular conto de tradição oral do sábio e do barqueiro, que na Barra do Ararapira se torna o turista e o pescador⁷⁴. De maneira menos trágica, essa mesma fórmula é utilizada em um caso que frequentemente é compartilhado com os pesquisadores e pesquisadoras recém chegados a comunidade, que narra a expedição de um professor de oceanografia da Universidade Federal do Paraná que deu início a um debate sobre as dinâmicas do território, resultando no dissenso entre o doutor e um pescador idoso, ambos asseverando suas previsões conflitantes sobre a abertura da nova barra. Consequentemente, elaborou-se uma aposta, que foi vencida, é claro, pelo pescador, que aguarda até hoje o seu pagamento. Outro exemplo é o pasquim caiçara supramencionado, que discorre sobre o mutirão realizado por nhô Norato

⁷⁴ — “Você frequentou a escola? — perguntou o turista ao pescador que o conduzia num barco. — Não — respondeu ele. — Então, você perdeu metade de sua vida — replicou o visitante. Foi quando caiu um tempo e veio o mar bravo. — Você sabe se virar no mar? — questionou o pescador ao turista, que respondeu negativamente. — Então — falou o pescador — você perdeu sua vida inteira” (BAZZO, 2010, p. 61-62).

que findou em riso geral por conta da obra mal-acabada de Venceslau, o carpinteiro relaxado.

Sem dúvidas, essa repetição formular do embate cômico entre personagens mais ou menos perspicazes, sejam eles fictícios ou não, se deve à originalidade conservadora que caracteriza a predominância oral (ONG, 1998), porém, além disso e das óbvias funções relacionadas às estratégias pesqueiras, pode-se vislumbrar por meio dessas narrativas um outro fator que ampara a relação singular dos pescadores e pescadoras artesanais com a mentira: os limites borrados entre o que é considerado ficção e o que se admite como real. Como previamente discutido, essa dicotomia pode ser aproximada aos quadros coletivos de memória que se desenvolvem nos contextos de predominância oral e que se diferenciam sobremaneira da História, posto que essa “se coloca fora dos grupos e acima deles” (HALBWACHS, 1990, p. 82), elaborando “uma nova percepção da propriedade privada das palavras” (ONG, 1998, p. 149).

Em outros termos, no contexto de predominância oral as subjetividades são privilegiadas como pontos de enunciação de uma memória coletiva, possuindo seu valor duplo de veracidade e ficção que não estão necessariamente delimitados de forma nítida, pois a narrativa presume as intervenções e nuances da subjetividade do narrador (ZUMTHOR, 1997). Com efeito, existem as narrativas que se utilizam de personagens obviamente ficcionais e os narradores que possuem mais credibilidade para falar de aspectos históricos por suas posições dentro do panorama sociocultural — como as lideranças para falar de conflitos e os idosos para falar do movimento das barras —, entretanto, não se pode afirmar que as convenções existentes entre ficção e História, representação e realidade, mentira e verdade se dêem de forma pronunciada como ocorre com a Literatura e a História na cultura escrita.

Portanto, faz-se necessário compreender que a tradição oral não concede valor em demasia para as origens, seja para o sujeito autor ou para o conteúdo originário, uma vez que, a exemplo do territorialidade caiçara que se verifica na Barra do Ararapira, o acervo mnemônico é compartilhado por todos, servindo simultaneamente como um referencial coletivo de identificação e um meio de expressão que permite a distinção das subjetividades individuais. Assim, o grupo reconhece que as histórias são conservadoras em seu aspecto formular, contudo,

sabe-se que subjetividades diferentes irão produzir narrativas dessemelhantes, do mesmo modo que cada sujeito pode narrar o mesmo fato de maneiras diferentes de acordo com a sua percepção dos interlocutores ou de suas interações, afinal, ao se referir a essas narrativas, não se alude aos textos, mas à performances, práticas que invariavelmente possuem as suas limitações no que se compreende por reprodutibilidade e autenticidade (ZUMTHOR, 1997).

Em contrapartida, a cultura letrada é pautada por uma valorização exacerbada da referência textual, ou melhor, literal. Como já evidenciado por Latour (2000, 2016), as diferenças entre o fato e a opinião, a verdade e a mentira, a ciência e o obscurantismo se opera no deslocamento da oralidade para a escrita. Isso não significa que não se escrevem mentiras, opiniões e teses obscuras, entretanto, as características de fixação da escrita oportunizam o que o antropólogo Jack Goody chama de esquadrinhamentos retrospectivos, ou seja, permitem uma hermenêutica que, por mais abstrata e distanciada que seja, pode legitimar reiteradamente certos discursos por sua originalidade, autenticidade ou outras formas de hierarquização que não se encontram na oralidade:

quando uma elocução é escrita, ela pode ser inspecionada muito mais detalhadamente, em suas partes bem como em sua totalidade, de frente para trás bem como de trás para frente, fora do contexto bem como dentro dele; em outras palavras, ela pode ser submetida a um tipo bastante diferente de exame e crítica minuciosa do que aqueles que são viáveis no caso da comunicação puramente verbal. A fala já não está ligada a uma “ocasião”; ela se torna atemporal. Tampouco está conectada a uma pessoa; no papel, ela se torna mais abstrata, mais despersonalizada (GOODY, 2012b, p. 63).

Outra vez, mesmo sem a reprodutibilidade pontual de suas manifestações, é interesse notar que a tradição oral possui seus métodos de interpretação que consideram o encadeamento de manifestações dessemelhantes, sendo que a diferença entre a hermenêutica dos textos e a recepção das performances não se manifesta em uma escala de complexidade, mas, sim, pela apropriação de metodologias diferentes que não são irreduzíveis, aproximando-se por vezes. Nesse sentido, podem-se mencionar as relações híbridas encenadas no contexto da oralidade secundária (ONG, 1998) ou mediatizada (ZUMTHOR, 2018), como demonstra Stuart Hall ao comentar a cobertura radio-televisiva da Guerra das Malvinas, onde existiam diversos jornalistas que produziam narrativas singulares de

acordo com os seus pontos de vista, além, é claro, de dois lados opostos e beligerantes que se apoiavam ora na narrativa de reafirmação do Império Britânico, ora no nacionalismo da ditadura militar argentina que afirmava a soberania do território latino-americano diante do imperialismo europeu em decadência.

Assim, percebiam-se ao mesmo tempo os elementos da tradição oral e da cultura letrada, isto é, as pequenas narrativas em suas nuances dialógicas e fragmentadas coexistiam com a grande narrativa inarredável, aos moldes tipográficos, dos Estados-nação. Como se sabe, ambos os países passavam por severas dificuldades econômicas e instabilidades políticas, sendo governados por figuras notáveis pelo sectarismo e pelo controle da narrativa, o que fica evidente na estratégia empregada pelo Estado europeu, que não permitia a imediata veiculação de relatos jornalísticos, os quais deveriam passar primeiro pelo Ministério da Defesa, que estilhava o material recebido para compor um mosaico único e linear que buscava dar conta do início ao fim dos eventos, elegendo as vozes e perspectivas sancionadas para isso, prescrevendo todas as demais:

uma vez observadas as representações, o que certamente ficou claro é que tínhamos enormes interesses investidos em construir aquela guerra como uma guerra popular, como uma guerra justa, uma guerra em defesa de um grupo que havia sido oprimido. Revivemos toda uma série de mitos da Segunda Guerra Mundial. Reconstruímos Galtieri como Hitler (HALL, 1983, p. 5, tradução nossa⁷⁵).

À vista disso, o caráter nuançado, diverso e oscilante que constitui as comunidades de predominância oral é considerado subversivo em um contexto de construção controlada da narrativa, onde “é impossível entrar ou introduzir qualquer tipo de pergunta” (HALL, 1983, p. 4), o que torna a escrita muito mais adequada para esse tipo de discurso. Assim, por meio da abstração dos quadros da memória social dos grupos heterogêneos (HALBWACHS, 1990); do estabelecimento de um valor de propriedade privada sobre as palavras que cria simultaneamente os conceitos de autor e autoridade (ONG, 1998); das possibilidades de esquadrinhamento retrospectivo (GOODY, 2012b); da reificação da ciência e da história enquanto entidades tipográficas oniscientes (LATOIR, 2016) e da crescente

⁷⁵once you saw the representations, what was certainly clear was that we had enormous vested interests in constructing that war as a popular war, as a just war, a war in defence of a group that had been oppressed. We revived a whole range of myths from the Second World War. We reconstructed Galtieri as Hitler: one had to stand up to the tinpot dictator.

necessidade de construção de uma narrativa identitária totalitária e homogeneizante, produziu-se na cultura escrita um lócus enunciativo hegemônico altamente hierarquizado. Por consequência, as categorias que separam os relatos ficcionais dos verídicos são nitidamente delimitadas por meio das formas sancionadas de fabulação, resguardados na historiografia e na literatura, que também se encarregam de segregar o discurso hegemônico do marginal (CANDIDO, 2011).

Por outro lado, considerando a contribuição dos povos ameríndios e tradicionais, as fabulações advindas dos contextos de predominância oral operam sob outra forma de significação da realidade. Segundo o crítico literário Roberto Viereck Salinas, o conceito de ficção não existia na América pré-colombiana, cujo pensamento mítico não acionava as distinções entre História e Literatura, uma vez que as narrativas ameríndias produziam um amalgama desses conceitos. Foi somente por meio da tradução colonial que a ficção se impôs no continente americano, justamente ao conferir à tradição oral a qualidade de discursos incríveis, no sentido de inverossímeis e inacreditáveis a partir da perspectiva colonial:

as canções, cerimônias e narrações realizadas no âmbito das manifestações rituais — atualizações profanas de um mito sagrado — foram traduzidas (interpretadas) como "poesia", segundo o cânone genérico ocidental, sendo-lhes atribuído, com pior ou melhor intenção, uma série de propriedades estruturais que do ponto de vista da racionalidade do mito são impossíveis. Essas características, muitas vezes esquecidas, só parecem ou são possíveis no momento do ato de tradução; ou seja, são propriedades mais do próprio ato de tradução do que dos mitos traduzidos. Em outras palavras, só são possíveis nessa dimensão linguística, pois só na tradução são realmente necessários (e até válidos) para compreender o mundo do "outro", isto é: o "outro" mundo. Porém, a incursão dessa canonização dos mitos (ritos), segundo certos gêneros, supõe por si mesma a aparição em segundo plano da categoria "ficcional" e, com ela, da "Literatura". Ou seja, um universo de manifestações culturais credíveis começa a se distinguir — pela primeira vez no mundo americano — de outros que não o são, entrando no mito dentro da tradição da ficção entendida como mentira, o que muito provavelmente explica porque a palavra "mito" é popularmente associada de forma espontânea com "falsidade" (VIERECK SALINAS, 2003, p. 198-199, tradução nossa⁷⁶).

⁷⁶Así, los cantos, ceremonias y narraciones que se llevaban a cabo al interior de manifestaciones rituales — actualizaciones profanas de un mito sagrado — fueron traducidos (interpretados) como "poesía", según el canon genérico occidental, atribuyéndoseles, con peor o mejor intención, propiedades estructurales que desde el punto de vista de la racionalidad del mito son imposibles. Esas características, y esto se olvida a menudo, sólo a parecen o son posibles al momento del acto de traducir; es decir, son propiedades más del acto mismo que de los mitos traducidos. Dicho de otro modo, se hacen posibles sólo en esa dimensión lingüística, ya que sólo en la traducción resultan realmente necesarias (e incluso válidas) para entender el mundo del "otro", o sea: el "otro" mundo. Ahora bien, la incursión de esta canonización de los mitos (ritos), según ciertos géneros, supone de por sí la operación de fondo de la categoría "ficcional" y, con ella, la de "Literatura". Es decir, se comienza a distinguir —por vez primera en el mundo ameríndio — un universo de

A partir dessa percepção diferencial entre Literatura e História, antes de avançar na discussão sobre a peculiar reconhecimento da mentira na Barra do Ararapira, faz-se necessário identificar as diferenças entre os significados de ficcionalidade e veracidade. De acordo com Walter Mignolo, a convenção ocidental em torno da prosa ficcional se dá num pacto que “consiste em empregar a linguagem diretamente e com mútuo conhecimento, por parte dos interlocutores, das regras do jogo” (MIGNOLO, 1993, p. 122), diferenciando a ficção da mentira, que por sua vez “consiste em empregar a linguagem para fazer com que o interlocutor acredite que o enunciante se enquadra na convenção de veracidade, quando este sabe que não está” (MIGNOLO, 1993, p. 122). Nesse sentido, a convenção de veracidade se constitui no comprometimento do narrador com a verdade da matéria narrada para com a coletividade dos seus ouvintes, isto é, “o enunciante espera que seu discurso seja interpretado mediante uma relação ‘extensional’ com os objetos, entidades e acontecimentos dos quais fala” (MIGNOLO, 1993, p. 123).

Assim, ao se propor um exercício de imitação da realidade a partir da representação, a Literatura é habitualmente relacionada às convenções de ficcionalidade, enquanto a historiografia, que se propõe a descrever os desdobramentos da realidade em congruência com a perspectiva partilhada por certo grupo, é relacionada às convenções de veracidade. Entretanto, é preciso notar que essas categorias não são irredutíveis, uma vez que diversos gêneros empreendem vinculações com ambas as convenções de veracidade e ficcionalidade, como ocorre com as narrativas autoficcionais e os ensaios:

a autobiografia de um historiador, ou de uma pessoa que desempenhou importantes cargos políticos, enquadra-se mais ‘naturalmente’ nas normas historiográficas do que nas literárias, enquanto a autobiografia de um pintor, ou de alguém dedicado à dança ou ao cinema se enquadra com mais ‘naturalidade’ nas obras literárias. Vemos, assim, que a questão ‘literatura/história’ não pode ser resolvida com critérios de homogeneidade (MIGNOLO, 1993, p. 124).

Essas definições de História e Literatura como dependentes de certas convenções que estão restritas a racionalidade de um grupo específico nos trazem

manifestaciones culturales verosímiles de otras que no lo son, ingresándose al mito dentro de la tradición de la ficción entendida como mentira, lo que muy probablemente explique porqué la palabra “mito” popularmente es tan espontáneamente asociada con “falsedad”.

novamente para a fundamental diferença entre a tradição oral e a cultura letrada. Referindo-se a essa questão levantada por Mignolo (1993), o crítico literário Alfredo Bosi afirma que as “ciências sociais, a antropologia e a história colonial, precisam valer-se até de categorias que lhes parecem poéticas ou literárias, porque a historiografia ocidental tradicional parece não dar conta desses testemunhos, dessas vozes” (BOSI, 1993, p. 137). Assim, retornando ao panorama elaborado no capítulo anterior, reconhece-se que essas vozes foram incorporadas por meio da tradução colonial unidirecional (MIGNOLO, 2019) nas convenções de veracidade (MARTIUS, 1845) e ficcionalidade (ROMERO, 1949, 1977) como objetos ilustrativos da conquista, que deveriam se diluir progressivamente na narrativa hegemônica, processo que afirma mais sobre o caráter autoritário da tradução do que sobre a matéria traduzida em si (VIERECK SALINAS, 2003, 2004).

À vista disso, apesar dos avanços formais e temáticos, mesmo a abordagem crítica dos modernistas e da geração de 30, que tinham como objetivo uma representação mais autêntica e verossímil da identidade brasileira — reconhecida como intrinsecamente popular —, reiteravam a dialética da veracidade historiográfica e da ficção narrativa, mesmo que essa se ausentasse de todo em seus objetos de estudo e representação, criando um renovado problema de representação (SPIVAK, 2014). É nesse sentido que se torna interessante a mobilização da semiose colonial (MIGNOLO, 1995), que expõe as fraturas entre diferentes conjuntos simbólicos de representação. Assim, pode-se afirmar que o recorte relativamente evidente entre as convenções de veracidade e ficção nos gêneros narrativos ocidentais são responsáveis por uma separação pronunciada entre a História e a Literatura, entre a realidade e a imitação e, finalmente, entre a verdade e a mentira. Retornando a questão da popularidade dos mentirosos e dos casos de Pedro Malasartes na Barra do Ararapira, é possível traduzir essas convenções para a realidade local com certa facilidade. Para isso, vejamos o relato do pescador artesanal Valdemir, vulgo Mortadela, ao comentar as dinâmicas em torno das narrativas pesqueiras:

cada barco tem seus lugares pra deitar a rede ou pra lancear dependendo do tempo que tá fazendo e do mês do ano, sabe? Só que quando a pescaria é boa demais não tem como esconder, né? Quando encosta na praia pra despesca ou quando o peixe vai pra atravessar a turma fica só butucando pra saber de onde veio (...). Mas, verdade mesmo? Coisa assim só fala pra família, coisa de pai e irmão (...). Já quando acontece com os

outro a gente pergunta mesmo assim que é pra saber onde não é [Valdemir da Cunha; Entrevista no dia 05/10/2020].

Logo, se é de conhecimento comum que existe um resguardo das informações relacionadas às práticas da pescaria artesanal — que se equilibra entre a omissão e o exagero —, essas histórias de pescador se afastam da mentira para entrar no campo das convenções ficcionais, uma vez que todos os interlocutores dessa comunidade reconhecem as regras do jogo. Retomando os exemplos anteriores, nota-se que as histórias de lição remetem objetivamente a essa temática: o reconhecimento das regras do jogo, ou seja, a encenação das relações socioculturais como são percebidas pelo grupo e da necessidade de possuir a agudeza para escapar do engano.

Nesse sentido, Pedro Malasarte é paradigmático ao demonstrar as diversas contradições que permeiam a diligência, a ambição, a reciprocidade e outras posturas comuns ao território. De fato, como observado, muitos casos que narram situações cotidianas e que fazem parte da memória coletiva do grupo são recontadas por meio da apropriação das fórmulas do anti-herói, opondo duas perspectivas conflitantes que tem por desfecho o desengano, ora trágico, ora cômico, do turista e do oceanógrafo que julgavam conhecer mais sobre a vida e sobre o território do que o próprio pescador.

É verdade, porém, que essas ficções dos pescadores também são mentiras, visto que, como conta outro caso, quando um aluno de oceanografia entrevista os pescadores de Barra do Ararapira em busca dos seus conhecimentos ictiológicos e recebe uma enxurrada de informações estapafúrdias, o caderno de campo preenchido por lorotas sai do âmbito da ficção, justamente por esse pesquisador não tomar o tempo para reconhecer as regras do jogo. À vista disso, é preciso observar os limites da categorização interepistêmica, ou melhor, emprestando a expressão de Eduardo Viveiros de Castro, reconhecer a equivocidade das caracterizações⁷⁷.

⁷⁷“o antropólogo associa o nativo a si mesmo, pensando que seu objeto faz as mesmas associações que ele — isto é, que o nativo pensa como ele. O problema é que o nativo certamente pensa, como o antropólogo; mas, muito provavelmente, ele não pensa como o antropólogo. O nativo é, sem dúvida, um objeto especial, um objeto pensante ou um sujeito. Mas se ele é objetivamente um sujeito, então o que ele pensa é um pensamento objetivo, a expressão de um mundo possível, ao mesmo título que o que pensa o antropólogo. Por isso, a diferença malinowskiana entre o que o nativo pensa (ou faz) e o que ele pensa que pensa (ou que faz) é uma diferença espúria. É justamente por ali, por essa bifurcação da natureza do outro, que pretende entrar o antropólogo (que faria o que pensa). A boa diferença, ou diferença real, é entre o que pensa (ou faz) o nativo e o que o antropólogo pensa que (e faz com o que) o nativo pensa, e são esses dois pensamentos (ou

Assim, a exemplo da identidade local, previamente descrita como uma construção contínua a partir da diferença (HALL, 2003), o valor das narrativas muda de acordo com o interlocutor, que pode ou não pertencer à comunidade linguística do enunciante (MIGNOLO, 1993). Logo, não é produtor o exercício de remeter os diversos gêneros narrativos locais a uma inventariação aos moldes de estantes em uma biblioteca.

Não obstante, distinguindo as aporias que demarcam a diferença entre as concepções de História e Literatura para a cultura letrada e as narrativas advindas de um contexto de predominância oral, interessa-nos, sobretudo, a percepção de que a tradição oral permeia uma racionalidade distinta (CORNEJO POLAR, 1994), que é “geradora e formadora de um tipo particular de homem” (HAMPÂTÉ BÁ, 1982, p. 190). Assim, pode-se afirmar que as histórias que se enumeram no território possuem categorias próprias para delimitar o verdadeiro do fictício, que respondem a relação própria dos pescadores e pescadoras artesanais com suas narrativas que, como observado, não enaltecem os valores de fixação, autoria, autoridade e autenticidade que são comuns à escrita. O maior exemplo disso se encontra nas narrativas em torno da descrição multitemporal do território, isto é, nas paisagens da memória.

4.3.1 Paisagens da Memória

Como exposto nos primeiros capítulos desse trabalho — que versam sobre os diversos conflitos ocorridos no território ao longo dos últimos anos — o acervo mnemônico coletivo que foi construído intergeracionalmente é percebido como frágil e vulnerável perante o contexto de mudanças recentes (BAZZO, 2010; RAINHO, 2015), algo que a própria aparição da escrita como registro historiográfico faz questão de testemunhar. Entretanto, por mais frágeis que pareçam, as relações que são performadas pela comunidade em torno do contexto de predominância oral continuam a resistir e a se transformar. Exemplo disso está na anedota elaborada por Caxago (João Pires), um pescador artesanal que foi questionado sobre os livros que foram escritos na comunidade nas últimas décadas:

fazerem) que se confrontam. Tal confronto não precisa se resumir a uma mesma equivocidade de parte a parte — o equívoco nunca é o mesmo, as partes não o sendo; e de resto, quem definiria a adequada univocidade?” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 119).

Veja bem você, se eu desenho um mapa e descrevo o caminho prasair do Mar de Dentro e cruzar a barra. Escrevo certinho o por onde. Você passa no primeiro dia, passa no segundo, passa na primeira semana. Um dia você vai tentar passar no mesmo lugar e vai fundear no baixio. Aí vai abrir um berreiro, vai cair no mangue e ainda vai querer me cobrar o bote. Tem coisas que você tem que saber. A barra muda e o papel molha, aí não adianta nada nada [João Pires; Entrevista no dia 16/10/2020].

Depoimentos como esse são abundantes e demonstram como, pelas suas características transitivas e adaptáveis, a “oralidade não é mera ressaca do analfabetismo” (MARTÍN-BARBERO, 1997, p. 315), dado que ela possui qualidades convenientes às populações caiçaras que habitam no bioma estuarino-lagunar. Em verdade, os processos de erosão e assoreamento que constantemente remodelam a paisagem, assim como a mobilidade humana que se desloca para esquivá-los ou acompanhá-los, são centrais na formação e reprodução da identidade local.

Neste sentido, propõe-se uma reflexão a partir da máxima postulada por Pierre Nora ao se referir aos espaços de memória citadinos na modernidade, afirmando que “Há locais de memória porque não há mais meios de memória” (NORA, 1993, p. 7). Na Barra do Ararapira, contrariamente, os locais de memória desaparecem constante e progressivamente, passando a existir somente através dos seus meios de transmissão, que continuam a se multiplicar nas memórias e nas narrativas compartilhadas. Logo, ao se buscar conhecer o território em companhia de um pescador ou de uma pescadora artesanal, observa-se a menção de diversos pontos de referência que são apontados na paisagem, sem, contudo, existir. De fato, nesses apontamentos o que ocorre é a sobreposição do território atual por um território mnemônico, em outras palavras, a manifestação de uma paisagem que subsiste somente na memória.

A título de exemplo, a Praia Deserta, que é descrita pelo escritor Wilson Rio Apa como um lugar delirante — quase onírico —, cemitério do mundo “que é aquela praia sem fim nem começo, escondida na névoa do Superaguy, acosta muita tábua boa, coisas do mundo que não servem para nada” (RIO APA, 1989, p. 10), pouco se nota além das boias náuticas semienterradas; das carcaças de peixes, aves, tartarugas marinhas e outros animais que são velados pelos urubús; das garrafas de água identificadas em diversos idiomas e caracteres ao lado de outros detritos afins. Segundo o pescador artesanal Antônio Muniz, que mora no extremo sul da Barra do Ararapira, bem próximo ao início da Deserta, em função das marés de sizígia quase todos os elementos dessa enumeração são constantemente varridos da praia,

voltando para o mar ou se embrenhando profundamente na restinga, dando espaço para uma renovada constelação de objetos que eventualmente acostam nessa faixa de areia com 20 quilômetros de extensão.

Por consequência, poucos são os elementos referenciais nesse território que é demarcado pela homogeneidade paisagística, quebrada somente pelas três famílias que vivem espaciais ao longo da praia e dos cursos d'água que em períodos de estiagem minguam quase completamente. Curiosamente, as famílias são frequentemente mencionadas a partir dos moradores mais antigos, já falecidos. Assim, ao mencionar a casa onde hoje vive a Dona Rosa com seu filho Carlinhos, é comum ouvir que certo evento aconteceu ou que certo ponto de pesca fica "lá perto do seu Ilídio", seu finado esposo. Da mesma forma, referem-se ao seu Basílio para mencionar a casa onde hoje mora o casal Odair e Rose, como o fazem com a família Dias ao mencionar suas casas por meio da alusão do famigerado e defunto Antonio Dias.

O mesmo procedimento se opera na alusão aos cursos d'água que, com exceção do Rio do Meio e do Rio Pereque, são pequenas estrias que podem passar imperceptíveis em períodos sem chuva, como os Rios Abricó e Abricózinho. Além disso, a desembocadura desses rios tende a variar moderadamente com o tempo. Contudo, independentemente do seu fluxo e a alternância de sua foz, eles permanecem sendo utilizados como referências espaciais relativamente estáveis.

Qual seria, porém, a necessidade de se conservar memórias desse tipo? Segundo Maurice Halbwachs (1990), os quadros sociais da memória coletiva necessitam de espaços materiais para se emoldurar, isto é, não existem coletivos humanos que não estejam ligados a um ou mais territórios específicos, os quais são fundamentais para consolidar o pertencimento das identidades que se vinculam a certos elementos de um espaço que é concomitantemente físico e simbólico. Essa identificação comunitária se faz de forma distinta da percepção subjetiva individual dos espaços, algo que é perceptível nas mobilizações que ocorrem em circunstâncias diaspóricas ou de severas transformações territoriais, como é o caso da Barra do Ararapira:

O homem a passeio lamenta a perda da alameda onde costumava tomar ar fresco e se aflige ao ver desaparecer mais um detalhe pitoresco que o ligava a esse quarteirão. Um outro habitante, para quem esses velhos muros, essas casas decrépitas, essas passagens escuras e essas ruas sem

saída, faziam parte de seu pequeno universo, e cujas lembranças se ligam a essas imagens, agora apagadas para sempre (...). Esses pesares ou mal-estares individuais, não têm efeito, porque não dizem respeito à coletividade. Um grupo, ao contrário, não se contenta em manifestar que sofre, em indignar-se e protestar na hora. Resistem com todas as forças de suas tradições, e essa resistência não permanece sem efeito. Procura e tenta, em parte, encontrar seu equilíbrio antigo sob novas condições. Tenta manter ou se adaptar a um quarteirão ou rua que não são mais para ele, mas sobre o terreno que já foi seu (HALBWACHS, 1990, p. 137).

Como se sabe, as populações caiçaras residem nesse mesmo espaço há pelo menos 300 anos, sendo que muito antes seus antepassados indígenas já ocupavam a região exercendo uma mobilidade itinerante (MÉTRAUX, 1948). Assim, o seu território, isto é, a “dimensão simbólica, cultural, por meio de uma identidade territorial atribuída pelos grupos sociais, como forma de controle simbólico do espaço onde vivem” (HAESBAERT, 2001, p.121), foi construído após muitos séculos de vivências compartilhadas nesse contexto, sempre se apropriando da tradição oral para sua conservação e desenvolvimento.

Logo, não obstante as constantes transformações do bioma estuarino-lagunar e da progressão geracional das famílias, pode-se concluir que os locais de memória resistem ao conservar os traços mnemônicos do passado, que não são só utilizados como referência para deitar redes ou para indicar posições geográficas, pois os nomes dos antigos moradores trazem consigo aspectos simbólicos mais profundos que uma mera toponímia. A título de exemplo, quando seu Rubens Muniz evoca o espaço onde morava seu Ilídio, ele comenta que o falecido pescador nasceu na Barra do Ararapira, migrando com sua esposa para Praia Deserta num movimento que era possível “em primeiro”, isto é, após o casamento se podia escolher irrestritamente um lugar para preparar sua casa e sua roça. Igualmente, o nome de Ilídio conjura a vivência dos moradores que percorriam longas distâncias para participar dos mutirões, fandangos e romarias, além de expor o quão antigas são as desavenças entre a família Dias e os outros moradores da região, que é marcada por mais de três gerações de desafetos⁷⁸.

⁷⁸Em sua tetralogia, partindo de suas experiências na região, o escritor Wilson Rio Apa criou um universo fantástico que se desdobra no território caiçara aqui descrito. Boa parte dos seus personagens são fictícios e interagem frequentemente com entidades advindas de diversas tradições exóticas, heterogêneas entre si. Curiosamente, um dos poucos referenciais reconhecíveis na obra é justamente a família Dias na ponta da Praia Deserta, descrita de acordo com a sua reputação: “no alto do morro, Quirino vê três vultos se atracando. ‘— Olha!’. Salema tem boa vista e diz logo que são dois homens e uma mulher apartando. ‘— Os Dias?!’ — fala Quirino. (...) Mais perto, Quirino treme querendo ajudar a mãe dos Dias, a coitada, toda rasgada, está de

O falecimento das pessoas e a mudança da paisagem alteram as disposições do território, mas não a memória, que se adapta à constante mobilidade ao sobrepor o presente com as narrativas do passado. É certo que essa memória se constrói por meio da dialética entre o que é lembrado e o que é esquecido (NORA, 1993), todavia, isso só demonstra a contínua relevância das formas de ocupação e reconhecimento do território, que permanecem mobilizadas mesmo após gerações⁷⁹, mesmo que não estejam presentes na cartografia ou em qualquer outro registro oficial.

Nesse sentido, como aponta o antropólogo Tim Ingold, existe uma diferença fundamental entre a territorialidade tradicional e a territorialização legitimada pelas esferas de poder. Para o Estado, o território se faz em uma sobreposição de cartografias que dão conta de descrever aspectos físico-ambientais dentro das coordenadas que limitam o espaço descrito. Apesar de essas descrições possuírem registros anteriores, formando assim a base para comparações diacrônicas, não se pode dizer que elas possuem uma memória, pois sua fonte referencial é a observação distanciada e abstrata.

A exemplo da diferença entre a História e os quadros sociais da memória coletiva, uma pautada no reconhecimento dos aspectos singulares de um grupo e a outra na abstração homogeneizante, a cartografia hegemônica se baseia em “um ponto de vista acima e além do mundo” (INGOLD, 2005, p. 85), como mencionado no início do trabalho por meio dos levantamentos de fotointerpretação de imagens aéreas para caracterização do Parque Nacional (VIVEKANANDA, 2001). Por sua vez, a construção da territorialidade tradicional acontece por relações implicadas entre os sujeitos e o espaço, que é mapeado a partir dos percursos e das narrativas que recontam esses itinerários percorridos intergeracionalmente.

joelho no meio dos filhos, empurra, cuida de um que cai, se pondo na frente do outro, o grito dela arranhando o ouvido: ‘— Me mate! Me mate antes do teu irmão!’” (RIO APA, 1989, p. 85-86).

⁷⁹Curiosamente, existe uma reflexão sobre essa temática no sertão roseano: “Homem viaja, arrancha, passa: muda de lugar e de mulher, algum filho é o perdurado. Quem é pobre, pouco se apega, é um giro-ogiro no vago dos gerais, que nem os pássaros de rios e lagoas. (...) quando eu era menino, no sertãozinho de minha terra – baixo da ponta da Serra das Maravilhas, no entre essa e a Serra dos Alegres, tapera dum sítio dito do Caramujo, atrás das fontes do Verde, o Verde que verte no Paracatu. Perto de lá tem vila grande – que se chamou Alegres – o senhor vá ver. Hoje, mudou de nome, mudaram. Todos os nomes eles vão alterando. É em senhas. São Romão todo não se chamou de primeiro Vila Risonha? O Cedro e o Bagre não perderam o ser? O Tabuleiro-Grande? Como é que podem remover uns nomes assim? O senhor concorda? Nome de lugar onde alguém já nasceu, devia de estar sagrado. Lá como quem diz: então alguém havia de renegar o nome de Belém – de Nosso-Senhor-Jesus-Cristo no presépio, com Nossa Senhora e São José?! Precisava de se ter mais travação. Senhor sabe: Deus é definitivamente; o demo é o contrário Dele...” (ROSA,

Para Ingold (2005), o exercício distanciado é caracterizado como a “elaboração de mapas”, enquanto o exercício implicado é definido como “mapeamento”. Essa distinção é feita propositalmente em comparação com as formas de expressão simbólicas que se apropriam da escrita e da oralidade, visto que o mapa físico e tipográfico se relaciona ao exercício reservado e individual da escritura ao se utilizar de helicópteros e satélites para dispensar a “experiência de movimento corporal no mundo” (INGOLD, 2005, p. 95), enquanto “mapear e falar são gêneros de apresentação que tiram seus significados dos contextos comunicativos de suas interpretações dramáticas” (INGOLD, 2005, p. 93), isto é, a compreensão do espaço tradicional se faz através da interação física, seja com o meio ou com os interlocutores através das performances.

Em outras palavras: constrói-se o território no exercício simultâneo de percorrer e narrar. No mais, o vazio das práticas e representações da identidade caíçara nos mapas do Estado são, como define Ingold, mera ilusão cartográfica:

Para aqueles que conhecem um território, em resumo, as respostas de tais perguntas básicas como “Onde estou?” e “Em que direção devo ir?” são encontradas nas narrativas de movimento passado. É nesse sentido que, como notado anteriormente, descobrir-caminho e mapear se tornam uma coisa só: seguir uma trilha é também retraçar seus passos, ou os passos de seus ancestrais. E nesse sentido também, descobrir-caminho difere fundamentalmente de navegação, assim como mapear difere de utilizar um mapa. Pois, quando navegando em terreno desconhecido, utilizando-se de um mapa topográfico, a relação entre sua posição na terra e sua posição no espaço, como definida por coordenadas específicas de um mapa, é estritamente sincrônica, e divorciada de qualquer contexto narrativo. É possível especificar onde uma pessoa está – sua posição atual – sem considerar para onde ela já foi, ou para onde ela está indo. Em descobrir-caminho comum, ao contrário, todo lugar guarda dentro de si lembranças de chegadas e partidas anteriores, assim como expectativas de como uma pessoa pode chegar até ele, ou de como chegar a outros lugares a partir dele. Assim, lugares envolvem a passagem do tempo: não são do passado, nem do presente, e nem do futuro, mas todos os três unidos em um só. Eternamente gerados pelas idas e vindas dos seus habitantes, figuram não como posições no espaço, mas como vórtices específicos numa corrente de movimento, de inúmeras jornadas realmente efetuadas (INGOLD, 2005, p. 92-93).

Nesse sentido, a exemplo do exercício do seu Rubens Muniz ao elaborar a *História da Barra do Ararapira* — que se apropria da escrita como uma alternativa mnemônica para um devir incerto —, a resistência dos lugares de memória é também a consciência de que “Sem a vigilância comemorativa, a história rapidamente os varreria” (NORA, 1993, p. 13), não sobrando nenhum registro das

práticas e conhecimentos dos pescadores e pescadoras artesanais que habitam nesse território há pelo menos três séculos.

Exemplo radical dessa resistência é a recorrente evocação da Casa Branca, sede da desmantelada Companhia Agropastoril Litorânea Paraná (CAPELA) que empreendeu a grilagem em larga escala na ilha de Superagui durante a década de 80. No local onde existia essa casa não existe nem uma capoeira hoje, sendo seu antigo paradeiro indistinguível em meio à restinga. Todavia, os pescadores e pescadoras artesanais frequentemente dizem que vão pescar em frente à Casa Branca, sendo um dos pontos de referência mais mobilizados ao se falar das disposições da Praia Deserta. Sem dúvidas, isso acontece pela relevância desse espaço para boa parte dos moradores da Barra do Ararapira, ora pela memória de seu primeiro (e na maioria das vezes único) trabalho formal, como construtores ou barqueiros da empresa, ora pela recordação dos embates com os búfalos e demais jagunços da companhia, encarregados de desocupar o território à força. Quem sabe esse seja o evento mais relevante na definição contemporânea da identidade local, isto é, a resistência na Barra do Ararapira está intrinsecamente ligada a espaços que, graças a própria luta, deixaram de existir, sendo evocadas justamente pelos sujeitos que se empenharam para isso como forma de afirmação de sua memória.

À vista dessas narrativas, a importância da oralidade na Barra do Ararapira está justamente em sua aptidão para — num território de incessante mudança — sobrepor as ausências do presente com uma multiplicidade de vozes e vivências que se intercalam na reconstrução do território e dos conhecimentos comuns. Através dos percursos no território e das narrativas a ele atreladas se faz possível vislumbrar, em uma mesma paisagem, o passado, o presente e o futuro, o que torna viável a transmissão dos conhecimentos e percursos dos antepassados até mesmo para as gerações mais jovens, como se observa na Barra do Ararapira, onde algumas pessoas nascidas após o desaparecimento da Casa Branca podem reconhecê-la na restinga, assim como contar histórias sobre a sua construção, duração e esvanecimento.

Em verdade, nas extensões continentais do Brasil, diversas populações indígenas e tradicionais se desenvolveram em territórios análogos, desempenhando formas distintas de mobilidade e tradição oral, quase sempre em um regime de relativo isolamento e baixa densidade demográfica. Foi a partir do estudo de uma

dessas populações, na região de várzea do Médio Solimões, que a antropóloga Edna Alencar propôs o conceito de paisagens da memória, segundo o qual as narrativas pertencentes a um acervo coletivo, quando sobrepostas ao presente, constituem a melhor forma de conhecer e assimilar um dado território exposto a contínuas transformações:

Nas narrativas, a paisagem do passado, uma paisagem da memória, que é conservada principalmente pelas gerações mais velhas, é repassada às gerações mais novas através de um processo de presentificação do espaço no tempo. Com este jogo de sobreposição de imagens os narradores conseguem informar os ouvintes sobre as transformações que ocorreram na paisagem, procurando estabelecer uma continuidade da paisagem do passado na paisagem do presente. Nesse sentido, a mudança somente é compreensível através de recortes que se tornam aparentes apenas no momento da narrativa, no contraste estabelecido entre a paisagem do presente e a paisagem do passado. Este trabalho da memória mostra o esforço do grupo para construir uma resistência coletiva visando reforçar o vínculo com o lugar e evitar que as raízes se percam (...). Somente aqueles que estão inseridos nesta paisagem, os moradores, possuem esta percepção da mudança, e também da continuidade, que é parte da história e da identidade do grupo (ALENCAR, 2007, p. 105).

Assim, reconhece-se que as formas de expressão local possuem modos singulares de lidar com a mobilidade do espaço e dos sujeitos, dotadas de uma complexidade simbólica e performática que são passadas de geração em geração através dos narradores, os quais, como previamente observado, consultam um referencial em grande parte anônimo, constituído pela originalidade conservadora que é característica dos contextos de predominância oral (ONG, 1998). Nesse sentido, observa-se que “Nenhuma frase é a primeira. Toda frase, talvez toda palavra, é aí virtualmente, e muitas vezes efetivamente, citação” (ZUMTHOR, 1993, p. 143). Dessa forma, a partir de um mutirão mnemônico intergeracional, reconhece-se um exercício constante de adaptação e resistência a partir da mobilização das paisagens da memória, como já foi notado em uma etnografia:

Em Barra de Ararapira, está-se diante de um território construído e reconstruído pela articulação da memória e do parentesco. As recordações dos nativos conformam histórias de vida que operam como as principais fontes de informação para entender a relação deles com um espaço mutante. Apenas à primeira vista as narrativas parecem individuais, pois, em verdade, amarram-se por sucessivas gerações. Ao se pensarem como uma grande família que sempre viveu no sítio, os barreiros ativam, cotidianamente, um quebra-cabeça de reminiscências e, coletivamente, reelaboram o território do passado, visualizam aquele do presente e especulam sobre o futuro (BAZZO, 2010, p. 139).

Em verdade, existem alguns exemplos paradigmáticos dessas reconstruções territoriais por meio da sobreposição das memórias ao território do presente por meio dos percursos e narrativas, são as itinerâncias coletivas que geralmente seguem o calendário religioso que possui extrema importância localmente.

4.3.2 *Andanças e Romarias*

Boa parte dos moradores que hoje residem na Barra do Ararapira nasceu ou é filho de alguém que nasceu no antigo povoado de Ararapira, ou Ararapira Velha como às vezes é chamado, que fica localizado a 10 quilômetros ao norte. Segundo o pescador artesanal Onívio Pires, um dos mais idosos da comunidade, nos anos 50, o distrito de paz de Ararapira possuía por volta de 300 moradores e uma estrutura excepcional para região, mesmo considerando os padrões atuais: escola que oferecia o ensino até a oitava série, cartório, padaria, delegacia, cadeia, posto dos correios, loja de secos e molhados e até loja de sapatos e chapéus, tudo isso com uma eventual iluminação pública fornecida pelo gerador a diesel. Quando Ararapira era habitada, o contraste entre suas disposições e as presentes nas demais comunidades fazia-se notável, como está exposto em um trabalho que reuniu memórias e narrativas em torno das vivências na antiga comunidade: “nós sentia até vergonha de ir em Ararapira. Nós era mais simples e lá existia mais elegância, luxo, tudo era mais rico, bonito e nós andava descalço” (MUNIZ, 2008, p. 16).

Contudo, em 1955, exatamente um século depois da abertura do Valo Grande no município de Iguape (SP), a abertura do Canal do Varadouro, a exemplo da obra paulista, causou o rápido declínio da região. Ambas foram obras pensadas para ampliar o potencial econômico através da acessibilidade, entretanto, não consideraram as características estuarino-lagunares do território, que rapidamente extravasaram canais recém abertos, modificando drasticamente as dinâmicas das baías, afetando diretamente a pesca e causando grandes desbarrancamentos que engoliram comunidades inteiras, como foi o caso de Ararapira:

o mar comeu tudo lá. A igreja ta com uns vinte metros pra chegar no barranco. Do outro lado do mangue é que era o canal, então já caiu as casas de Otávio, Antônio Olivero Xavier, que tinha duas lojas, Aristide, Ezequielzinho, João Gomes, João Célio, Janjão e a de Antônio Adelino que é a última que ainda resta no barranco (MUNIZ, 2008, p. 35).

Em poucas décadas restavam apenas algumas famílias (ALVAR, 1979), dentre as quais muitas se deslocaram para a atual Barra do Ararapira. Atualmente, são poucos os moradores da Barra que residiram no antigo distrito de paz, todavia, todos conhecem a sua história e conferem a esse espaço uma centralidade nas memórias e narrativas, o que fica evidente nos dias que antecedem a festa de São José, padroeiro da esvaziada comunidade, quando as famílias dos ex-moradores chegam, advindos da Barra e de outras vilas, povoados e cidades para preparar o espaço para as celebrações. Assim, na semana do dia 19 de março⁸⁰, de forma efêmera, a comunidade recebe dezenas de pessoas que vem para assistir à missa na Igreja de São José da Ararapira⁸¹ — que data do século XVIII —, costumeiramente realizada pelo padre da paróquia de Guaraqueçaba.

De acordo com o pescador artesanal Mauro Pires, “se alguém passa na Ararapira no dia de São José e não conhece, acha que é a maior vila da região”. Nestas ocasiões, após a celebração e a procissão com o santo, alguns participantes organizam rifas, bingos, refeições, jogos de futebol e as crianças nadam em frente à igreja. Eventualmente, em meio a festa, também se toca o forró e o fandango, o que por vezes gera alguns atritos, como explica Shirlei Pinto:

Eu gosto muito de ir, eu gosto de participar. Quando eu vou, que tem uma vaga, eu gosto de fazer leitura na hora da missa. Após a missa, após a procissão, a gente fica por ali. As mulheres levam canga pra sentar na grama, aí a gente toma uma cervejinha. Aí tem o futebolzinho dos meninos, que cada vez tem que ser times menores por causa do campo que tá diminuindo. Mesmo quem não vai na Ararapira guarda o dia, porque é dia santo, como um feriado de santo. Os pescadores, maioria não costuma ir pra fora, a gente faz só o serviço de casa e vai visitar as amigas tomar um

⁸⁰As festas de padroeiros constituem datas importantes para as relações dentro do território, uma vez que promovem o trânsito e o encontro das pessoas, reforçando os laços de reciprocidade. Além das procissões, os bingos e os bailes também são comuns nessas datas. Segundo o pescador artesanal Antônio Muniz, além da festa de São José em Ararapira, no dia 19 de março, enumeram-se, cronologicamente: a festa de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, no Guapicum, realizada no dia 22 de abril; a festa de Nossa Senhora de Fátima, na Vila Fátima, realizados dias 12 e 13 de maio; a festa de São Luiz Gonzaga, no Canudal, realizada no dia 21 de junho; a festa de São João Batista, em Tibicanga, realizada no dia 24 de junho; a festa de Santa Ana, na Barra do Ararapira, realizada nos dias 25 e 26 de julho; a festa de Santo André, na Barra do Superagui, realizada no dia 29 de novembro; a festa da Imaculada Conceição, em Bertioga, realizada no dia 8 de dezembro; e, finalmente, a festa de Nossa Senhora, em Barbados, realizada no dia 09 de dezembro.

⁸¹Até a quebra da nova barra, Ararapira continuava a sofrer com a erosão, sendo que a igreja parecia condenada a desbarrancar nos próximos anos. Contudo, a nova barra mudou as dinâmicas estuarinas novamente e conteve o processo erosivo. Esse fato é visto por alguns moradores como um milagre, sinal de retorno para a antiga comunidade: “A vida toda a gente viu o comidui gastando o barranco, jogando casa na maré. Antes passava no canal e via só a torre da igreja, agora da quase pra entrar nela do barranco mesmo. Só por Deus que quebrou a barra e parou, né?”. Antônio Muniz [Entrevista no dia 09/11/2020].

café. Tipo, se alguém fala assim ‘Ah, você pode vim carpir pra mim hoje?’ a gente responde ‘Hoje não, hoje é dia santo, é dia de são José’. Pra nós é assim. (...) Mas lá é gostoso, a gente passa o dia e acaba vindo a tarde, se bem que por vários anos houve forró, né? Teve forró. Só que alguns daqui até participaram, mas outros não porque guardam. Muitos não respeitam, mas a maioria respeita por ser quaresma e por ser uma área de cemitério, aí muitos não ficam até mais tarde. Ficam pra missa, pra procissão, participam pro futebolzinho e vão embora no fim da tarde. A gente não acha legal, né? A gente acha um desrespeito dançar naquele local. Aqui em casa a gente preserva muito isso. O engraçado é que as vezes, na maioria dos forró que teve sempre sai briga. Então a gente põe aquilo na cabeça e fica pensando: será porque seria um lugar não apropriado, uma época não apropriada pra isso? Vai saber, só Deus sabe a resposta né [Shirlei Pinto; Entrevista no dia 13/11/2020].

Esse relato reverbera em diversas narrativas que versam sobre as práticas sancionadas ou proscritas, as temporalidades características que permitem ou não certas atividades, assim como os espaços considerados sagrados no território e os outros que são, por assim dizer, evitáveis. Sem dúvidas, dentre essas narrativas ilustrativas, a mais conhecida na Barra do Ararapira é a que conta a história do carnaval ocorrido no ano de 1936 em Guaraqueçaba. Como todas as narrativas que pertencem à tradição oral e já possuem quase um século de circulação, seus enredos são muito diversos entre si, porém, o desfecho é quase sempre o mesmo.

Por vezes, como conta Luiz Arcanjo Martins, o culpado é Laudemiro Ferreira, personagem histórico que é descrito como o rei da banana na época de ouro para economia e cultura guaraqueçabana, que promoveu um carnaval antológico que avançou para além da Quarta-Feira de Cinzas, protagonizando diversas cenas profanas que acabaram por amaldiçoar a cidade e causar o declínio em que se encontra hoje. Em outra versão, José Carlos Muniz narra um bloco de carnaval que pendurou garrafas de cachaça na cruz e vestiu fantasias de padres e freiras, também ignorando o período sagrado da Quarta-Feira de Cinzas, o que levou o próprio padre a amaldiçoar a cidade.

Narrativas assim justificam a precaução dos moradores nas diversas datas guardadas pelo calendário religioso, assim como em locais considerados sagrados, como a própria Ararapira Velha, o que torna especialmente injuriosos os boatos sobre o local ser uma “Vila Fantasma”, como divulgado por pessoas de fora do território⁸². Para além de sua sacralidade, Ararapira propicia o cenário ideal para que

⁸²Segundo Rubens Jorge Muniz, Ararapira permaneceu por muitas décadas sem nenhum morador. Há alguns anos, seu Benedito, um antigo morador, retornou para zelar pela vila. Mais recentemente, Turíbio, que morava em frente ao local onde quebrou a nova barra e teve sua casa

as diversas gerações compartilhem as suas memórias e experiências, visto que sua disposição é um exemplo dramático das transformações desse território singular: um anfiteatro onde restam: a igreja, a cadeia, um par de casas e o cemitério, todos à beira do iminente barranco. Nesse espaço, gerações inteiras que nasceram muito depois do êxodo dos moradores puderam observar os mais velhos enquanto eles apontam para o Mar de Ararapira, indicando até onde se estendia a antiga vila, enumerando as casas e seus moradores, além da padaria onde se comprava o pão e do salão onde aconteciam as confraternizações. Mesmo o escritor Wilson Rio Apa, que publicou sua tetralogia ainda na década de 70, já representava essa performance:

— E lá? — pergunta o menino vindo no lado da ilha e no fim da curva um cômodo de areia com telhados em cima.

— Vila do Ararapira, onde a vida faz tempo começou no Superaguy e agora vai se enterrando...

— Então, é ali...!? ... O lugar mais antigo do povo. Que foi parte da terra, antes de ser Ilha! Ararapira ... quanta história! (...)

Em volta ainda aparece um pouco as paredes das casas coas janelas despejando areia e, no meio, tem uma capela muito antiga, cheia de gente encolhida. Só falta ela pra ser enterrada.

O menino entra e vê que só tem velhos, um se apertando noutro, rezando e olhando pra fora com medo.

— Que foi? É a peste?

— A peste d'areia que vai acabar coa gente! — responde uma velha rezando.

(...) e aí começa a ladainha dos velhos, muito triste contando toda a história da Vila de Ararapira, antes ela era da terra e tinha de tudo, muita gente, barcos, lavoura e fartura de peixe na baía grande Ararapira. Foi castigo, loucura do mar que acabou com tudo, separando da terra a vila. Então a maré foi cavando o barranco e levantando a Restinga na ponta do Cardoso e o Vento cobrindo as casas com areia. Quanto mais se lutava, mais a vila ia sendo aterrada. Os moços acabaram fugindo pra barra, só os velhos ficaram agarrados nas casas. Agora resta a capela...

— É assim que a história acaba — diz a velha no fim da ladainha (RIO APA, 1989, p. 205-206).

Da mesma forma que a Praia Deserta guarda os resíduos das antigas construções e moradores, apesar de estar quase integralmente engolida pelo

destruída pela erosão provocada por ela, também retornou para o antigo distrito de paz. Pelos anos sem moradores e pelo pouco movimento no local durante boa parte do ano, Ararapira ficou conhecida como Vila Fantasma, sendo visitada por programas de televisão, aparecendo em jornais populares e publicações como *Povoações Abandonadas do Brasil* (RAZENTE, 2016). Em geral, os moradores da Barra do Ararapira não gostam dessa denominação, vindo como desrespeitosas as narrativas que são inventadas sobre fantasmas e demais visagens que supostamente surgem em Ararapira. Os antigos moradores sabem que tais histórias, sempre elaboradas por pessoas de fora, acabam por dissimular os verdadeiros conflitos que causaram o declínio da comunidade, além de desrespeitar as pessoas que estão enterradas no cemitério.

barranco, Ararapira Velha continua íntegra na memória coletiva dos barreanos, sendo um lugar fundamental para comunicação dos conhecimentos sobre as dinâmicas estuarino-lagunares, um palco privilegiado onde anualmente tem lugar as performances de narrativas que unem o passado, o presente e o futuro comum dos pescadores e pescadoras artesanais através dos gestos de evocação da memória que sobrepõe a ausência com a vivência, materializada pela palavra.



Imagem 12 — Atualmente, Benedito e Turíbio são os únicos moradores de Ararapira, zelando pela estrutura da igreja e do cemitério. No primeiro plano, o barranco (foto do autor).

Considerando que a construção dessas paisagens da memória (ALENCAR, 2007) se faz por meio dos itinerários e narrativas (INGOLD, 2005), pode-se afirmar que não só nas chegadas e saídas se fazem importantes, pois os trânsitos também possuem muita relevância. Exemplo disso é um retorno à Barra do Ararapira a partir da antiga comunidade na companhia dos pescadores e pescadoras artesanais. Quando indagados acerca do seu território, quase todos os espaços, que nos olhos do estrangeiro podem parecer esvaziados de qualquer simbolismo aparente em meio a tantas áreas de mangue e mata, possuem um nome ou narrativas a ele atreladas.

Nos 10 quilômetros percorridos rapidamente de voadeira, ouvem-se explicações ininterruptas acompanhadas dos gestos que apontam nas margens, as ausências: capoeiras onde há mais de um século habitava um misterioso povo

chamado de “caioneiras”; uma pequena praia entre os barrancos onde existia o Porto dos Padres; a nova barra é, antes de tudo, onde há três anos moravam 20 famílias de pescadores e pescadores artesanais nas centenárias comunidades paulistas de Enseada da Baleia e Vila Rápida⁸³; da casa do seu Turíbio, jogada recentemente na maré pela erosão, já não restam nem os tijolos, embarcados em canoas para conter erosões em outras partes.

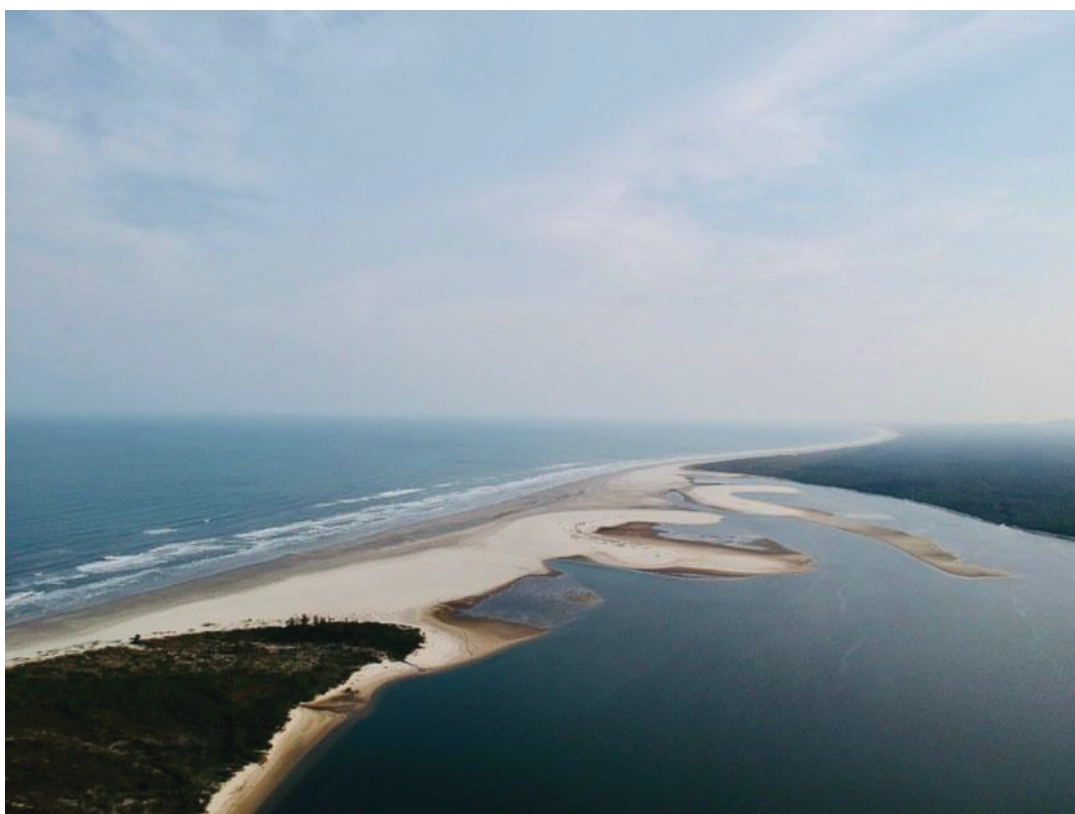


Imagem 13 — Registro do fechamento da barra realizado em julho de 2020. Atualmente a faixa de areia se encontra muito mais extensa (Foto: José Leonardo Mendes).

Chegando à comunidade, observa-se no horizonte a desembocadura que lhe deu nome — a barra da Barra do Ararapira — completamente fechada, hoje é um istmo que está rapidamente engrossando. Em frente às casas, no estuário, começam a se formar marismas e densos manguezais sobre cada vez maiores bancos de areia, dissimulando os rastros da poderosa correnteza que causava

⁸³Após intensas mobilizações, as comunidades conseguiram o direito a serem realocadas dentro do mesmo território, ainda na Ilha do Cardoso, como está registrado em um artigo recente: “O vínculo está aqui. Quando se mora na cidade, você não vê ninguém mais. Mesmo morando há umas quadras da sua irmã ou de qualquer outro, não encontra. Acabou comunidade, acabou tradicional, acabou o caiçara, acabou tudo se sair fora daqui. Tudo se mantém porque a gente mora em uma comunidade na Ilha do Cardoso, por isso tem que resgatar e manter isso. Se sair fora daqui perde tudo isso” (YAMAOKA, 2019, p. 146).

tantas erosões nas encostas. Assim, o território vai agregando mais um elemento simbólico ao acervo de histórias que versam sobre acontecimentos e lugares importantes que quase não deixam rastros. Nascidos nos próximos anos, a geração vindoura terá em sua memória a barra e os moradores que em torno dela viveram somente por meio dos gestos e palavras daqueles que testemunharam e vivenciaram essa experiência. Por propiciar esses encontros, os dias santos são muito importantes, pois são os momentos de maior interação entre os membros da comunidade com os parentes e conhecidos que vem de longe para acompanhar as celebrações e os festejos.



Imagem 14 — Nas proximidades da nova barra, onde existiam duas comunidades hoje estão ruínas e árvores jogadas na maré (foto do autor).

Para além disso, na Barra do Ararapira, conhecida como a única comunidade na região onde todos os moradores possuem a mesma religião⁸⁴, a romaria da Bandeira do Divino Espírito Santo — também chamada de Folia do Divino ou Bandeira do Divino — é especialmente celebrada, propiciando um outro universo de trocas e formas narrativas próprias. Suas peregrinações ocorrem no período imediatamente posterior à Páscoa e é muito aguardada na comunidade, que

⁸⁴Existem diversas comunidades pesqueiras onde a questão religiosa tem ensejado alguns conflitos entre os moradores, principalmente no desencontro das concepções basilares das cosmologias católicas e protestantes.

se prepara com semanas de antecedência para o evento, como afirma Rosinilda Santana:

A gente respeita muito, né? É muita devoção. Logo depois da Páscoa a gente já aguarda a chegada. Nos dias da bandeira não se pode trabalhar e todo mundo guarda para poder acompanhar o Divino na romaria. Quando a bandeira chega na casa do casal eles pegam ela e trazem pra dentro, onde tá tudo arrumado, com vela na mesa, flores e as imagens dos santos de sua devoção. Aí, depois da cantoria, quem sai com as bandeiras não pode ser o casal, tem que ser outra pessoa. É tudo muito bonito, no último dia, quando tem a despedida na praia, é muito emocionante, é aquele chororô [Rosinilda Santana; Entrevista no dia 10/11/2020].

Dada a sua importância a nível comunitário, essa celebração já foi tema de diversos trabalhos que explicam a sua complexa estrutura que está dividida em alvoradas, chegadas e despedidas (MIGUEZ, 2017); cantadas nas vozes de uma equipe composta por um mestre, um tenor e um tipe (MARTINS, 2018); e de como em meio a tudo isso se percebe “os causos contados durante a Folia do Divino como forma narrativa que constitui uma memória comum” (COELHO, 2018). Devido a essa profusão de elementos já suscitados em outros trabalhos, mais interessante que descrever novamente essas categorias é trazer à tona a construção narrativa a partir da vivência do narrador e de seus interlocutores. Atualmente, a Bandeira do Divino Espírito Santo é realizada pela Associação Mandicuera de Cultura Popular, sendo que o mestre é Aorelio Domingos, que é responsável por uma série de atividades durante a peregrinação, sendo uma das principais a composição dos versos que são cantados:

O verso do Divino é o seguinte: o mestre do Divino Espírito Santo, ele sempre pensa as frases em oito fonemas. Começa assim: é uma quadra com oito fonemas, onde a segunda frase rima com a quarta. É isso especificamente, né? Lógico que sempre tendo ... o roteiro é aquilo que se apresenta, né? Então tá lá a família com as crianças, tudo dentro de casa, aí você começa a pensar. Eu no caso, que sou mestre, a coisa vem na cabeça dessa maneira. A gente já pensa as frases em oito fonemas, então: A santíssima Trindade/ Na sua casa chegou/ Pra benzer sua família/ Com o Divino alvorou. A gente pensa assim, em oito fonemas. No segundo verso a rabeça faz um floreio e nesse meio tempo eu tenho que guardar a última palavra e pensar em uma rima. Tem que construir um roteiro e combinar ele. É assim que a gente pensa, tanto pra chegada, pra despedida, tudo, sempre funciona assim. Os versos são feitos na hora. Logicamente, como são anos e anos e anos de cantoria, tem frases que repetem, tipo: O Divino Espírito Santo, é uma frase que existe, né? Na sua casa chegou ... já existe! As vezes a gente muda a estrutura, mas boa parte dos versos é bem conhecido, mas tem muitos versos que é na hora, que é coisa que não existe [Aorelio Domingos; Entrevista no dia 08/09/2020].

Essa exposição demonstra fortes relações com os conceitos em torno da predominância oral, como a originalidade conservadora que extrai seu conteúdo mais da variação do que da inovação (ONG, 1998), além das características performáticas que tem seu conteúdo modificado de acordo com quem narra e para quem é narrado (ZUMTHOR, 1997). De fato, essas características são as mais notadas pelos moradores da Barra do Ararapira que recebem as bandeiras em suas casas:

O Aorelio começa a cantar aqueles versos, né? Ele lembra dos seus familiares e dos entes queridos que já se foram ou alguns que estão morando longe, como minha filha. Todo ano ele canta um verso diretamente pra ela, aí é muito sentido. Tem cada verso que não tem quem não toque. Difícil quem não chore, sabe? É um momento muito dedicado da comunidade. E no encerro, às 6 da tarde, você vê aquelas crianças tudo pequenininhas pegando o exemplo dos mais velhos, né? Elas vão lá cantando os versos e beijam a bandeira e fazem o sinal da cruz [Aorelio Domingues; Entrevista no dia 17/01/2021].

A exemplo do respeito às datas e locais sagrados, os instrumentos utilizados para a romaria não podem ser utilizados para o fandango ou outros folguedos afins. Conta-se que certa vez se realizou um fandango entre uma despedida e uma alvorada na Barra do Ararapira, o que causou a ausência dos moradores mais velhos na romaria do dia seguinte, que consideraram o baile um desrespeito à Bandeira. De fato, existem relatos que buscam explicar de forma pragmática a separação entre o sagrado e o profano, asseverando que a afinação para o Divino é em um tom mais baixo, para que se possa ouvir bem os versos do mestre e dos demais participantes da romaria; enquanto o fandango demanda uma afinação mais aguda, estridente.

Assim, percebe-se que tanto as itinerâncias correspondentes aos dias de santo quanto às peregrinações do Divino dão protagonismo aos narradores, que mantêm e atualizam a memória coletiva ao encenar tradições e assimilar os novos elementos, sejam da paisagem ou de outros elementos socioculturais, no exercício dialógico de narrar.

4.3.3 Fandangos e Toadas

O fandango, manifestação que possui a bibliografia mais extensa dentro do universo caiçara, é reconhecido por todos na Barra do Ararapira, contudo, são muito

raros os momentos de sua manifestação. Novamente, tendo consciência da vasta produção acadêmica que se dedica a sistematizar e descrever as formas e motivos principais do fandango, considera-se mais produtora a utilização desse espaço para exposição de sua dimensão narrativa, sobretudo o conteúdo e o contexto dos versos que possuem relevante importância para o contexto de predominância oral da comunidade estudada. Logo, não se pretende aprofundar em questões técnicas como as diferenciações entre as modas batidas e valsadas, nem os pormenores dos pés e cabeças de moda.

Assim, primeiramente, faz-se necessário evidenciar que, atualmente, dos 89 moradores, somente quatro afirmam saber tocar a viola, o adufe ou a rabeça: Onívio Pires, Caxago (João Pires), Antônio Muniz e Rubens Jorge Muniz, todos com mais de 70 anos de idade. Todavia, não se deve pensar que essa tendência se deu pelo desinteresse dos fandangueiros, visto que tanto os quatro quanto as demais pessoas idosas da comunidade recebem com entusiasmo os questionamentos acerca das formas, temas e contextos dos bailes de fandango que costumavam ser frequentes na comunidade.

Muitos ainda guardam os versos e podem recitar uma ou outra moda de que mais gostavam. Nesses versos, como está expresso no já citado *Modas de Viola do Litoral do Paraná*, escrito pelo antigo morador José Hipólito Muniz, estão conservadas as vivências e ocorrências de um passado assaz dessemelhante do presente. A exemplo disso, em um *dão dão*, isto é, em uma das modas valsadas que estão registradas na obra de José Hipólito Muniz, encontra-se uma narrativa que versa sobre o período de transição entre a economia tradicional, pautada em práticas de reciprocidade como o *mutirão* e a *trocadilha*⁸⁵, e economia capitalista em larga escala, que foi introduzida em Guaraqueçaba através das indústrias extrativistas de palmito e dos empreendimentos de grilagem de terra supramencionados:

Amigo vou te contar caso de admiração
Uma fábrica de palmito, lai lai
No Porto do Ergolão
Esta vida de palmito mais parece um cativoiro
Trabalhar a semana inteira, lai lai

⁸⁵No dicionário *Falas do Mar e do Mato*: **TROCADILHO**: Espécie de Mutirão, porém, neste, há a troca de favores, pois quando o outro precisar, este a quem esteve trabalhando, lhe estará devendo um dia de serviço.

Pra não poder juntar dinheiro
Esta vida de palmito não dá lucro pra ninguém
Quem tira não ganha nada, lai lai
Quem compra dinheiro tem

Essa moda produz um retrato acurado da exploração da força de trabalho das populações caiçaras, que frequentemente se operavam de maneira análoga à escravidão nas iniciativas agropecuárias e extrativistas que foram empreendidas em larga escala no município de Guaraqueçaba na segunda metade do século XX, como a própria Companhia Agropastoril do Litoral do Paraná. De fato, mesmo antes disso, as populações litorâneas sofriam ao sair dos seus sistemas próprios subsistência artesanal, como expresso em outros versos registrados por José Hipólito Muniz, que narram a construção da estrada de ferro Curitiba-Paranaguá ocorrida no século XIX, notória pelo precário ambiente e pelo grande número de operários falecidos durante as obras:

Vem cá Chiquinha, vem cá meu bem
Chiquinha te apronta e vamo que o trem de ferro já vem
Vamo embora pra São Paulo, vou dar parte ao Imperador
Que o malvado trem de ferro, muita gente já matou
Vem cá Chiquinha, vem cá meu bem
Chiquinha te apronta e vamo que o trem de ferro já vem
Vou embora pra cidade, vou dar parte a Imperatriz
Que o malvado estrangeiro, toma conta do Brasil

Curiosamente, essa última moda muito provavelmente foi elaborada antes do nascimento dos fandangueiros da Barra do Ararapira, permanecendo no repertório coletivo e, como visto, incorporando um acervo que dá testemunhos de diversas gerações que, em contextos distintos, tiveram as suas querelas, evidenciando a dessemelhança das práticas tradicionais com as relações de mercado. Sem dúvidas, é justamente essa relação que está por trás da descontinuidade do fandango. Na década de 70, o próprio José Luiz da Veiga Mercer nota certo desinteresse dos mais jovens pela atividade pesqueira ao indicar que a idade média dos pescadores entrevistados em seu trabalho é de 45 anos, visto que, com a chegada das empreitadas comerciais de maior vulto, aconteceu uma debandada dos mais jovens em busca de uma melhor oportunidade de trabalho e estudo nas cidades, fazendo com que a atividade pesqueira entrasse em declínio (MERCER, 1979, p. 59).

É por volta desse período que os grileiros e palmiteiros, no rastro de sua devastação, propiciaram a criação das áreas de proteção ambiental que eventualmente criminalizaram as práticas artesanais caiçaras que já se encontravam debilitadas. Sem a possibilidade da renovação dos laços de reciprocidade característicos do mutirão, substituído pela mão de obra assalariada, o fandango foi progressivamente perdendo a sua centralidade e dando espaço a outras relações. Esse é o itinerário que permanece vivo nas memórias dos moradores mais velhos da Barra do Ararapira, que hoje lamentam o desinteresse dos mais jovens.

A inserção dos pescadores e pescadoras artesanais no mercado de consumo também possibilitou o acesso a outras formas de lazer coletivo, como o próprio Mercer (1979) afirma ao comentar a centralidade do rádio e da televisão no espaço coletivo da venda, inaugurando uma oralidade secundária (ONG, 1998), algo reconhecido por Rubens Jorge Muniz ao asseverar que para os jovens “depois que saiu o toca disco, a fita, sabe? Agora o pen-drive, essa coisarada, eles não ligam mais pra fandango”. Assim, pode-se concluir que o fandango é mais uma das formas narrativas que conservam as memórias e itinerários do território dos pescadores e pescadoras artesanais que, devido às transformações ocorridas nas últimas décadas, ficou secundarizado por uma conjuntura de intensa mudança e repressão sociocultural.

Não obstante, existem movimentos que buscam retomar as práticas tradicionais, como empreendido pelo próprio José Hipólito Muniz, que por si mesmo deixou a Barra do Ararapira nos anos 70 em busca de melhores condições de vida e, posteriormente, preocupado com o devir do fandango, registrou os versos supracitados. Já seu filho, o mestre de história José Carlos Muniz, autor de uma excepcional dissertação sobre as memórias dos fandangueiros guaraqueçabanos (MUNIZ, 2017), hoje empreende o movimento de retorno a comunidade de onde vem sua família, utilizando-se dos recursos educacionais da cidade para melhor compreensão e promoção das práticas tradicionais da Barra do Ararapira.

Assim, apesar do panorama pessimista por parte de boa parte dos moradores, o fandango continua a se transformar, atualizando suas formas e temas, que além dos folgedos e romances, já narrou o embate com as estradas de ferro e as empresas extrativistas, hoje fitando outros antagonistas, como é empreendido pelo próprio mestre Aorelio Domingues na Ilha dos Valadares:

A turma da força verde se dizem de autoridade
Chegando na embarcação eles multam de verdade
Se a malha não der certo eles mandam pra cidade
Eles vem de voadeira e prendem nosso pescado
Depois vão com a família almoçar lá no mercado
Depois comem com cerveja o peixe que foi pescado
Companheiro Chico Mendes revira no seu caixão
Vendo o que o ICMBio tá fazendo com o povão
Usando seu nome ilustre pra acabar com a tradição

Essas transformações fazem parte de um movimento complexo que precisa ser descrito atentamente, uma vez que sua compreensão é fundamental para assimilar a tomada de consciência política dos pescadores e pescadoras artesanais, assim como a importância de uma nova abordagem de seus conhecimentos e práticas por meio da afirmação de seu contexto de predominância oral.

4.4 DAS MUDANÇAS NA FORMA DE NARRAR

Ao descrever as mudanças socioculturais experienciadas pelos caipiras do interior paulista, Antonio Candido não deixou de notar que em suas narrativas existia um constante saudosismo que fazia referência ao passado pela evocação de três temas: “abundância, solidariedade, sabedoria” (CANDIDO, 2017, p. 226), considerados valores que estariam ausentes no presente. Segundo Candido, essa utopia retrospectiva deixava de lado diversos fatores que acompanharam essa transformação, como a diminuição da violência, a melhoria geral das condições sanitárias e a aquisição de bens de consumo que se tornavam progressivamente viáveis. A exemplo do desnudamento das idealizações tradicionais realizado por Candido, não se pretende descrever as mudanças socioculturais de forma maniqueísta, como essencialmente benfazejas ou pejorativas, ao invés disso, buscase um exercício crítico que atenda às demandas atuais do movimento social concebido pelos pescadores e pescadoras artesanais.

Para este fim, se faz necessário compreender que a abordagem da tradição oral em sua dessemelhança com a cultura escrita, acentuada até aqui, tem o objetivo de demonstrar como os problemas vivenciados na comunidade da Barra do Ararapira tem a ver com o autoritarismo da deslegitimação cultural e não com a transformação da cultura em si, isto é, o problema não é a cultura letrada, mas a metodologia de como ela se insere no contexto de predominância oral. A memória coletiva, constantemente preservada e atualizada por meio dos narradores e

narrativas, pode facilmente estabelecer pontes e criar formas em seu diálogo com a cultura escrita, como de fato o faz há muitas décadas. Porém, esse diálogo só acontecerá de forma adequada quando os espaços de mediação, sejam os planos de manejo ou as propostas político pedagógicas das escolas, forem formulados para e com a participação da comunidade, legitimando seus percursos e itinerários nos regramentos e ensinos propostos à população.

A vista disso, através dos exemplos anteriores, com o objetivo de refutar qualquer simplificação da tradição oral, buscou-se demonstrar a riqueza e amplitude das formas narrativas e de suas funções, além de evidenciar como e onde elas são performadas no território tradicional. Dando ênfase a profundidade e as dinâmicas da memória, se reconheceu como os pescadores e pescadoras artesanais são dotados de uma capacidade excepcional de adaptação, desenvolvendo sua cultura em um espaço em constante e radical mudança espacial e socioeconômica.

De fato, essa é a tradição oral que nas suas dinâmicas formulares foi referenciada por Homero na gênese da literatura ocidental. Igualmente, são esses pescadores que, por seu vasto conhecimento artesanal articulado com a sua característica artesanaria narrativa, influenciaram tantos outros cânones literários, como observa Mikhail Bakhtin ao descrever a obra de Rabelais:

Tomemos por exemplo a nomenclatura dos peixes, que é considerável, já que apenas no capítulo V, do Quarto Livro (oferendas dos gastrólatras), ele dá mais de sessenta nomes. Há peixes de rio, do Mediterrâneo e do oceano. Onde buscou o autor esse rico léxico? Não nas fontes livrescas, evidentemente. Os estudos ictiológicos do século XVI, que pertenciam aos fundadores dessa ciência, os franceses Guillaume Rondelet e Pierre Belon, só apareceram em 1553-1554, logo após a morte de Rabelais. Apenas a linguagem oral lhe poderia ter servido de fonte de informação. Ele aprendera na Bretanha e na Normandia, em Saint-Malo, Dieppe ou Le Havre os nomes dos peixes de oceano, da boca dos pescadores da região, que lhe forneceram as apelações locais e provinciais para a sua enumeração. Foram os pescadores marseheses que lhe ensinaram por sua vez os nomes dos peixes do Mediterrâneo (BAKHTIN, 1987, p. 403).

Não obstante, as virtudes e potencialidade da tradição oral têm sido repetidamente deslegitimadas e secundarizadas perante outras formas de conhecimento. Seja por meio da emergência do mercado, que tem sua própria lógica de classificação, ou pela sobreposição dos saberes locais pelos conhecimentos pretensiosamente universais, voltado para homogeneização dos sistemas simbólicos e de representação, essas transformações têm se consolidado na cisão absoluta

nos modos de vida. Da mesma forma que o êxodo rural e a decadência da atividade pesqueira estão relacionados à adoção de novas práticas econômicas pelas gerações mais jovens, a proibição das práticas socioculturais de reciprocidade causou uma série de ruídos na comunicação das vivências entre os pescadores e pescadoras artesanais.

O fandango é paradigmático nesse sentido, pois é uma manifestação intimamente ligada as formas de reciprocidade que estão em desacordo com o emprego da mão de obra assalariada e com as proibições das roças e demais práticas que demandam o intenso e constante trabalho coletivo. Dessa forma, assim como a racionalidade da predominância oral se diferencia da racionalidade letrada, os laços de reciprocidade e de mercado criam outras relações e visões de mundo, uma percepção que se torna inequívoca em um estudo ictiológico realizado na comunidade de Barra do Superagui, onde se verificou que os pescadores mais velhos, adeptos de uma pesca artesanal diversificada que se adapta aos diversos ciclos anuais dos estuários, conheciam as espécies de forma abrangente, enquanto os pescadores mais jovens as identificavam exclusivamente de acordo com seus valores econômicos, chegando a desconhecer diversas espécies que não possuíam valor comercial ou que não poderiam ser pescadas em larga escala:

Uma comparação preliminar entre os dados provenientes dos pescadores mais antigos em relação aos mais novos revelou a ocorrência de muitos nomes emergentes, que apenas recentemente começaram a ser utilizados na comunidade. Os pescadores mais novos desconheciam vários nomes consistentemente apontados pelos pescadores mais antigos e vice-versa (FERNANDES-PINTO, 2001, p. 42).

Assim, observa-se que, apesar das transformações fazerem parte do itinerário histórico das práticas artesanais, elas têm ocorrido de uma forma acelerada e adialógica, não permitindo que os antigos projetos de vida tenham tempo de se consolidar nas novas gerações, que tendem a adotar novas perspectivas e formas de representação alheias aos narradores e narrativas tradicionais. Dessa forma, a exemplo do fandango e da pesca artesanal, a artesanaria narrativa também começa a perder o seu espaço de centralidade, como é sintomático na produção dos relatos escritos e na fala dos pescadores e pescadoras artesanais mais idosos, que reagem com pessimismo à falta de interlocutores, de companheiros de pesca e de bailes. Com efeito, como afirma Walter Benjamin, as artesanarias não se encontram

fragmentadas dentro dos coletivos socioculturais, as artesanias do trabalho e da representação se constroem juntas, assim como se desfazem:

Ela se perde porque ninguém mais fia ou tece enquanto ouve a história. Quanto mais o ouvinte se esquece de si mesmo, mais profundamente se grava nele o que é ouvido. Quando o ritmo do trabalho se apodera dele, ele escuta as histórias de tal maneira que adquire espontaneamente o dom de narrá-las. Assim se teceu a rede em que está guardado o dom narrativo. E assim essa rede se desfaz hoje por todos os lados, depois de ter sido tecida, há milênios, em das mais antigas formas de trabalho manual (BENJAMIN, 1987, p. 205).

Portanto, a tradição oral que resistiu por séculos ao exercício autoritário da tradução colonial unidirecional dos espaços de poder (MIGNOLO, 2019), criando uma complexa estrutura que por diversas gerações alicerçou o liame vivo entre os diversos sujeitos das mais variadas idades e vivências (HALBWACHS, 1990), conservando-se e se transformando simultaneamente por meio da originalidade conservadora de suas narrativas (ONG, 1998) sem deixar de agregar novas percepções e práticas advindas de outros contextos (RAMA, 1985), enfrenta hoje um duplo desafio: afirmar-se diante das ameaças externas à comunidade, lutando pelos direitos de permanecer no território tradicional e de exercer as práticas artesanais intergeracionalmente construídas e, quem sabe o mais importante, tornar viável o prosseguimento da sua própria intergeracionalidade, ameaçada pelas dezenas de conflitos e opressões suprareferidas.

Para esse fim, a centralidade do narrador e das narrativas permanece fundamental. Foi através do diálogo com os pescadores e pescadoras artesanais que, propiciando o conhecimento dos itinerários e perspectivas locais, a pesquisa deixou de tematizar as epístolas dos colonizadores do século XIX para trazer ouvidos para vivências que intencionalmente buscam os interlocutores que possam auxiliar no empreendimento de novas e necessárias transformações nas práticas e conhecimentos. Assim, após as reflexões em torno das singularidades, funções e disposições atuais dos narradores e narrativas na Barra do Ararapira, o próximo capítulo, a título de conclusão, visa refletir acerca das potencialidades da valorização dos narradores dentro de um dos espaços formativos mais importantes nas comunidades de pescadores e pescadoras artesanais: a escola.

5 PREDOMINÂNCIA ORAL E EDUCAÇÃO NO CONTEXTO DE PESCADORES E PESCADORAS ARTESANAIS.

Considerando os importantes desdobramentos apresentados no capítulo de revisão bibliográfica associados ao panorama construído no capítulo anterior, verifica-se que o contexto de predominância oral possui um potencial adaptativo e dialógico que se faz, mais do que nunca, fundamental para a resistência e subsistência dos projetos de vida artesanais na comunidade da Barra do Arapira.

A presente dissertação, que inicialmente possuía a pretensão de se encerrar no exercício de análise das formas e funções narrativas apresentadas na comunidade, recebeu diversas contribuições e demandas de seus interlocutores, que pensam serem fundamentais as tentativas de conciliar os levantamentos realizados com as necessidades que urgem no cotidiano comunitário. Logo, os próximos tópicos buscam expandir a temática da predominância oral ao expor uma descrição do panorama educacional e de outras iniciativas que, a exemplo desse trabalho, buscaram conciliar o diálogo interepistêmico.

Assim sendo, no primeiro tópico, intitulado **A Escola do Campo de Barra do Arapira**, estabelece-se uma breve descrição da situação escolar da comunidade, comentando aspectos estruturais e pedagógicos do seu funcionamento, além de apontar para projetos que, elaborados pelos movimentos sociais na última década, buscam valorizar, dentro outros aspectos ligados a tradicionalidade, o acervo mnemônico oral dos pescadores e pescadoras artesanais em suas diversas manifestações.

Em seguida, no tópico intitulado **Breve panorama em torno da educação caiçara**, elabora-se uma rápida revisão bibliográfica de iniciativas que demonstram como a necessidade de resistir à precarização estrutural e pedagógica nas comunidades caiçaras tem sido empreendido em diferentes espaços e por diversos sujeitos que resistem a sobreposição dos projetos de vida tradicionais.

Por fim, no tópico que conclui o trabalho, intitulado **Possíveis abordagens afirmativas e emancipatórias a partir dos estudos literários**, evocam-se elementos suscitados durante os capítulos anteriores e se propõe uma alternativa para a tematização e aprofundamento da artesanaria narrativa no âmbito escolar.

5.1 A ESCOLA DO CAMPO DE BARRA DO ARARAPIRA

Em um passado recente, os alunos da comunidade estudavam até a 4ª série do ensino fundamental na Escola Rural Municipal da Barra do Ararapira, concluindo os 8 anos restantes do Ensino Fundamental e Médio na Escola Estadual Professor Péricles Eugenio da Silva Ramos, localizada no bairro cananeense do Ariri, no Estado de São Paulo. Em 2018, após a quebra da nova barra, o barco escolar que fazia o transporte entre os estados em dois turnos, às 5 e às 11 da manhã, não pode mais navegar, uma vez que a travessia oferecia riscos muito grandes aos alunos. A partir desse cenário, de forma improvisada, estabeleceu-se na comunidade, pela primeira vez, um colégio⁸⁶ que oferecia a formação continuada para os moradores, desde o ensino infantil até o ensino médio.

Faz-se importante notar que a escola fundada às pressas na comunidade, diferentemente da escola do Ariri, adota a modalidade de ensino da educação no campo, ou seja, oferece novas possibilidades de desenvolver uma formação mais afirmativa e emancipatória considerando o projeto de vida dos pescadores artesanais, uma vez que afirma em suas diretrizes curriculares o compromisso de “considerar a cultura dos povos do campo em sua dimensão empírica e fortalecer a educação escolar como processo de apropriação e elaboração de novos conhecimentos” (Paraná, 2006, p. 26).



Imagem 15 — Posto dos correios abandonado, utilizado como sala de aula (foto do autor).

⁸⁶ Na ocasião de sua abertura, a Unidade Educacional de Barra do Ararapira costumava ser uma extensão do Colégio Estadual do Campo Ismael Xavier Chagas de Tibicanga, passando a ser uma extensão do Colégio Estadual do Campo Ilha do Superagui no início do ano de 2020.

Contudo, mesmo considerando o potencial positivo da criação da escola e a recategorização da modalidade de ensino para os alunos, o Ministério Público do Estado do Paraná, reconhecendo a precariedade das estruturas físicas e pedagógicas, solicitou um parecer à comunidade, que foi elaborado de acordo com a descrição no segundo capítulo desse trabalho.

Para abertura da escola, utilizou-se de um barracão que foi cedido pela associação local de moradores e de uma sala abandonada que costumava sediar um posto dos correios. Nessas salas, faltavam portas e janelas, sendo que, quando chovia⁸⁷, os alunos, professores e materiais se molhavam. Além disso, os insetos tornavam impossível o exercício de uma aula de qualidade, principalmente no fim do ano, infame pelas butucas. Por fim, os 20 alunos, divididos em 6 turmas multisseriadas, tinham que dividir as salas, tendo dois professores que lecionar um em casa extremo do pequeno e precário espaço.



Imagem 16 — Inspeção coletiva realizada durante a elaboração do parecer. Esta sala foi cedida ao Estado pela Associação local, sendo abandonada em meio à reforma (foto do autor).

Para além da estrutura física, surgiram novas questões acerca da relação histórica da Barra do Ararapira com o ambiente escolar. Assim, aproveitando o

⁸⁷ De acordo com o Plano para o Desenvolvimento Sustentável do Litoral do Paraná (PDS Litoral), elaborado pelo Governo do Estado do Paraná em 2018, no município de Guaraqueçaba chove, em média, 208 dias no ano, ou seja, os dias de chuva são mais comuns que os dias sem precipitação.

contexto das entrevistas, se organizou um censo escolar. A partir dele, verificou-se que, tradicionalmente, os pescadores e pescadoras artesanais deixavam a escola entre a 2º e o 3º ano do ensino fundamental. Assim, boa parte dos moradores da comunidade, apesar de serem capazes de escrever o próprio nome, não haviam lido nenhum livro desde a ocasião de evasão escolar, tendo dificuldades em interpretar textos simples, comprovando informações que haviam sido levantadas nos estudos anteriores sobre o contexto de predominância oral.

Raras exceções, esse quadro de analfabetismo funcional só não se verifica nas gerações mais jovens, que concluíram o ensino médio⁸⁸, e em um restrito grupo de moradores que, se deslocando para cidade, buscou a formação de jovens e adultos para concluir o ensino fundamental. Neste sentido, no que se refere às competências de leitura e escrita, a própria necessidade do apoio externo para elaboração de um parecer acerca de questões de conhecimento local põe em evidência a carência educacional existente no território, algo reconhecido e verbalizado pelos moradores.

Em suma, o parecer, além de expressar o descontentamento comunitário com a estrutura física e a organização pedagógica da escola, serviu para expor demandas mais projetivas em relação aos desejos da comunidade. Refletindo sobre o passado e o presente do espaço escolar e as dinâmicas em torno da alfabetização, mais da metade dos pescadores e pescadoras artesanais expressaram o desejo de retornar à escola para aprender ou aprimorar suas competências de leitura e escrita, enquanto os interlocutores mais jovens, que dominam essas competências, relataram que não desenvolveram o hábito da leitura. Igualmente, os professores de linguagens, que participaram da elaboração do parecer, afirmaram que existe uma grande dificuldade e um profundo desinteresse dos alunos em relação às dinâmicas de leitura e escrita em sala de aula.

Assim, em meio aos diálogos para conclusão do parecer, surgiu a demanda comunitária para pensar novas formas possíveis de aprimorar a relação dos pescadores e pescadoras artesanais com a escola, uma vez que, mesmo estando reformada e possuindo uma estrutura adequada no futuro, ela precisaria passar,

⁸⁸ A liderança comunitária local associada ao MOPEAR, Maurício dos Anjos Pires, é o morador mais velho da comunidade a possuir o ensino médio completo, aos 24 anos. De acordo com vários relatos, a geração dos mais jovens que completou o ensino básico foi imensamente influenciada pela criação do programa Bolsa Família, no ano de 2004.

igualmente, por uma reforma metodológica nas práticas de ensino, como, de fato, está exposto nas Diretrizes Curriculares da Educação no Campo (Paraná, 2006), no Projeto Político Pedagógico⁸⁹ (PPP) e na Proposta Pedagógica Curricular⁹⁰ (PPC) da escola.

De fato, o próprio MOPEAR, ciente das necessidades específicas das comunidades e de que o currículo escolar é, por si só, um território em disputa, redigiu as Diretrizes Curriculares Estaduais para a Educação Escolar de Pescadores e Pescadoras Artesanais, que ainda buscam sua legitimidade e aplicação pelo Núcleo Regional de Educação de Paranaguá⁹¹, órgão responsável pelas escolas das ilhas:

Art. 4º - A Educação Escolar de Pescadores Artesanais na Educação Básica:

I - organiza precipuamente o ensino ministrado nas instituições educacionais fundamentando-se:

- a) da memória coletiva;
- b) dos marcos civilizatórios;
- c) das práticas culturais;
- d) das tecnologias e formas de produção do trabalho;
- e) dos acervos e repertórios orais;
- f) dos festejos, usos, tradições e demais elementos que conformam o patrimônio cultural das comunidades de pescadores artesanais e caiçaras do Paraná;
- g) da territorialidade específica.

Como se pode verificar no item E do artigo 4º, os acervos e repertórios orais, que até o momento se ausentam das salas de aula, estão previstos nas diretrizes elaboradas pelo movimento social. A partir dessas diretrizes, foi feita a sugestão de

⁸⁹ “A Instituição de Ensino se reconhece como parte da Educação do Campo, caracterizada pela clientela diferenciada, fugindo às regras dos centros urbanos, necessitando assim de um planejamento voltado à realidade em que está inserida, contemplando a diversidade de sujeitos envolvidos no processo educativo, garantindo a estes o acesso a Educação em seu próprio local de morada. (...) Os sujeitos do campo têm direito a uma educação pública e gratuita de qualidade, pensada desde o seu lugar e com a sua participação, vinculada à sua cultura e as suas necessidades humanas e sociais” (PARANÁ, 2018a, p. 8-9).

⁹⁰ “3.2 Objetivos Gerais da Área de Conhecimento [de linguagens]: Oportunizar vivências em comunicação oral e escrita pelo uso das Linguagens, no que se refere às novas maneiras de se expressar e de ver o mundo, refletindo sobre os costumes e maneiras de agir e interagir, valorizando o seu semelhante, a natureza e o meio em que vivem através da utilização de textos, diálogos, atitudes e dinâmicas de grupos, de modo a ampliar a visão de mundo, tornando-se um cidadão mais crítico, participativo e consciente sobre o papel das línguas na sociedade” (PARANÁ, 2018b, p. 58-59).

⁹¹ Neste sentido, da busca por legitimação de seu projeto, uma das pautas principais reivindicadas pelo Movimento dos Pescadores e Pescadoras Artesanais do Litoral do Paraná é a Carta de Anuência, um instrumento jurídico que garante o direito aos povos e comunidade tradicionais de determinarem os conhecimentos referenciados no processo de escolarização, além de permitir a participação na indicação e escolha dos agentes educacionais.

conciliar as características locais de predominância oral, já extensamente discutidas previamente durante a pesquisa, com a necessidade de se desenvolver uma melhor relação entre os sujeitos e as competências de leitura e escrita. A ideia principal expressa por essa demanda é a necessidade de emancipação da comunidade, que, atualmente, necessita de mediadores para interpretação e produção de uma diversidade de documentos que pautam a relação local com o Estado.

Além disso, como evidenciado nos capítulos anteriores no diálogo com Rubens Jorge Muniz, um dos maiores impactos sofridos pela comunidade nas últimas décadas foi causado pela proibição das práticas que, em um só movimento, impedem o compartilhamento do conhecimento ao cercear as experiências e os seus lugares de enunciação. A escola, como observado no exemplo do material didático voltado para preservação do papagaio-de-cara-roxa, também colaborou para o apagamento dos espaços e experiências ao sobrepor os conhecimentos locais com uma perspectiva hegemônica e extemporânea.

Neste sentido, ao abordar as formas locais de aprender, evocando as dinâmicas do narrador caiçara em sala de aula, é possível retomar espaços de troca de experiências e enunciação do conhecimento local num ato de afirmação e resistência dos pescadores e pescadoras artesanais em seu território tradicional, uma iniciativa afirmativa e emancipatória que possui correspondência em outros projetos realizados em Guaraqueçaba.

5.2 BREVE PANORAMA EM TORNO DA EDUCAÇÃO CAIÇARA.

Na última década, a luta por uma educação de qualidade tem sido uma das principais pautas do Movimento dos Pescadores e Pescadoras Artesanais do Litoral do Paraná. Inicialmente, a reivindicação orbitou em torno do não fechamento das escolas das comunidades de Tibicanga e Sibuí, localizadas no interior da baía de Guaraqueçaba. Houve uma intensa mobilização para manter o funcionamento pleno dessas escolas, que culminou na ocupação do Núcleo Regional de Educação de Paranaguá.



Imagem 17 — Ocupação do Núcleo Regional de Educação de Paranaguá pelo Movimento dos Pescadores e Pescadoras Artesanais do Litoral do Paraná, em abril de 2018 (Acervo MOPEAR).

Após o sucesso na luta para manter as escolas funcionando dentro das comunidades, a pauta seguiu para a recategorização dessas escolas. Tradicionalmente, as escolas das ilhas seguem as Diretrizes Curriculares da Educação no Campo (Paraná, 2006), que representam um avanço no sentido da educação diferencial para povos que se autodeclaram tradicionais. Contudo, até o presente momento, no que se refere a uma formação que considere as nuances de cada comunidade, promovendo seus valores e práticas específicas em diálogo com as demais áreas de conhecimento, essas diretrizes podem ser consideradas, no máximo, ficções bem intencionadas.

Assim, um dos maiores desafios para educação no território caiçara na atualidade é a criação de currículos e metodologias que considerem os conhecimentos tradicionais dentro de sala de aula, além de reconhecer as formas de aprender e o calendário próprio dos pescadores artesanais. É a partir dessa demanda que o MOPEAR tem desenvolvido documentos voltados para essa recategorização, propondo uma Escola de Pescadores e Pescadoras Artesanais, com diretrizes próprias:

proporcionando uma escolarização pública, democrática e participativa, que tenha como eixo pedagógico a valorização plena das culturas e do trabalho

dos povos pescadores artesanais e caiçaras no Estado do Paraná, tendo como um de suas finalidades principais a afirmação da identidade étnica do grupo local e sua emancipação social (MOPEAR, 2018, p. 1).

Mesmo sem o reconhecimento oficial desse projeto, experiências neste sentido já foram empreendidas pelo movimento social e por seus apoiadores. Um exemplo disso foi a iniciativa empreendida na Escola Municipal Rural de Barbado, comunidade localizada na ilha de Superagui, onde Rosália Lopes Michaud — professora que leciona para os primeiros anos do ensino fundamental há 30 anos na comunidade — identificou a ausência de formações e materiais didáticos que auxiliassem no ensino dos conhecimentos e práticas relevantes à comunidade. Desta forma, considerando que a “Educação do Campo visa trabalhar em cima da memória coletiva e dos projetos de futuro da comunidade” (MICHAUD, 2019, p. 9), ela reconheceu, tomando Paulo Freire como referência metodológica, uma situação limite e um tema gerador para trabalhar questões pertinentes para uma educação voltada para o território, sendo essas, respectivamente, as violências proibições das práticas tradicionais pelos órgãos ambientais e a roça.

Baseando-se nisso, um currículo anual foi proposto em torno dos conhecimentos, práticas e relações permeadas pela tradicional prática da roça. Em um primeiro momento, buscou-se um diálogo dos alunos com os moradores mais antigos, roceiros e roceiras que exerciam essa prática no dito “tempo de liberdade”, com o objetivo de saber onde e como se faziam roças antes das proibições. Então, em um segundo momento, organizou-se um espaço próximo à escola para realização de uma outra prática tradicional, o mutirão de plantio, que contou com o apoio dos demais moradores da comunidade.

A partir dessas experiências, durante todo o ano letivo foram trabalhadas as múltiplas áreas do conhecimento: em linguagens, por exemplo, foram utilizados os diversos contos em torno da roça e os versos que embalam o mutirão, além do léxico tradicional, pouco reconhecido e utilizado pelas gerações mais jovens, empregado para identificação de espécies e de técnicas habituais do roçado; em outras áreas do conhecimento, como a matemática, seguiu-se o exemplo, servindo-se de cálculos aritméticos para delimitar a área de plantio, investigar o crescimento das plantas e determinar os rendimentos da colheita por semente plantada.

Posteriormente, esse trabalho foi organizado em formato de um pequeno livro, *Experiências com a Educação do Campo nas Ilhas de Guaraqueçaba* (MICHAUD, 2019), gerando também uma diversidade de outros estudos, como o *Calendário de Cultivos Artesanais de Barbados*, realizado concomitantemente por um morador local, Sidemar Custódio, que participou das atividades e elaborou o calendário com o apoio do Núcleo de Estudos Agroecológicos do Instituto Federal do Paraná (NEA-IFPR):



Imagem 18 — Calendário de Cultivos Artesanais de Barbados (MICHAUD, 2019, p. 23).

Por si só, esse trabalho demonstra as potencialidades projetadas na recategorização das escolas e da aplicação das Diretrizes Curriculares Estaduais para a Educação Escolar de Pescadores e Pescadoras Artesanais, proporcionando novos espaços de interlocução comunitária, onde se pode compartilhar conhecimentos e experiências que tem sido negados nas últimas décadas. Contudo, é preciso atentar para a excepcionalidade dessa experiência em específico: ela foi proposta e realizada por uma professora que, pertencendo à comunidade e lecionando nela por três décadas, teve apoio do movimento social para conseguir as sementes necessárias para a roça, para quebrar o estigma em torno dessa prática que foi duramente repreendida desde a criação das áreas de proteção ambiental e

— na ausência de formações e de materiais didáticos afirmativos do projeto de vida tradicional — para o suporte pedagógico necessário para levar em frente o currículo proposto.

Seja na instância federal, estadual ou municipal, a ausência quase total do apoio do Poder Público nessa iniciativa demonstra como muito ainda tem que ser feito para proporcionar a realização de um projeto afirmativo e emancipatório continuado na região. Dentre as outras comunidades que necessitam de uma formação a exemplo da proposta pela professora Rosália, poucas dispõem da estrutura e da mobilização comunitária necessária para sua concretização. Desta forma, somente através do reconhecimento amplo do projeto já elaborado pelas comunidades e pelo movimento social, conferindo a formalidade de uma formação específica e de materiais didáticos voltados para realidade das ilhas, será possível implementar uma educação que contemple as atuais necessidades e demandas que emanam do território.

Neste sentido, mesmo na sede do município, que não possui carências tão grandes como as salas improvisadas e a falta de energia elétrica, outras iniciativas partilham da necessidade de reconhecimento e apoio em busca de uma educação voltada para realidade caiçara, como é o caso do professor e mestre em história José Carlos Muniz. Ele é responsável por diversas iniciativas de pesquisa e divulgação da cultura local, nomeadamente: a Biblioteca Eugenio Ferreira, que possui um vasto acervo (físico e digital) sobre o município de Guaraqueçaba e a cultura caiçara; a Biblioteca Mestre Nilo Pereira, voltada especificamente para publicações elaboradas a partir e sobre o fandango, assim como áudios e vídeos; o dicionário Falas do Mar e do Mato: Registros do Linguajar Caiçara, que enumera e especifica o léxico e as expressões dos territórios; o grupo Fâmulos de Bonifrates, que faz adaptações das histórias e personagens locais para dramaturgia; e, mais recentemente, Histórias do Povo do Mar, dois livros de contos baseados nos casos popularmente conhecidos pelas comunidades através da oralidade.

Segundo José, da forma que vem sendo abordado, o conhecimento tradicional é secundarizado, visto que surge de forma descontextualizada, somente em datas comemorativas e de forma folclórica, como se as manifestações identitárias dos pescadores e pescadoras artesanais fossem algo reservado a memória nostálgica passado.

De acordo com as diretrizes, para efetivação plena da educação do campo, existe a necessidade da elaboração do diálogo intepistêmico. Assim, propõem-se que “os sistemas de ensino deverão fazer adaptações na sua forma de organização, funcionamento e atendimento para se adequar ao que é peculiar à realidade do campo, sem perder de vista a dimensão universal do conhecimento” (PARANÁ, 2006, p. 18-19). Neste sentido, a exemplo das fronteiras entre as áreas de proteção ambiental e as comunidades tradicionais, para educação, o território em disputa se encontra nas concepções próprias do que é peculiar e do que se entende por universal, como discutido pelo sociólogo Miguel González Arroyo:

Nesse quadro o currículo e o material didático e literário sempre foram território de disputa pela entrada, ou não, pelo trato ou esquecimento da memória; ora presente, ora ausente, diluída no núcleo duro ou relegada às festas, aos dias. Até excluída, como sem importância em currículos por competências para o mercado. Nesse quadro de cientificismo e praticismo somos obrigados a indagar: Haverá um lugar legítimo para a memória nos currículos de educação básica? (ARROYO, 2020, p. 290).

Como resultado da aplicação de um currículo estranho à comunidade e conflituoso com sua realidade sociocultural, ocorrem, concomitantemente, dois tipos de evasão: da escola, que falha em reconhecer as formas próprias de aprendizagem do território, tornando o ensino incompreensível ou desinteressante; e da comunidade, quando os alunos se formam em uma educação urbanocêntrica e buscam deixar a comunidade. Isso fica evidente no diálogo entre dois desses alunos, como narrado pela experiência do professor José Carlos Muniz:

Você sabe que já faz uns 15 anos, quando eu estava iniciando a graduação...olha, é tão viva essa imagem pra mim.Eu tava ali na frente da casa do tio Santiro com Flavinho. E naquela história de faculdade, eu ouvia tanto isso: educação, educação, educação, escola, formação. E eu me lembro que eu perguntei pra Flavinho porque que ele não ia estudar. E olhe o quanto foi chocante e marcante pra mim, que até hoje eu me lembro dessa cena:

“Pra que estudar? Se eu for estudar eu vou ter que sair daqui que é o lugar onde eu nasci e onde eu quero ficar, eu não quero isso”.

Essa conjuntura ficou ainda mais evidente após a realização do censo escolar, que expôs extensas lacunas no ensino e a propensão dos alunos a saírem da comunidade após a sua formação, como é o caso dos quatro filhos do pescador artesanal conhecido localmente como Mortadela (Valdemir da Cunha):



Imagem 19 — Mortadela exhibe os canudos de formatura correspondentes ao ensino fundamental e médio de seus quatro filhos. Todos se formaram e deixaram da comunidade (foto do autor)⁹².

À vista disso, é preciso considerar que, como aponta o censo escolar realizado, existe um aumento substancial de alunos que terminam os seus estudos. Entretanto, seja nas comunidades ou na sede do município, a escola, no contexto dos pescadores e pescadoras artesanais, não tem sido exitosa em garantir uma formação afirmativa e emancipatória, uma vez que prepara os alunos para um projeto de vida extemporâneo, que diversas vezes entra em conflito com o projeto de vida local. Ademais, os jovens que, em busca de melhores oportunidades, saem de suas comunidades para comunidades maiores ou para as periferias das cidades, dificilmente encontram circunstâncias transformadoras.

Mesmo em grandes centros urbanos, como no município de Paranaguá, experiencia-se uma situação análoga de precarização. Na Ilha dos Valadares, reconhecida como um território que recebe o fluxo de moradores que deixam as ilhas para morar na cidade, também se empreende uma luta por reconhecimento da diversidade de conhecimentos e projetos de vida, sobretudo a partir da Associação

⁹²Na imagem em questão falta um canudo. Este corresponde à formatura de ensino médio da filha mais nova, que já foi encomendado, contudo, ainda não chegou. A filha, entretanto, já está morando em outra comunidade.

Mandicuera de Cultura Popular, que também já se propôs a produzir materiais educacionais específicos voltados para cultura caiçara, além de oferecer vivências e capacitações para professores e demais interessados.

De fato, em iniciativas como a cartilha intitulada Fandango na Escola, produzida em conjunto com a Secretaria de Estado da Educação e do Esporte (SEEDPR), existem relatos que evidenciam o êxodo dos moradores e as consequentes transformações experienciadas no território:

O fandango, atualmente, ocorre em um cenário de grandes mudanças e renovações. No tempo dos sítios, a vida caiçara estava centrada na roça, na pesca, na ajuda mútua entre os vizinhos e compadres. O fandango, nesses espaços, era lugar de encontros, aproximações. Com o passar do tempo, a falta de condições de sobrevivência nos sítios espalhados pelo litoral fez com que muitos caiçaras procurassem se aproximar das cidades em busca de trabalho. O fandango, nessa nova realidade, não deixa de existir, porém, transforma-se (FANDANGO NA ESCOLA, 2008, p. 21).

Infelizmente, para a Associação de Cultura Popular Mandicuera como para uma diversidade de outros projetos voltados para o benefício da educação local, existe a necessidade contínua de apoio do Estado para sua devida perpetuação, o que torna a maioria dos empreendimentos inviáveis a longo prazo. Desta forma, assim como a Escola das Águas⁹³ e a Caravana Marítima Literária⁹⁴, a contribuição da Associação, por mais valorosa que seja, acaba por não ser valorizada e incorporada a um projeto permanente. Atentando para este cenário, atualmente, está se delineando um novo projeto, a Escola Caiçara de Educação Popular, que objetiva proporcionar um ensino gratuito e de qualidade, ancorado nos conhecimentos tradicionais, realizado de forma autônoma. Reconhecido, porém não subordinado aos órgãos do Estado que são responsáveis pela gestão da educação.

⁹³Programa voltado para o ensino supletivo e profissionalizante desenvolvido no ano de 1997 através de um convênio entre a Secretaria de Estado da Educação e do Esporte (SEED-PR) e a organização não-governamental AMPRODEC (Associação Mantenedora de Projetos de Desenvolvimento em Comunidades). Integrou o programa de desenvolvimento sustentável da Área de Proteção Ambiental de Guaraqueçaba denominado “Guaraqueçaba pra Frente” (IAP, 1997), orientado para o controverso ensino de ecoturismo, preservacionismo e aquicultura nas comunidades isoladas de pescadores e pescadoras artesanais.

⁹⁴Proposta que integrou o programa “Minha Ilha Tem Escola – Embarque e Navegue Nesta Ideia”, realizado pela Secretaria de Estado da Educação e do Esporte (SEED-PR). Durante o ano de 2012, a caravana visitou algumas comunidades, levando contação de histórias e oficinas culturais. Contudo, de acordo com o relato de diversas comunidades, a proposta que se afirmava permanente e inclusiva deixou de visitar as comunidades mais afastadas, cessando de existir ainda no ano em que foi principiada.

De acordo com Aorelio Domingues, mestre fandangueiro e um dos idealizadores desse projeto, a educação tem se afunilado cada vez mais. Assim sendo, como é desempenhada hoje, a educação se presta ao treinamento dos alunos para um mercado muito restrito, conduzindo suas atividades como se todos os caminhos da cidade levassem, exclusivamente, ao Porto de Paranaguá.

A exemplo da preocupação expressa pelo professor José Carlos Muniz, Aorelio também acredita que os conhecimentos tradicionais não devem ser secundarizados em relação aos outros saberes, afirmando que não se deve escolarizar a cultura, mas, sim, se culturalizar a educação. Logo, a Escola Caiçara de Educação Popular pretende ampliar as perspectivas dos alunos, considerando aspectos do território no processo. Assim, particularidades do universo caiçara, de seus conhecimentos e práticas, podem ser incorporados às temáticas abordadas em sala de aula, possibilitando ao aluno uma experiência plural que confira, simultaneamente, um reconhecimento identitário e a ampliação dos seus devires possíveis.



Imagem 20 — Parte ilustrativa das coreografias e suas singularidades na cartilha Fandango na Escola (FANDANGO NA ESCOLA, 2008, p. 23).

Desta forma, verifica-se que a mobilização em torno da educação no contexto dos pescadores e pescadoras artesanais não se restringe às comunidades mais isoladas, sendo igualmente uma pauta importante nas periferias das cidades litorâneas. Suas motivações são múltiplas, contudo, podem ser sumarizadas em

torno da resistência contra a violência simbólica e epistêmica representada pelo modelo atual de educação, que cria autoimagens pejorativas e rejeições identitárias⁹⁵, tornando insustentável a reprodução das vivências caiçaras.

Como exposto anteriormente, os pescadores e pescadoras artesanais querem ser sujeitos de suas histórias, protagonizando seus projetos de vida para o futuro. Adotando práticas nesse sentido, a partir do diálogo em torno da predominância oral e dos narradores locais, partiu da comunidade a sugestão para que o estudo, até então com inspirações etnográficas, buscasse possibilidades de intervenção na realidade escolar da Barra do Ararapira, buscando modelos possíveis para auxiliar em um projeto futuro de ensino de Literatura⁹⁶.

5.3 ORALIDADE E LETRAMENTO: TERRITÓRIO EM DISPUTA.

De acordo com os planos pedagógicos da escola de Barra do Ararapira, a Literatura — que se encontram dentro do eixo temático de linguagens, cujo objetivo principal é a alfabetização crítica —, deve ser ensinada desde os primeiros anos de escolarização. Como previamente mencionado, em decorrência do contexto de predominância oral e pela falta de demais estímulos, boa parte dos alunos só consegue se alfabetizar de maneira precária e tardia. Os professores de linguagens que atuaram na escola comunitária, entrevistados por ocasião do censo escolar, citam reiteradamente uma grande dificuldade e um desinteresse generalizado nas práticas de leitura e escrita, sendo que os professores dos anos mais avançados

⁹⁵Este processo, alcunhado “autodesvalia”, é elaborado por Paulo Freire, que constrói seu argumento a partir de ensaios sobre a relação entre colonizadores e colonizados escritos pelo autor franco-tunísiano Albert Memmi. Freire refere-se aos processos opressores de alienação como motivadores de relações ambíguas entre opressores e oprimidos: “A autodesvalia é outra característica dos oprimidos. Resulta da introjeção que fazem eles da visão que deles têm os opressores. De tanto ouvirem de si mesmos que são incapazes, que não sabem nada, que não podem saber, que são enfermos, indolentes, que não produzem em virtude de tudo isto, terminam por se convencer de sua ‘incapacidade’. Falam de si como os que não sabem e do ‘doutor’ como o que sabe e a quem devem escutar. Os critérios de saber que lhe são impostos são os convencionais. Não se percebem, quase sempre, conhecendo, nas relações que estabelecem com o mundo e com os outros homens (FREIRE, 2020, p. 69).

⁹⁶Curiosamente, essa sugestão aproximou o trabalho da proposta original, de narrativa e memória em torno de William Michaud, tal como descrita no tópico de aproximação do tema de pesquisa. O colono suíço foi um dos primeiros professores a atuar na ilha, constantemente reivindicando melhorias para escola e frequentemente se frustrando com os resultados, como exposto nas cartas que escreveu para suas irmãs, comentadas pela historiadora Nilva Lichtsteiner Fogaça: “A partir de 1883, Michaud confiou os trabalhos da lavoura à sua esposa e filhos, o que lhe rendeu mais liberdade para aceitar a nomeação como professor, proposta pelo governo da Província do Paraná. Seus alunos eram reunidos em um anexo em sua propriedade. No entanto, em 1888 as aulas foram suspensas “por falta de verbas” e só retornaram em novembro de 1890” (LICHTSTEINER, 2017, p. 42).

relatam a necessidade de ensinar reiteradamente os conteúdos básicos, mesmo nos anos do Ensino Médio. Por sua vez, os alunos e demais jovens já formados custosamente lembram de algum título ou dinâmica literária específica de sua vivência escolar. Quando isso acontece, geralmente relembam as dinâmicas que eram aplicadas na escola do Ariri, onde tinham que levar livros para casa e produzir resumos escritos sobre os enredos.

Retomando a discussão empreendida nos capítulos anteriores, reconhece-se na didática da escola um desencontro entre o exercício de aprendizado individualizado que é característico da cultura letrada (MERCER, 1979; ONG, 1998) e as práticas coletivas da predominância oral (CORNEJO POLAR, 1994; HAMPÂTÉ BÁ, 1982) características da comunidade, que, apesar de se relacionarem em maior ou menor grau, produzem racionalidades distintas.

em cultura de oralidade mista, os indivíduos lêem — e concebem — os textos através de uma forma oferecida pela tradição oral; interpretam a escritura tendo em mente valores ligados à voz. Uma corrente de trocas recíprocas circula do texto a sua glosa móvel e vice-versa; mas nenhum desses termos se refere sempre ou exclusivamente seja à voz, seja ao escrito (ZUMTHOR, 1993, p. 217).

Logo, é claramente discernível, tanto no currículo empregado quando no relato dos alunos, uma desconsideração do contexto de predominância oral que foi descrito durante a dissertação. Essa omissão contraria o direito das populações tradicionais que autodeclaram seus valores diferenciais e, por isso, tem o direito a modalidades distintas de educação que reconheçam seus projetos de vida no processo de construção pedagógica, como garantido pela Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho⁹⁷ e pela Política Nacional de Povos e Comunidades Tradicionais⁹⁸, assim como pela Proposta Pedagógica das Escolas das Ilhas do Litoral Paranaense⁹⁹ e a própria Proposta Pedagógica Curricular (PPC)

⁹⁷ Em seu artigo nº 27, a OIT 169 afirma: “Os programas e os serviços de educação destinados aos povos interessados deverão ser desenvolvidos e aplicados em cooperação com eles a fim de responder às suas necessidades particulares, e deverão abranger a sua história, seus conhecimentos e técnicas, seus sistemas de valores e todas suas demais aspirações sociais, econômicas e culturais”.

⁹⁸ Em seu artigo 3, item V: “garantir e valorizar as formas tradicionais de educação e fortalecer processos dialógicos como contribuição ao desenvolvimento próprio de cada povo e comunidade, garantindo a participação e controle social tanto nos processos de formação educativos formais quanto nos não-formais;”.

⁹⁹ “(...) é fundamental que ocorra a dialogicidade entre os saberes cotidianos e os escolares e, no caso da presente proposta, entre os saberes tradicionais e os da escola. Neste contexto, a

da escola local, que cita o reconhecimento da empatia exotópica bakhtiniana como prática metodológica a ser adotada, valorizando “a dialogia entre os conhecimentos dos moradores das ilhas fundamentados nos seus saberes e identidades aos conhecimentos escolares” (PARANÁ, 2018, p. 57).

Nesse sentido, diversas mães e pais da comunidade são categóricos ao afirmarem o impacto positivo da escola em comparação com suas próprias experiências escolares no passado, porém, é unânime a opinião de que a escola está voltada para um projeto de vida externo a Barra do Ararapira, frequentemente reproduzindo autoimagens depreciativas e estimulando os jovens a abandonar a comunidade após a sua formação. Assim, pode-se afirmar que a ausência das experiências locais nos conteúdos programáticos escolares, ou seja, a desconsideração das formas locais de apreender o mundo é uma forma de violência epistêmica que comumente leva a evasão, ora da escola, ora da comunidade.

Desta forma, no contexto dos pescadores artesanais, a prática dos estudos literários, ao não dialogar com as nuances locais de fabulação, perde a oportunidade de concretizar o projeto de educação afirmativa proposto pela educação do campo. Além disso, considerando as necessidades locais que associam Literatura e alfabetização, ao falhar em produzir o interesse ativo pelo hábito da leitura e escrita, os estudos literários deixam de cumprir sua atribuição emancipatória. Com efeito, sabendo que a “leitura do mundo precede a leitura da palavra, daí que a posterior leitura desta não possa prescindir da continuidade da leitura daquele” (FREIRE, 1989), num contexto de formação intelectual, jamais deveriam ser opostas as diversas formas de apreensão e representação do mundo, posto que, aprendidas de forma simultânea, as competências orais e escritas se estimulam, como aponta Eric Havelock:

O desenvolvimento da criança deveria, de alguma forma, reviver as condições de nosso legado oral, ou seja, o ensino da cultura escrita deveria ser desenvolvido com base na suposição de que seja precedido por um currículo que inclua canções, danças e recitação, além de vir acompanhado pela contínua instrução nessas artes orais. Bons leitores surgem a partir de bons falantes (HAVELOCK, 1995, p. 28).

instituição escolar torna-se território no qual deve ocorrer a confluência e o diálogo entre os conhecimentos institucionais e os das comunidades, ambos social e historicamente produzidos” (PARANÁ, 2009, p. 30).

De fato, no itinerário histórico brasileiro, esse contexto não é excepcional. Foi a partir dessa percepção, consciente de que o problema da alfabetização não continha somente a precarização das políticas de ensino, mas, igualmente, a orientação temática para valores hegemônicos, que o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST) elaborou propostas pedagógicas voltadas especificamente para a educação popular no campo:

Eu gostaria que tivéssemos uma escola para nossos filhos, que ensinasse a lutar pelos seus direitos, a trabalhar unidos, organizando com os companheiros as lutas, para fazer valer os direitos que os colonos têm. O próprio direito de ocupar terra, e assim por diante. Uma educação que mostre 'os dois lados da moeda', por um lado os valores do homem da roça, a vida sadia que pudesse levar aqui... e por outro lado também mostrar como é a vida na cidade, de acordo com a verdadeira realidade, para que, quando a criança chegar a uma certa idade, ela possa ter clareza dos dois tipos de vida e possa fazer uma opção certa. Geraldo, 29 anos¹⁰⁰ (STIVAL, 1987, p. 150).

Assim, coletivos reconhecidos sobretudo por suas lutas pelo território — indispensável para sua reprodução cultural — também buscaram ocupar o espaço dos currículos escolares, outro território imprescindível em disputa. Logo, considerando a predominância oral na Barra do Ararapira, onde as narrativas são importantes para a formação identitária individual e coletiva (CANDIDO, 2011), faz-se necessário reconhecer que os estudos literários ainda não desenvolveram uma prática que vá de encontro com realidades não-hegemônicas e eruditas (ONG, 1998), por consequência, ambientes onde existem ricas produções literárias — ditas populares ou tradicionais — sofrem um apagamento ou são secundarizadas no âmbito escolar (ORLANDI, 1993), sobretudo “a cultura oral ignorada em todos os níveis escolares” (ARROYO, 2020, p. 222).

Neste sentido, levando em consideração que “A investigação do pensar do povo não pode ser feita sem o povo, mas com ele, como sujeito de seu pensar” (FREIRE, 2020, p. 141), acredita-se que o reconhecimento no âmbito escolar — dentro do eixo temático dos estudos literários¹⁰¹ — das diversas práticas em torno

¹⁰⁰ Depoimento recolhido no ano de 1984, em um assentamento localizado no município de Erval Seco (RS)

¹⁰¹ Faz-se imprescindível notar que, de acordo com as Diretrizes Curriculares da Educação do Campo (PARANÁ, 2006), a interdisciplinaridade é fundamental na troca entre a experiência docente e discente. Assim, o professor de linguagens, responsável pelo ensino de Literatura, é orientado a perceber as possíveis contribuições das experiências dos alunos para que essas sejam incorporadas de forma dinâmica nas temáticas abordadas. Logo, a transposição do registro oral

da predominância oral, já amplamente desempenhadas na comunidade, pode contribuir para um projeto afirmativo e emancipatório, consolidando o papel da escola enquanto um alicerce fundamental para legitimação, desenvolvimento e continuidade dos modos de vida locais.

Por fim, ao trabalhar em conjunto com o Movimento dos Pescadores e Pescadoras Artesanais do Litoral do Paraná (MOPEAR), movimento social representativo das comunidades guaraqueçabanas que se autodeterminam enquanto tradicionais, a presente dissertação se propôs a reconhecer o seu contexto de predominância oral e a formular — com ênfase no eixo temático das linguagens e da Literatura — um parecer acerca do panorama histórico e dos desafios contemporâneos na luta pelo reconhecimento das populações que diferenciam sua identidade e seus modos de vida. Através de uma leitura da bibliografia esparsa, fragmentária e multidisciplinar dos estudos voltados para a tradição oral, verificou-se a profusão, ora formal, ora conceitual, dos meios de expressão oral, assim como a sua importância para formação e manutenção identitária das inúmeras comunidades localizadas nesse vasto território estuarino-lagunar.

Nesse exercício, reiteradamente se demonstrou a ausência de pesquisas em torno deste tema, o que se verificou ser indubitavelmente uma reverberação da epistemologia colonial que subjaz tanto as políticas públicas quanto o retrospecto acadêmico no geral. Portanto, espera-se que essa contribuição possa estimular pesquisadores a desenvolverem outras pesquisas em torno da tradição oral, aprofundando o acervo crítico sobre a diversidade de formas de expressão literária e dos desafios de adequação metodológica para se abordar os contextos não-hegemônicos de enunciação. Além disso, não se pode deixar de notar que essas novas práticas só poderão ser plenamente realizadas em conjunto com os sujeitos que — não mais como objetos, mas como protagonistas — devem assumir um papel ativo na elaboração dos estudos e políticas públicas voltadas especificamente para o cotidiano de suas comunidades.

para o escrito de uma narrativa local específica ou uma letra de fandango, por exemplo, pode ser trabalhada em conjunto com os demais eixos temáticos, como Humanas I (Filosofia e Sociologia), Humanas II (Geografia e História) e etc. Esse tipo de relação é estimulada pelas diretrizes, logo, a contribuição desta pesquisa não se restringe a práticas restritas a Literatura.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALENCAR, E. F. **Paisagens da memória: narrativa oral, paisagem e memória social no processo de construção da identidade**. Teoria & Pesquisa, São Carlos, vol. XVI, n. 2, p. 95-110, jul./dez, 2007.
- ALVAR, J.; ALVAR, J. **Guaraqueçaba, mar e mato**. Curitiba: Universidade Federal do Paraná, 1979.
- AMADO, J. **Mar morto**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- ANCHIETA, J. **Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões (1554-1594)**. Coleção Afrânio Peixoto da Academia Brasileira de Letras. Rio de Janeiro: Biblioteca de Cultura Nacional, 1933.
- ANDRADE, M. **Aspectos do folclore brasileiro**. São Paulo: Global Editora, 2019.
- _____. **Aspectos da Música Brasileira**. São Paulo: Livraria Martins Editora, 1965.
- _____. **A lição do amigo: cartas de Mário de Andrade a Carlos Drummond de Andrade**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1982.
- _____. Clã do Jabuti. **Poesias completas**. Edição crítica de Diléa Zanotto Manfio. Belo Horizonte: Itatiaia, São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1987.
- _____. **Macunaíma - O herói sem nenhum caráter**. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 2008.
- _____. Crônicas de Malazarte I. **Revista América Brasileira**, Rio de Janeiro, n. 22, p. 288-289, 1923.
- ANDRADE, O. **Obras completas: do Pau-Brasil à antropofagia e às utopias**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1972.
- ANDRADE, C. D. **Sentimento do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- ANGULO, R. J. Variações na configuração da linha de costa no Paraná nas últimas quatro décadas. **Boletim Paranaense de Geociências**, Curitiba, n. 41, p. 52-72, 1993.
- _____. Previsão e consequências da abertura de uma nova barra no Mar do Ararapira, Paraná/São Paulo, Brasil. **Quaternary and Environmental Geosciences**, Curitiba, vol. 1, n. 2, p. 67-75, 2009.
- ARROYO, M. **Currículo, Território em disputa**. Petrópolis: Editora Vozes, 2020.
- BAKHTIN, M. **A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais**. Tradução de: VIEIRA, Y. F. São Paulo: HUCITEC, 1987.

_____. **Problemas da poética de Dostoiévski**. Tradução de: BEZERRA, P. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

_____. **Estética da Criação Verbal**. Tradução de: PEREIRA, M. E. G. Pereira. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

BALLESTRIN, L. América latina e o giro decolonial. **Revista Brasileira de Ciência Política**, v. 11, p. 89-117, 2013.

BAZZO, J. **Mato que vira mar, mar que vira mato: o território em movimento na vila de pescadores da Barra de Ararapira (Ilha do Superagui, Guaraqueçaba, Paraná)**. 2010. 291 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) — Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2010. Disponível em: <https://hdl.handle.net/1884/25034>. Acesso em: 08 jun. 2021.

BENJAMIN, W. **Magia e Técnica, Arte e Política**. Tradução de: ROUANET, S, P. Obras Escolhidas; v. I. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.

BERRIEL, C. E. O. **Dimensões de Macunaíma: filosofia, gênero e época**. 1987. 205 f. Dissertação (Departamento de Teoria Literária do Instituto de Estudos da Linguagem) — Universidade Estadual de Campinas, São Paulo, 1987. Disponível em: <http://repositorio.unicamp.br/jspui/handle/REPOSIP/269800>. Acesso em: 08 jun. 2021.

BERTOLO, G. **Narrativas do Espólio: Uma Etnografia do Fandango Caiçara e da “Perda” Cultural Caiçara, Cananéia-SP**. 2015. 167 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) — Universidade Federal de São Carlos, São Paulo, 2015. Disponível em: <https://repositorio.ufscar.br/handle/ufscar/241>. Acesso em: 08 jun. 2021.

BOSI, A. Sobre Vidas Secas. In: SCHWARTZ, R (org.). **Os Pobres na Literatura Brasileira**. São Paulo: Brasiliense, 1983. p. 149-153.

_____. Lógica das diferenças e política das semelhanças da literatura que parece história ou antropologia e vice-versa. In: CHIAPPINI, L e AGUIAR, F. W. **Literatura e História na América Latina**. São Paulo: Edusp, 1993. p. 115-135.

BOSI, E. **Memória e sociedade: lembranças de velhos**. 4. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

_____. **O tempo vivo da memória: ensaios de psicologia social**. São Paulo: Ateliê Editorial, 2003.

BRANDÃO, C. R. **O trabalho de saber: cultura camponesa e escola rural**. Porto Alegre: Sulina, 1999.

BUENO, L. Nação, nações: os modernistas e a geração de 30. **Via Atlântica**, São Paulo, v. 7, p. 83-87, 2004.

BURKE, P. **Cultura popular na Idade Moderna: Europa 1500-1800**. Tradução de: BOTTMANN, D. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

CAJIGAS-ROTUNDO, J. La biocolonialidad del poder: cartografías epistémicas en torno a la abundancia y la escasez. **Revista Youcali**, No. 11, p. 59-74, 2006.

CÂMARA, I. G. Conservation status of the black-faced lion tamarin, *Leontopithecus caissara*. **Neotropical Primates**. Washington D.C: Conservation Internacional, 1994.

CAMUS, A. **O Exílio e o Reino**. Tradução de: RUMJANEK, V. Rio de Janeiro: Record, 2001.

CANCLINI, N. G. **Culturas Híbridas: Estratégias para Entrar e Sair da Modernidade**. Tradução de: CINTRÃO, H.; LESSA, A. R. São Paulo: Editora da USP, 2019.

_____. **As culturas Populares no Capitalismo**. Tradução de: COELHO, C. N. P. São Paulo: Editora Brasiliense, 1983.

CANDIDO, A. **Vários escritos**. Rio de Janeiro: Ouro Sobre Azul, 2011.

_____. **Os parceiros do Rio Bonito: estudo sobre o caipira paulista e a transformação dos seus meios de vida**. 12. ed. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul; São Paulo: Edusp, 2017.

_____. **Literatura e sociedade: estudos de teoria e história literária**. 9. ed. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul, 2006.

_____. A revolução de 1930 e a cultura. **Novos Estudos CEBRAP**, São Paulo, v. 2, 4, p. 27-36, abril, 1984.

_____. **A educação pela noite & outros ensaios**. São Paulo: Editora Ática, 1989.

_____. Dialética da Malandragem. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, [S. l.], n. 8, p. 67-89, 1970. DOI: 10.11606/issn.2316-901X.v0i8p67-89. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/rieb/article/view/69638>. Acesso em: 8 jun. 2021.

CARPEAUX, O. M. **História da Literatura Ocidental**. 3. ed. Brasília: Edições do Senado Federal, 2008.

CASCUDO, L. C. **Literatura oral no Brasil**. São Paulo: Global, 2012.

- CERTEAU, M. **A cultura no plural**. Tradução de: DOBRÁNSZKY, E. A. São Paulo: Papirus, 1995.
- CHARTIER, R. Cultura Popular: revisitando um conceito historiográfico. Tradução de: OLIVEIRA, A. M. **Revista Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, Fundação Getúlio Vargas, vol. 8, n. 16, 1995.
- CHIHUAILAF, E. **Recado confidencial a los chilenos**. Santiago: LOM, 1999.
- COELHO, K. S. **Bandeiras, pessoas e causos em circulação: notas sobre o movimento e o território durante a Folia do Divino**. Trabalho apresentado na 31ª Reunião Brasileira de Antropologia, 2018.
- CONNERTON, P. **Como as sociedades recordam**. Tradução de: ROCHA, M. M.. Oeiras: Celta Editora, 1999.
- CUNHA, M. C. **Cultura com Aspas**. São Paulo: Cosac Naify, 2009.
- CORDOVA, M. J. W. A formação social e cultural no sul do Brasil: a “mancha loira” como um contraponto ao Brasil “mestiço e mulato” - DOI: 10.5216/hr.v17i2.23574. **História Revista**, [S. l.], v. 17, n. 2, 2012. DOI: 10.5216/hr.v17i2.23574. Disponível em: <https://www.revistas.ufg.br/historia/article/view/23574>. Acesso em: 1 jun. 2021.
- CORNEJO POLAR, A. **Escribir en el aire: ensayo sobre la heterogeneidad sociocultural en las literaturas andinas**. Lima: CELACP, 2003.
- DALMOLIN, G. F. Colonialismo, política educacional e a escola para povos indígenas. **Tellus**, Campo Grande, ano 3, n. 4, p. 11-25, abr. 2003.
- DE MAURO, T. **L'educazione linguistica democratica**, Roma-Bari, Laterza, 2018.
- DESCOLA, P. **Outras naturezas, outras culturas**. Tradução de: CISCATO, C. São Paulo: Editora 34, 2016.
- DIEGUES, A. C. S. **O mito moderno da natureza intocada**. São Paulo: Núcleo de Apoio à Pesquisa sobre Populações Humanas e Áreas Úmidas Brasileiras – USP/Hucitec, 2008.
- DUARTE, L. A. **“Resistir e retomar, nossa terra e nosso mar”: os comuns como planejamento e gestão territoriais subversivos em Guaraqueçaba**. 2018. 447 f. Tese (Doutorado em Geografia) - Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2018. Disponível em: <https://hdl.handle.net/1884/56590>. Acesso em: 08 jun. 2021.
- DUSSEL, E. Europa, modernidade e eurocentrismo. In: LANDER, E (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latino-americanas**. Colección Sur Sur, Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 24-32.

ESCOBAR, A. Mundos y conocimientos de otro modo: el programa de investigación de modernidad/colonialidad Latinoamericano. **Tabula Rasa**, Bogotá, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, nº1, Janeiro/dezembro, p. 51-86, 2003.

_____. O lugar da natureza e a natureza do lugar: globalização ou pós-desenvolvimento? In: LANDER, E (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Colección Sur Sur, Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 63-79.

FERNANDES-PINTO, E. **Etnoictiologia dos pescadores da Barra do Superagüi, Guaraqueçaba/PR: aspectos etnotaxonômicos, etnoecológicos e utilitários**. 2001. 151 f. Dissertação (Mestrado em Ecologia e Recursos Naturais) — Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2001.

FIGUEIREDO, C. **Novo dicionário da língua portuguesa**. 2. ed. Lisboa: Livraria e Editora Tavares Cardoso & Irmão, 1913.

FINNEGAN, R. The how of Literature. **Oral Tradition**, v. 20, n. 2, p. 164-187, 2005.

FREITAS, J. H. A literatura-terreiro na cena hip hop afrobaiana. **A Cor das Letras**, Feira de Santana, v. 1, p. 171-186, 2011.

FREYRE, G. **Um brasileiro em terras portuguesas: introdução a uma possível tropicologia acompanhada de conferências e discursos proferidos em Portugal e em terras lusitanas e ex-lusitanas da Ásia, da África e do Atlântico**. Rio de Janeiro: Editora José Olympio, 1953.

FRIEDEMANN, N. De la tradición oral a la etnoliteratura. **Oralidad para el rescate de la tradición oral de América latina y el Caribe**. México, 1999.

GEERTZ, C. **O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa**. Tradução de: JOSCELYNE, V. 14. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2014.

GÓES, P. R. H. **Morfológicas: um estudo etnológico de padrões sócioterritoriais entre os Kaingang e os Mbyá**. 2018. 500 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) — Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2018. Disponível em: <https://hdl.handle.net/1884/58839>. Acesso em: 08 jun. 2021.

GOODY, J; WATT, I. The Consequences of Literacy. **Comparative Studies in Society and History**, Vol. 5, No. 3, p. 304-345. Cambridge University Press, 1963.

GOODY, J. **A domesticação da mente selvagem**. Tradução de: JOSCELYNE, V. Petrópolis: Editora Vozes, 2012a.

_____. **O Mito, O Ritual e O Oral**. Tradução de: JOSCELYNE, V. Petrópolis: Editora Vozes, 2012b.

GROSFUGUEL, R. Dilemas dos estudos étnicos norte-americanos: multiculturalismo identitário, colonização disciplinar e epistemologias descoloniais. Tradução de: Gouveia, F. **Ciência e Cultura**, São Paulo, v. 59, n. 2, abr./jun. 2007.

_____. **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Siglo del Hombre Editores et al., 2007.

GUESPIN, L; MARCELLESI, J. Glottopolitique. **Languages**, v. 83. Paris: Larousse, 1986.

HAESBAERT, R. Identidades territoriais. **Manifestações da Cultura no Espaço**. Rio de Janeiro: Editora da UERJ, 2001.

HALBWACHS, M. **A memória coletiva**. São Paulo: Editora Vértice, 1990.

HALL, S. **Da Diáspora: identidade e mediações culturais**. Belo Horizonte: Editora da UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003.

_____. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução de: SILVA, T. T. & LOURO, G. L. Rio de Janeiro: Lamparina, 2014.

_____. **The narrative construction of reality**. [Entrevista cedida a Australian Broadcasting Corporation's Doubletake], 5 de maio de 1983.

HAMPÂTÉ BA, A. **A tradição viva. História geral da África, vol. I: metodologia e pré-história da África**. Tradução de: TURQUETTI, B. São Paulo: Ática; Paris: Unesco, 1982.

HARDMAN, F. F. Palavra de Ouro, Cidade de Palha. In: SCHWARZ, R (Org.). **Os Pobres na Literatura Brasileira**. São Paulo: Brasiliense, 1983. p. 79-87.

IAP. **Guaraqueçaba pra frente, Guaraqueçaba sempre: programa de desenvolvimento sustentável da Área de Proteção Ambiental de Guaraqueçaba**. Curitiba, 1997.

INGOLD, T. Jornada ao longo de um caminho de vida – mapas, descobridor-caminho e navegação. **Religião e Sociedade**, 25(1), p. 76-110. Rio de Janeiro: ISER, 2005.

IPARDES. **APA de Guaraqueçaba: caracterização sócio-econômica dos pescadores artesanais e pequenos produtores rurais**. Secretaria de Estado do Planejamento e Coordenação Geral. Curitiba: Fundação Édson Vieira, 1989.

- KANT DE LIMA, R; PEREIRA, L. **Os Pescadores de Itaipu. A Produção de Tainha e a Produção Ritual da Identidade**. Niterói: EdUFF, 1997.
- LADEIRA, M. I. Os guarani na mata atlântica. In: Centro de estudos e documentação indígena (CEDI). **Povos indígenas no Brasil 1991-1995**. São Paulo: Instituto Sócio-Ambiental, 1996. p. 773-780.
- LAJOLO, M. Leitura, escrita e escola: Mares muito pouco navegados para além da taprobana. **Estudos Portugueses e Africanos**, v. 10, p. 53-64. São Paulo: Universidade Estadual de Campinas, 1987.
- LANDER, E. Ciências sociais: saberes coloniais e eurocêntricos. In: LANDER, E (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 21-53.
- LAROCHE, M. **La double scène de la représentation: oraliture et littérature de la Caraïbe**. Québec: Grelca, 1991.
- LATOUR, B. **Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica**. Tradução de: COSTA, C. I. Rio de Janeiro: Editora 34, 2016.
- _____. **Ciência em ação: como seguir cientistas e engenheiros sociedade afora**. Tradução de: BENEDETTI, I. C. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 2000.
- LÉVI-STRAUSS, C. Em prol de um Instituto de Antropologia Física e Cultura. **Revista do Arquivo Municipal**, São Paulo, v.18, 1935.
- _____. **O Pensamento Selvagem**. Campinas: Papius, 2015.
- LIBRANDI-ROCHA, M. Escutar a escrita: por uma teoria literária ameríndia. **O Eixo e a Roda**, Belo Horizonte, v. 21, n. 2, p. 179-202, 2012.
- _____. **Escritas de ouvido na literatura brasileira**. *Literatura e Sociedade*, nº 19, p. 131-148, 2015.
- LICHTSTEINER, N. **William Michaud Sonhos, Conquistas & Memórias**. Solar do Rosário, Curitiba, 2017.
- LIMA, L. C. **Dispersa demanda: Ensaio sobre literatura e teoria**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1981.
- LORD, A. **The singer of tales**. New York: Atheneum, 1971.
- MACHADO, I. Texto como enunciação. A abordagem de Mikhail Bakhtin. **Língua e Literatura**, São Paulo, n. 22, p. 89-105, 1996.

- MACUXI, E. R. S. Literatura indígena e direitos autorais. In: DORRICO, J.; DANNER, L. F.; CORREIA, H. H. S.; DANNER, F (Orgs.). **Literatura indígena brasileira contemporânea: criação, crítica e recepção**. Porto Alegre: Editora Fi, 2018. p. 51-74.
- MAHER, T. M. Formação de professores indígenas: uma discussão introdutória. In: **Formação de professores indígenas: repensando trajetórias**. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2006. p. 11-37.
- MANZATTI, M. S. **Samba Paulista, do centro cafeeiro à periferia do centro: estudo sobre o Samba de Bumbo ou Samba Rural Paulista**. 2005. 377 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) — Pontifícia Universidade Católica de São Paulo; São Paulo, 2005. Disponível em: <https://tede2.pucsp.br/handle/handle/3464>. Acesso em: 08 jun. 2021.
- MARCUS. G. Ethnography in/of the world system: the emergence of multi-sited ethnography. **Annual Review of Anthropology**, Palo Alto, California, v. 24, p. 95-117, 1995.
- MARTUSCELLI, P.; RODRIGUES, M. Novas populações do mico-leão caíçara, *Leontopithecus caissara* (Lorini & Persson, 1990) no sudeste do Brasil (Primates – Callitrichidae). **Revista do Instituto Florestal**, São Paulo, p. 920-924, 1992.
- MARIÁTEGUI, J. C. **Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana**. 3. ed. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho, 2007.
- MARTIN-BARBERO, J. **Dos meios às mediações: comunicação, cultura e hegemonia**. Tradução de: POLITO, R e ALCIDES, S. Rio de Janeiro: UFRJ, 1997.
- MARTINS, P. **Pelas cordas da viola, nas curvas da rabeca: uma etnografia dos movimentos de fazer musical Caiçara**. 2018. 208 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) — Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2018. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/189951>. Acesso em: 08 jun. 2021.
- MARTINS, L. M. Performances da oralitura: corpo, lugar da memória. **Língua e Literatura: Limites e Fronteiras**, Santa Maria, n°26, p. 63-81, 2003.
- MARTINS, W. **Um Brasil Diferente: Ensaio sobre fenômenos de aculturação no Paraná**. São Paulo: Editora Anhembi, 1955.

- MARTIUS, C. F. P. Como se deve escrever a história do Brasil. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**, Rio de Janeiro, p. 389-411, 1845.
- MEILLET, A. **Les Origines Indo-européennes des Mètres Grecs**. Paris: Les Presses Universitaires de France, 1923.
- MERCER, J. L. V. **Le lexique technique des pêcheurs de Guaraqueçaba (Brésil)**. 1979. 210 f. Tese (Doutorado em Estudos Românicos) — Universidade de Toulouse II, 1979.
- MESCHONNIC, H. **Linguagem ritmo e vida**. Tradução de: FLORENTINO, C. Belo Horizonte: UFMG, 2006.
- MÉTRAUX, A. The Tupinambá. In: **Handbook of South American Indians**. Washington: Government Printing Office, 1948. p. 95-133.
- MICHAUD, R. L. **Experiências com a educação do campo nas ilhas de Guaraqueçaba**. Paranaguá: Núcleo de Estudos Agroecologia e Sociodiversidade do Instituto Federal do Paraná, 2017.
- MIGNOLO, W. **Histórias locais, projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar**. Tradução de: OLIVEIRA, S. R. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2019.
- _____. El pensamiento decolonial. Desprendimiento y apertura. Un manifiesto. In: SANTIAGO, C.; GROSFUGUEL, R. **El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**, Bogotá, Siglo del Hombre Editores, 2007. p. 25-46.
- _____. **The Darker Side of Renaissance: literacy, territoriality and colonization**. Michigan, Michigan University Press, 1995.
- _____. Lógica das diferenças e política das semelhanças da literatura que parece história ou antropologia e vice-versa. In: **Literatura e história na América Latina**. São Paulo: Edusp, 1993. p. 115-135.
- MIGUEL, L. A. **Formaton, évolution et transformation d'un systeme agraire dans le sud du Brésil (littoral nord de l'État du Paraná): une paysannerie face à une politique de protection de l'environnement: "Chronique d'une mort annoncée?"**. 1997. 333 f. Tese (Doutorado em Engenharia Agrônômica) — Instituto Nacional de Agronomia de Grignon, Paris, 1997.
- MIGUEZ, R. T. **A música da folia do Divino no litoral paranaense: estudo dos elementos musicais e extramusicais característicos**. 2017. 181 f. Dissertação

(Mestrado em Música) – Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2017. Disponível em: <http://hdl.handle.net/1884/47795>. Acesso em: 08 jun. 2021.

MONTEIRO, M. R. A. Eu e o outro – o invasor ou em poucas três linhas uma maneira de pensar o texto. In: MEDINA, C. **Sonha, mamana África**. São Paulo: epopeia, 1987. p. 308-310.

MUNIZ, J. C. **Vila de Ararapira - desenvolvimento e abandono: um estudo a partir da memória oral de ex-moradores**. Monografia (Graduação do Curso de Licenciatura em História) — Faculdade Estadual de Filosofia, Ciências e Letras de Paranaguá, 2008.

_____. **O meu pai não me deu mestre, minha mãe não me ensinô, não sei por quem eu puxei, violeiro e cantadô : memórias de um caiçara fandangueiro de Guaraqueçaba, PR**. 2017. 293 f. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Territorial Sustentável) — Universidade Federal do Paraná, Setor Litoral, Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Territorial Sustentável, 2017. Disponível em: <http://hdl.handle.net/1884/52611>. Acesso em: 08 jun. 2021.

MUSSOLINI, G. Os pasquins do litoral norte de São Paulo e suas peculiaridades na Ilha de São Sebastião. **Revista do Arquivo Municipal**, 134, São Paulo, Departamento de Cultura, 1950.

NORA, P. Entre memória e história: a problemática dos lugares. Tradução de: KHOURY, Y. A. **Projeto História** – PUC, São Paulo, n. 10, 1993.

ONG, W. **Oralidade e cultura escrita: a tecnologização da palavra**. Tradução de: DOBRÁNSKY, E. A. São Paulo: Papyrus, 1998.

ORLANDI, E. P. **A Língua Brasileira**. São Paulo: Boletim da Associação Brasileira de Linguística (ABRALIN), 1993.

ORTIZ, R. **Românticos e Folcloristas; cultura popular**. Rio de Janeiro: Olho D'Água, 1992.

_____. Imagens do Brasil. **Revista Sociedade e Estado**, Brasília, volume 28. p. 609-633, 2013.

ORTIZ, F. **Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar**. Havana: ed. Ciencias Sociales, 1991.

PARANÁ. Secretaria do Estado da Educação. **Diretrizes curriculares da educação do campo**. Curitiba: SEED-PR, 2006.

- _____. Secretaria do Estado da Educação. **Projeto Político Pedagógico do Colégio Estadual Ilha de Superagui**. Curitiba: SEED-PR, 2018a.
- _____. Secretaria do Estado da Educação. **Proposta Pedagógica Curricular do Colégio Estadual Ilha de Superagui**. Curitiba: SEED-PR, 2018b.
- PARRY, A (Org.). **The collected papers of Milman Parry**. Oxford: Oxford University Press, 1987.
- PAULA JUNIOR, A. F. Exumação da História: a tradição oral em pesquisas com relatos de experiência quilombola. **Revista Iluminuras Publicação Eletrônica do Banco de Imagens e Efeitos Visuais**. Porto Alegre, v. 19, n. 46, p. 266-288, jan/jul. 2018.
- PEREIRA, M. R. M. **Semeando iras rumo ao progresso**. Curitiba: Editora da Universidade Federal do Paraná, 1996.
- PENNA, B. **Porque sou integralista**. Datilografado. Fundo Pessoal Belisário Penna, DAD-COC, 1937.
- PIMENTEL, A.; GRAMANI, D.; CORRÊA, J. (Orgs). **Museu Vivo do Fandango**. Rio de Janeiro: Associação Cultural Caburé, 2006.
- PINTO, J. P. Modernidade e diferença colonial nos discursos hegemônicos sobre língua no Brasil. **Muitas Vozes**, Ponta Grossa, v. 1, n. 2, p. 171-180, 2012.
- PIO, D. M. **Dossiê Complexo Estuarino Lagunar de Iguape, Cananéia e Paranaguá**. São Paulo: O Estado de São Paulo, 1985.
- POMA DE AYALA, F. G. **Nueva corónica y Buen gobierno**. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1980.
- PORTELLI, A. O que faz a história oral diferente. Tradução de: RIBEIRO, M. T. J. São Paulo: **Projeto História**, nº 14, 1997.
- _____. **Ensaio de história oral**. São Paulo: Letra e Voz, 2010.
- PRADO, P. **Retrato do Brasil: ensaio sobre a tristeza brasileira**. 10. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- QUEIRÓS, J. M. E. **A Cidade e as Serras**. Lisboa: Círculo de Leitores, 1981.
- QUIJANO, A. Colonialidad y modernidad/racionalidad. **Perú Indígena**, Lima, v. 13, n. 29, 1992.
- _____. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. In: **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-**

americanas. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005. p. 117-142.

RAINHO, A. P. **A gente vive no mar: saberes oceanográficos na comunidade tradicional Barra da Ararapira**. 2015. 171 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) — Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2015. Disponível em: <https://hdl.handle.net/1884/40976>. Acesso em: 08 jun. 2021.

RAMA, A. **A cidade das letras**. Tradução de: SADER, E. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985.

_____. **Transculturación Narrativa en América Latina**. México, Siglo Veintiuno Editores, 1982.

RAMOS, G. **Cartas**. 3. ed. Rio de Janeiro: Record, 1982.

RAZENTE, N. **Povoações abandonadas no Brasil**. Londrina: Editora da Universidade Estadual de Londrina, 2016.

RIO APA, W. **O povo do mar e dos ventos antigos**. Os vivos e os mortos, v. 1. Curitiba: Secretaria da Comunicação Social e da Cultura, 1989.

ROMEIRO, A. Pasquins, libelos e panfletos: a cultura do manuscrito na América portuguesa. **Artcultura**, Uberlândia, v. 19. n. 35, 2017.

ROMERO, S. **História da literatura brasileira**. Rio de Janeiro/São Paulo: José Olympio Editora, 1949.

_____. **Estudos sobre a poesia popular do Brasil**. 2. ed. Petrópolis/RJ: Editora Vozes, 1977.

ROSA, J. G. **Grande sertão: veredas**. 12. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1978.

SANTIAGO, S. **Uma literatura nos trópicos: ensaios sobre dependência cultural**. 2. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

_____. **As raízes e o labirinto da América Latina**. Rio de Janeiro: Rocco, 2006.

_____. **Genealogia da ferocidade: ensaio sobre Grande sertão: veredas, de Guimarães Rosa**. Recife: CEPE, 2017.

_____. **Vale quanto pesa: ensaios sobre questões político culturais**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

SANTOS, L. L. **Entre ritmos: as habilidades perceptuais de pescadores em paisagens multiespecíficas (vila do Pontal do Leste, Cananéia — SP)**. 2017. 257

- f. Dissertação (Mestrado em Culturas e Identidades Brasileiras) — Instituto de Estudos Brasileiros, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.
- SANTOS, E. N. Usos historiográficos dos códices mixtecos-nahuas. **Revista de História**, São Paulo, nº 153, p. 69-115, 2005.
- SCHERER-NETO, P. **Contribuição à biologia do papagaio-de-cara-roxa, Amazona brasiliensis (Linnaeus, 1758) (Aves, Psittacidae)**. 1989. 188 f. Dissertação (Mestrado em Zoologia) — Universidade Federal do Paraná. Curitiba, Paraná, 1989. Disponível em: <http://hdl.handle.net/1884/25901>. Acesso em: 08 jun. 2021.
- SCHMIDLIN, L. A. J. **Análise da disponibilidade de hábitat para o mico-leão-da-cara-preta (Leontopithecus caissara Lorini & Persson, 1990) e identificação de áreas preferenciais para o manejo da espécie por técnicas de geoprocessamento**. 2004. 102 f. Dissertação (Mestrado em Manejo Florestal) — Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2004. Disponível em: <http://hdl.handle.net/1884/31838>. Acesso em: 08 jun. 2021.
- SCHWARCZ, L. Complexo de Zé Carioca. Notas sobre uma identidade mestiça e malandra. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, n. 29, p. 49-63, out. 1995.
- SCHWARZ, R. **Que horas são?** São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- SÉBILLOT, P. **Littérature orale de la Haute-Bretagne**. Paris, J. Maisonneuve et Larose, 1881.
- SEGATO, R. L. A antropologia e a crise taxonômica da cultura popular. **Anuário Antropológico**, [S. l.], v. 13, n. 1, p. 81–94, 2018. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/anuarioantropologico/article/view/6411>. Acesso em: 8 jun. 2021.
- _____. Raça é signo. **Série Antropologia**. Brasília, n. 373, 2005.
- SHIVA, V. **Monoculturas da Mente: perspectiva da biodiversidade e da biotecnologia**. Tradução de: ABREU, D. São Paulo: Gaia, 2003.
- SODRÉ, N. W. **História da Imprensa no Brasil**. 4. ed. Rio de Janeiro: Mauad, 1999.
- SHOHAT, E.; STAM, R. **Crítica da imagem eurocêntrica: multiculturalismo e representação**. São Paulo: Cosac Naify, 2006.

- SIMSON, O. R. M. **Carnaval em branco e negro: Carnaval Popular Paulistano – 1914-1988**. Campinas: Editora Unicamp; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, Imprensa Oficial de São Paulo, 2007.
- SOUZA, R. M. **Pescadores/as Artesanais e o Mito da Participação Social: a luta do MOPEAR para efetivar o direito à consulta prevista na OIT 169**. Curitiba: Clube de Autores, 2018.
- SOUZA, J. Comunidade quilombola no sul brasileiro: identidade, memória e sustentabilidade no Vale do Ribeira. **Resgate: Revista Interdisciplinar de Cultura**, Campinas, SP, v. 20, n. 2, p. 16–24, 2013.
- SPIVAK, G. C. **Pode o subalterno falar?**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.
- SZVARÇA, D. R. **O Forjador: ruínas de um mito, Romário Martins (1893-1944)**. 1993. 162 f. Dissertação (Mestrado em História) — Departamento de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 1993. Disponível em: <https://hdl.handle.net/1884/24653>. Acesso em: 08 jun. 2021.
- TAX, S. Action anthropology. **Current Anthropology**, v. 16; nº 4, 1975.
- TEIXEIRA, A. **Ensino superior no Brasil: análise e interpretação de sua evolução até 1969**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1989.
- THIONG’O, N. W. Notes towards a Performance Theory of Orature. **Performance Research: A Journal of the Performing Arts**, Wales, 12, p. 4–7, 2007.
- VIEIRA, A. **Sermoens do P. Antonio Vieira da Companhia do Iesu, Prégador de Sua Majestade**. Terceira Parte. Officina de Miguel Deslandes Lisboa, 1683. Disponível em: <https://digital.bbm.usp.br/handle/bbm/4562>. Acesso em: 08 jun. 2021.
- VIERECK SALINAS, R. **La traducción como instrumento y estética en la literatura hispanoamericana del siglo XVI**. Madrid, Universidad Complutense de Madrid, Servicio de Publicaciones, 2004.
- _____. Historia y Literatura: una tensión impuesta por la conquista. **Revista Tradiciones de Guatemala, Universidad de San Carlos de Guatemala**, Guatemala, n. 6, 2003.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. O nativo relativo. **Revista Mana**, Rio de Janeiro, UFRJ, v. 8, n. 1, p. 113-148, 2002.
- _____. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Ubu Editora, 2017.

VIVEKANANDA, G. **Parque Nacional do Superagui: A presença humana e os objetivos de conservação**. 2001. 130 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Florestais) — Setor de Ciências Agrárias, da Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2001. Disponível em: <https://hdl.handle.net/1884/32989>. Acesso em: 08 jun. 2021.

YAMAOKA, J. G.; CARDOSO, M, T.; DENARDIN, V. F.; ALVES, A. R. A comunidade caiçara da Enseada da Baleia e a sua luta pelo território – Cananéia (SP). **Guaju, Revista Brasileira de Desenvolvimento Territorial Sustentável**, Matinhos, v. 5, p. 138-165, 2019.

ZUMTHOR, P. **A letra e a voz. A “literatura” medieval**. Tradução de: PINHEIRO, A. e FERREIRA, J. P. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

_____. **Introdução à poesia oral**. Tradução de: FERREIRA, J. P. São Paulo: HUCITEC, 1997.

_____. **Performance, Recepção, Leitura**. Tradução de: FERREIRA, J. P. e FENERICH, S. São Paulo: Ubu, 2018.

WACHOWICZ, R. **História do Paraná**. 6. ed. Curitiba: Editora e Gráfica Vicentina Limitada, 1988.

WALLERSTEIN, I. The rise and future demise of the world capitalist system: concepts for comparative analysis. **Comparative Studies in Society and History**, Cambridge, volume 16, p.387-415, 1974.

WILLIAMS, R. **Marxismo e literatura**. Tradução de: DUTRA, W. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 1979.