

ALIMENTO, COMUNICAÇÃO E O BEM VIVER DAS MULHERES INDÍGENAS: TENSÕES E (RE)CONSTRUÇÕES A PARTIR DA AÇÃO DA CIDADANIA*

FOOD, COMMUNICATION AND THE WELL-BEING OF INDIGENOUS WOMEN: TENSIONS AND (RE) CONSTRUCTIONS IN BRAZIL, INSPIRED BY THE BETINHO'S CAMPAIGNS

ALIMENTO, COMUNICACIÓN Y EL BIEN VIVIR DE LAS MUJERES INDÍGENAS: TENSIONES Y (RE) CONSTRUCCIONES A PARTIR DE LA ACCIÓN DE LA CIUDADANÍA

Rita Simone Barbosa Liberato

Jornalista e Relações Públicas. Mestre em Comunicação e Cultura (Ryerson University) e Doutora em Educação (Universidade Federal de Sergipe).

E-mail: ritasimonebr@gmail.com

Resumo

Este artigo analisa a relação entre o trabalho de Hebert de Souza, Betinho, e as estratégias de comunicação utilizadas pelas mulheres indígenas para se posicionarem nos dias atuais diante das desigualdades, soberania e segurança alimentar. Para tanto, uma bibliografia especializada foi consultada, bem como se analisou dados construídos através da metodologia do vídeo participativo, no período de março de 2014 a dezembro de 2017.

Palavras-chave: Comunicação para a Mudança Social. Hebert de Souza. Bem Viver. Soberania Alimentar. Aldeia Cinta Vermelha-Jundiba.

Abstract

This article analyzes the relationship between the work of Hebert de Souza, Betinho, and the communication strategies today used by indigenous women to position themselves in the face of inequalities, sovereignty and food security. To this end, a specialized bibliography was consulted, as well as analyzing data constructed through the participatory video methodology, from March 2014 to December 2017.

Keywords: Communication for citizenship. Hebert de Souza. Well-being. Food sovereignty. The Cinta Vermelha-Jundiba village.

Resumen

Este artículo analiza la relación entre el trabajo de Hebert de Souza, Betinho, y las estrategias de comunicación utilizadas por las mujeres indígenas para posicionarse hoy frente a las desigualdades, la soberanía y la seguridad alimentaria. Con este fin, se consultó una bibliografía especializada, así como el análisis de datos construidos a través de la metodología de video participativo, de marzo de 2014 a diciembre de 2017.

Palabras clave: Comunicaciones para la ciudadanía. Hebert de Souza. Bien Vivir. Soberanía Alimentaria. El Pueblo de Cinta Vermelha-Jundiba.

* Trabalho apresentado no painel realizado na Calacs | The Canadian Association for Latin American and Caribbean Studies (CALACS), em 12 de maio de 2019.

❖ Artigo recebido em 15 de maio de 2019 e aceito para publicação em 08 de outubro de 2019.

Introdução

Neste artigo, analiso as estratégias de comunicação utilizadas por Hebert de Souza (Betinho) para promover a mudança social, relacionando-as às formas como grupos vulneráveis da sociedade, especificamente as mulheres indígenas, recriam meios e discursos para se posicionarem diante das desigualdades, da promoção da soberania e segurança alimentar e nutricional.

Para tanto, consultei bibliografia especializada, bem como considerei as entrevistas que realizei, através da metodologia do vídeo participativo, no período de março de 2014 a dezembro de 2017. Por uma questão didática, este trabalho divide-se em quatro partes, além desta introdução e considerações finais. Na primeira, apresento Hebert de Souza e as estratégias comunicacionais que construiu na emblemática campanha que ficou conhecida como Ação da Cidadania.

Na segunda, analiso um quadro reflexivo do papel dessas estratégias para a comunicação para a cidadania ou comunitária, “uma forma de expressão de segmentos excluídos da população, mas em processo de mobilização visando atingir seus interesses e suprir necessidades de sobrevivência e de participação política” (Peruzzo, 2006, p. 2). Na terceira, faço um sobrevôo sobre o trabalho das mulheres indígenas no campo da comunicação para o bem viver, discutindo suas tensões e contradições.

Por último, mas não menos importante, apresento as iniciativas de mobilização e uso das ferramentas de comunicação das Pankararu e Pataxó da aldeia Cinta Vermelha-Jundiba (Minas Gerais) para falarem de si da forma como consideram mais adequadas e para garantir os direitos conquistados, principalmente no campo da soberania e Segurança Alimentar e Nutricional (SAN), que é:

a realização do direito de todos ao acesso regular e permanente a alimentos de qualidade, em quantidade suficiente, sem comprometer o acesso a outras necessidades essenciais, tendo como base práticas alimentares promotoras de saúde, que respeitem a diversidade cultural e que sejam social, econômica e ambientalmente sustentáveis (Consea, 2004, p. 04)

Nesse contexto, o bem viver, é pano de fundo até mesmo para o mínimo vital, parafraseando Antonio Candido (2003), pois essa perspectiva:

abre as portas para a construção de um projeto emancipador. Um projeto que, ao haver somado histórias de lutas, de resistência e de propostas de mudança, e ao nutrir-se de experiências locais, às que deverão somar-se contribuições provenientes de diversas latitudes, posiciona-se como ponto de partida para estabelecer democraticamente sociedades sustentáveis (Acosta, 2015, p. 40).

1. Betinho e a campanha contra a fome no Brasil: tensões e (re)construções

Herbert José de Souza, o Betinho, nasceu no sertão de Minas Gerais, em 1935. “Hemofílico, sobreviveu a uma tuberculose na adolescência, superou uma úlcera hemorrágica e resistiu durante dez anos ao vírus da aids”, registra Carla Rodrigues (2007, p. 243). Formou-se em sociologia política e, em 1964, com o golpe militar no país, foi exilado no Uruguai. De lá, seguiu para Cuba, Chile e Canadá. Retornou ao Brasil em 1979.

No Rio de Janeiro ajudou a criar o Instituto Brasileiro de Análises Sociais e Econômicas (iBase), “voltado à produção e uso do conhecimento e informação para combater a exclusão social e contribuir para a formação de uma sociedade mais democrática” (Rodrigues, 2007, p.16). Em 1984 começaram a ser realizados os comícios pela campanha de eleições diretas para presidente, nos quais o sociólogo engajou-se com parte da sociedade civil, provocando mobilização popular.

Em 1989, Fernando Collor, candidato da ala conservadora, foi eleito o primeiro presidente da República por voto direto, desde 1960. Ao acompanhar a corrupção instalada no governo federal, Betinho participou ativamente do Movimento pela Ética na Política, escrevendo artigos para jornais, concedendo entrevistas para rádios e canais de televisão. Mesmo suspeitando que já havia contraído o vírus do HIV através das transfusões de sangue, engajou-se nas campanhas para eleições diretas, ao lado da juventude.

O Movimento pela Ética na Política gerou resultados importantes. Hebert de Souza mostrou-se muito habilidoso em reunir pessoas e instituições para impulsionar a cidadania. Se, inicialmente, esse movimento contava com apenas três instituições, ao final possuía 900 (Rodrigues, 2007). Collor teve o impeachment declarado e, em 29 de dezembro, Itamar Franco, seu vice, assumiu a presidência da República.

Com Itamar já no poder, em 1993 foi divulgado o “Mapa da Fome no Brasil”, que registrou o número de 32 milhões de famintos no país. Nesse mesmo ano, o então presidente do Partido dos Trabalhadores, Luiz Inácio Lula da Silva, entregou a Franco, um documento informando da necessidade de se criar um Conselho Nacional de Segurança Alimentar (Consea) formado por representantes do governo e sociedade civil, cuja missão seria orientar as políticas oficiais no combate à fome. Itamar criou o Consea em 1993.

Diante do Mapa da Fome, Betinho decidiu engajar-se. Por isso, buscou apoio para criar a campanha “Ação pela Cidadania contra a Fome, a Miséria e pela Vida”, cuja sede inicial seria o iBase. Seu mote foi a substituição do discurso técnico da esquerda pelo chamado à ética e consciência individual (Rodrigues, 2007, p. 203). Ao perguntar “o que cada um pode fazer, sozinho ou em algum tipo de parceria, para enfrentar imediatamente o problema da fome?” (p. 203), Betinho fez com que a campanha mexesse com a sociedade brasileira.

Contudo, críticas severas, por parte de intelectuais brasileiros, o acusavam de assistencialista. A isso, o sociólogo respondeu com o slogan: “quem tem fome, tem pressa”. Apesar das tensões e contradições de análises entre intelectuais e ativistas, houve uma explosão nunca antes vista na história da comunicação do país, com iniciativas de adesão individuais e coletivas.

Assim, foi instalada no Brasil a disseminação de uma nova forma de se pensar a articulação da sociedade, através do engajamento que valorizava os princípios da solidariedade, participação e trabalho voluntário (Rodrigues, 2007, p. 204). O movimento foi ativado pelas palavras-chave: descentralização, autonomia e iniciativa, que impulsionavam a organização do cidadão com total liberdade.

Nesse percurso, Betinho desenvolveu método peculiar: evitava filiação em partidos políticos e posse em cargos públicos; assentava seu trabalho na noção de solidariedade; jogava com a ideia de que os indiferentes podem sempre fazer alguma coisa; falava uma linguagem simples, direta, com a qual batia em adversários políticos de forma muito sutil; e buscava fazer

alianças com todos os possíveis interessados, independentemente de partido político ou religião (Rodrigues, 2007).

A campanha ganhou corpo comunicacional técnico: uma marca foi criada (o prato vazio), três filmes para canais de TV parceiros, a serem veiculados em horário nobre, foram produzidos com apelo contra a indiferença dos cidadãos à fome. Publicitários voluntários passaram a atuar no iBase. Naquele momento histórico, pós regime militar, os movimentos sociais tinham muita cautela em relação à publicidade e conglomerados de mídia. De todo modo, “Betinho teve um papel completamente inovador ao convocar pessoas de publicidade. As formas de trabalhar a comunicação da Ação da Cidadania são inovadoras até hoje” (Rebouças, 2018, p. 70).

Os dados denotam que a dimensão dessas ações agigantou-se e “o interesse da imprensa nacional e estrangeira, bem como a adesão dos voluntários, espantavam Betinho”, como assinala Rodrigues (2007, p. 207). O maior canal de TV do país, Rede Globo e o segundo na audiência, Bandeirantes, cederam espaço para a campanha. Ainda em 1993, Betinho arregimentou grandes artistas para sensibilizar a sociedade via meios de comunicação, e sua imagem feita de sementes ganhou capa de uma importante revista, naquela época. Somente em 1993, o Instituto Brasileiro de Opinião e Estatística (Ibope) registrou a participação de 26 milhões de pessoas na campanha. O sucesso era incontestável.

Não seria exagero afirmar, dadas as devidas proporções e contradições, que as lições da campanha de Betinho, sua capacidade em reunir pessoas e instituições de diferentes origens étnicas, raciais e sociais, inspirou inúmeros grupos no Brasil. Com o advento da Internet e o acesso às novas tecnologias da comunicação, o vídeo passou a ser utilizado como ferramenta de mobilização social. O pioneirismo da campanha ao utilizar um formato tradicional dos meios de comunicação para promover outras bases de diálogo com a sociedade, e orquestrar resultados, influenciou diretamente inúmeros movimentos sociais, como o das Mulheres Indígenas.

2. Comunicação para a cidadania

As estratégias de comunicação utilizadas por Hebert de Souza não somente promoveram a quebra do silêncio que havia no país em torno da fome, mas também agenciaram uma nova forma de se trabalhar a comunicação para o engajamento social e promoção da cidadania. Os grupos sociais vulneráveis, que ora participavam como doadores de alimentos montando comitês ora como recebedores das doações, aprenderam muito em todo o processo. Com as lições, também oriundas da campanha, iniciaram um entrelaçamento dessas técnicas de comunicação, com as chamadas “relações públicas populares” (Peruzzo, 2006). Em outras palavras, passaram a buscar uma interlocução com sua rede de aliados, para garantir apoio às suas reivindicações, utilizando ferramentas de comunicação.

Nesse contexto, diversas comunidades que se auto definem tradicionais passaram a reivindicar, também valendo-se de instrumentos de comunicação tradicionais, o direito a preservar seus modos de vida, práticas culturais e formas de pensar frente à sociedade globalizada. Elas se organizaram postulando seu direito à cidadania como um processo desconstrutor da exclusão (Liberato, 2018). Um desses direitos, a soberania alimentar, da forma como interpreto a partir dos dados construídos na pesquisa de campo, está diretamente ligado a dimensão não somente de se sobreviver, mas de “bem viver”.

No caso das comunidades indígenas, o bem viver, buen vivir ou sumak kawsay, constrói-se desde as práticas do território, espaço considerado vital para os modos de ser e viver dos grupos étnicos. Pelas lentes do bem viver, o ser humano faz parte de um conjunto no qual a vida está interconectada, e a complementariedade entre todos os seres vivos deve ser respeitada.

Os estudos do espanhol Alejandro Barranquero (2012) buscam compreender a relação entre o bem viver e a noção de comunicação para a mudança social. Seu trabalho se apoia na ecologia crítica, revalorização dos legados culturais e no binômio modernidade/colonialidade. Diante disso, analiso nas páginas que se seguem as práticas das mulheres indígenas da aldeia Cinta Vermelha-Jundiba, localizada no semiárido de Minas Gerais, Vale do Jequitinhonha, formada por dois grupos étnicos, Pankararu e Pataxó.

As experiências dessa comunidade se coadunam com as ideias relativas ao respeito pela vida, em todas as suas formas, pertinente também para pensarmos a comunicação para a cidadania e o bem viver, um campo ainda em construção. Essas atrizes sociais, fazem amplo uso dos canais e

suportes disponíveis para divulgar os projetos sociais que realizam para bem viver (Cogo, Oliveira & Lopes; 2013; Barranquero, 2012).

3. Mulheres indígenas, comunicação e bem viver: tensões e construções

Em termos mundiais, as mulheres constituem metade da população e são um terço de toda força de trabalho. Todavia, estima-se que ganham apenas um décimo da renda global, e possuem 1% da propriedade. Ainda que esses dados sejam da II Conferência Mundial sobre a Mulher, realizada em 1980, a situação não mudou muito (Siliprandi, 2013). Em 2015, a população rural na América Latina e Caribe correspondia aproximadamente a 21% da sua população total, cerca de 129 milhões de pessoas. Quase a metade dessa soma é constituída por mulheres, e 20% são indígenas (FAO, 2017).

Elas enfrentam sobrecarga de atividades devido a divisão sexual das tarefas, pois acumulam também o cuidado dos filhos, idosos e doentes. Seu trabalho é invisibilizado e possuem baixo acesso à terra, água, sementes e insumos. Possuem dificuldades para sua participação política e têm pouca autonomia econômica e nos processos decisórios. Nos grupos indígenas, verifica-se entre as mulheres taxas mais altas de pobreza e desnutrição do que qualquer outro grupo social, pois chegam a ganhar até quatro vezes menos do que os homens (Nobre & Hora, 2017).

Esse quadro revela as desigualdades de gênero, que aqui é compreendido como:

um elemento constitutivo das relações sociais, baseado nas diferenças percebidas entre os sexos. É uma forma primária de dar significado às relações de poder [...], pois fornece um meio de se decodificar e compreender as complexas conexões entre várias formas de interações entre mulheres e homens (Scott, 1995, p. 86-89).

As questões de gênero, somadas às de raça, etnia e classe social aumentam a vulnerabilidade das pessoas. Por consequência, as mulheres indígenas sofrem discriminação triplas, por seu gênero, origem e pobreza. Elas carregam uma soma de significativos estigmas para o pleno gozo dos seus

direitos e são obrigadas a desenvolver habilidades e estratégias para sobreviverem, e enfrentam, de forma geral, a violência e abuso sexual (Roy, 2004).

Apesar dos desafios históricos, observa-se em toda região da América Latina e Caribe o “crescente protagonismo das mulheres em defesa dos territórios [...] e do bem viver coletivo. Elas são as principais responsáveis pela transmissão do conhecimento, manejo agroecológico e uso das plantas medicinais” (Nobre & Hora, 2017, p. 2). Somente nessa região, estima-se que 15% da população indígena sofre de Insegurança Alimentar e Nutricional (ISAN) e extrema pobreza (FAO, 2018).

Diante desse quadro, Emma Siliprandi (2013) ressalta que, considerando-se a importância dos recursos produtivos na determinação da situação de pobreza e da ISAN, que acontece quando o alimento não está disponível ou quando a capacidade de adquirir esses alimentos é incerta ou limitada, sendo sua manifestação mais grave a fome (BASTOS, 2014), deduz-se que as mulheres e as crianças são as mais afetadas pela fome e desnutrição. “Excluídas dos espaços de poder, suas questões têm pouco apelo e visibilidade política” (Siliprandi, 2013, p. 195). Mesmo tendo conhecimento em áreas cruciais para a promoção dos direitos, como a SAN, “seu conhecimento e sua importância como sujeitos políticos são pouco valorizados e reconhecidos” (p.189).

No campo dos estudos sobre as mulheres indígenas, Jurema Machado (2012, p. 30) destaca que “o importante papel desempenhado pelas mulheres no cotidiano das aldeias e na luta dos povos nunca foi negligenciado, mas sim, em alguns momentos, forçadamente invisível”. Por conseguinte, a discussão do conceito de gênero entre os grupos étnicos é algo recente. Nesse bojo, pesquisadores (Kariri & Costa, 2014; Machado, 2012; Baniwa, 2011; Santos, 2009) posicionam Maninha Xucuru-Kariri, como atriz social crucial nesse processo.

Em entrevista concedida ao Laced (s/d), Maninha afirmou sua situação de vulnerabilidade em SAN, quando estudou num grande centro urbano. No entanto, também destacou a necessidade das mulheres saírem do isolamento que as tarefas do lar provocam, mecanismo “utilizado historicamente para sua exclusão nos centros de decisão e de poder, relegando-as a ocupar um papel subordinado na sociedade como um todo” (Siliprandi, 2013, p. 189).

4. A aldeia cinta vermelha-jundiba: comida de verdade e desafios

As experiências da aldeia Pankararu-Pataxó Cinta Vermelha-Jundiba, município de Araçuaí, Vale do Jequitinhonha, Minas Gerais, são exatas para pensarmos na relação entre a luta pela cidadania, com o apoio de aliados em uma ampla rede de sociabilidades. Essa comunidade registra o primeiro caso no Brasil, em que indígenas de diferentes origens étnicas compraram terra, para construir um projeto de vida. Observei no período de 2014 a 2018, quando realizei pesquisa qualitativa no território, que as famílias buscam dialogar com a sociedade nacional nos domínios educacionais, alimentares, medicinais, ecológicos e do bem viver, para fortalecer sua identidade, dignidade e (re)construir ou “retomar”, como afirma o grupo, saberes tidos como ancestrais.

As mulheres têm um papel central nesse processo e afirmam que Maninha Xucuru as influenciou diretamente. “Ela circulava em vários espaços como liderança política das mulheres indígenas, e eu a conheci na década de 1990, o que foi muito importante para minha formação”, ressalta a liderança Cleonice Pankararu (Entrevista gravada pela autora, em dezembro de 2017).

Filha da cacica Benvinda, Cleonice desenvolve atividades como bióloga e agroecologista, ao mesmo tempo em que acumula inúmeras tarefas de cuidado com a casa, filhas, neta, a saúde da comunidade, trabalho de pesquisa no curso de especialização em Sociobiodiversidade e Sustentabilidade do Cerrado/UnB, e trabalho de articulação política junto a seu irmão, cacique To’ê.

Ao optar pelas técnicas da agroecologia, Cleonice defende que por esse percurso pode-se produzir comida de verdade, que se relaciona com a saúde, o sabor e as necessidades nutricionais e espirituais para se fortalecer o bem viver da comunidade. A agroecologia é uma prática que envolve inovação tecnológica resultante dos saberes do povo e o acadêmico, e deve ser cultivada “por um processo de descolonização do viés cultural que herdamos do pensamento europeu [...] e por um processo mais amplo de descolonização da mente [...], questionando paradigmas de progresso, desenvolvimento e competitividade” (Toledo, 2016, p. 44).

Em outras palavras, a dimensão do cultivo dos alimentos também expressa a dimensão de bem viver que a aldeia em tela assume para si. Tudo

isso é amplamente discutido nos projetos sociais que a Cinta Vermelha-Jundiba realiza, e que são meticulosamente planejados pela comunidade, com o atento olhar e trabalho das mulheres. A comunidade articula além dos diálogos face a face, um conjunto de canais de comunicação, inclusive os eletrônicos e digitais.

Contudo, pelos relatos colhidos, a aldeia conhece a relevância social que a televisão, o rádio, o jornal e as redes sociais têm como instrumentos de informação e educação. No entanto, também tem clareza de que, quando esses são subalternos ao mercado, filtram (ou editam) e disseminam aquilo que é favorável aos interesses políticos, criando vieses paradoxais para os povos indígenas. Nesse bojo, minhas entrevistadas afirmam que adotaram a estratégia de observar específicos profissionais de comunicação, e convidar para junto de si aqueles que a comunidade acredita serem mais coerentes com seu projeto de bem viver.

Registro aqui a noção de que, coerente para a comunidade, é o sujeito que não dissocia suas práticas do seu discurso. Dizendo de outro modo, que considera os saberes tradicionais para se posicionar no tempo presente, como protagonista. Nessa direção, a publicação da segunda cartilha da aldeia denota essa perspectiva.



Figura 01 – Cartilha destaca alimento tradicional e “cultura” Pankararu.

Fonte: Banco de Imagens da autora (2015).

O estudo, pesquisa e impressão de A Caçada do Morokondô estão diretamente relacionados à retomada da identidade Pankararu. A cartilha expressa formas específicas do grupo coletar (ou caçar, como preferem chamar) os ingredientes simbólicos constitutivos de sua soberania, ao mesmo tempo que atribui valor à retomada dos saberes, sabores e suores dos seus “mais velhos”.

De modo geral, as lagartas não são vistas por determinados segmentos da sociedade como um alimento adequado. No entanto, ao assinalar esse ingrediente, a autora Pankararu evidencia que sua identidade no tempo presente também é nutrida pela “cultura” do passado, no qual a soberania alimentar é um marcador vital. A complexa técnica de coleta do morokondô revela não só uma habilidade específica, mas também as alternativas de sobrevivência que seu povo construiu para escapar da ISAN.

Essa publicação, da forma como leio, é também um suporte de comunicação, que constrói fronteiras étnicas desse grupo com os demais. Ela expressa peculiaridades dos valores que a aldeia acredita serem importantes para sua representação. Sua narrativa sugere inclusive aspectos do campo religioso desse povo, pois o “encantamento” das lagartas, ao ouvir a voz dos seres humanos, representa que elas se deslocam desse mundo para o das entidades, chamadas de encantados.

Nesse contexto, a noção do importante antropólogo norueguês Frederik Barth (1998, p.188) é exata para o argumento que estou a sustentar. Para ele “as distinções étnicas não dependem de uma ausência de interação social e aceitação, mas são, muito ao contrário, frequentemente as próprias fundações sobre as quais são levantados os sistemas sociais englobantes”.

A publicação também foi uma forma de o grupo difundir sua relação respeitosa com a natureza, considerada pelas famílias como uma fonte de sobrevivência, ensinamentos e bem viver. A cartilha sublinha que a lagarta morokondô é encontrada na faveleira (*Cnidoscolus Phyllanthus*), árvore da caatinga, bioma originário dos Pankararu, povo que desenvolveu uma série de estratégias de convivência com o semiárido, e as passou oralmente para as gerações seguintes.

Sendo assim, a autora, ao retomar esse alimento como tema da publicação, converte-o em uma plataforma comunicacional para expressar sua posição no mundo atual. Segundo ela,

morokondô é um tipo de lagarta que mora nos pés da faveleira. No tempo das trovoadas fortes, elas crescem bastante. A faveleira é uma árvore de espinhos venenosos. Uma furada deste espinho é como uma injeção de anestesia ou como uma picada de escorpião. Para caçarmos o morokondô, devemos ficar em silêncio absoluto, pois ele pode se encantar ao ouvir a voz das pessoas. Catamos o morokondô e fazemos um feixe como se fosse lenha, amarrando-os ao meio com uma tira da planta croá. Em seguida, colocamos as lagartas em um pote de barro. Os feixinhos de morokondô podem ser cozidos ou assados para fazer paçoca (Cleonice Pankararu, 2015, p. 05).

A narrativa orienta que a procura desse alimento deve ser realizada em silêncio. Considerada sagrada, a lagarta deve ter sua “caça” executada com “concentração, atenção, visão atenta e sem medo [...] Deve-se ter respeito, pois os bichos podem se encantar e desaparecer” (p. 06). Sendo assim, esse conjunto de protocolos confere à publicação um caráter disseminador da cosmologia indígena Pankararu.

O morokondô, simbolicamente, expressa a identidade do grupo étnico, ao mesmo tempo que elenca linguagens adequadas. No caso estudado, fez-se uso do protocolo do silêncio, já que a voz humana pode fazê-lo “se encantar, desaparecer do mundo visível”, conforme citação acima.

Para além do simbolismo cultural relativo à soberania alimentar, a aldeia também utiliza as técnicas veiculadas em campanhas tradicionais, como a do Betinho, produzindo vídeos, banners e fotografias. Utiliza como bandeira de luta a busca pela “dignidade, autonomia e liberdade”, enquanto Betinho falava de “descentralização, autonomia e iniciativa”. Assentam seu trabalho na noção de complementariedade e busca contagiar os indiferentes (que chamam dormentes) para o bem viver da coletividade. Fazem alianças e recebem em seu território inúmeras instituições, pessoas e agentes do governo que possam lhe dar apoio nas respostas de suas reivindicações.

Todavia, esse caminho de afirmação e visibilidade, construído de forma participativa, é permeado por paradoxos e tensões, amenizadas pela comunicação comunitária. Para dar conta desse complexo processo, a aldeia constrói um planejamento participativo. As ações são discutidas nas reuniões circulares, metodologia também muito utilizada por Betinho, e que a comunidade teve acesso em suas vivências e formações no movimento social indígena, liderado por Maninha Xuxurú, conforme relatam suas lideranças.

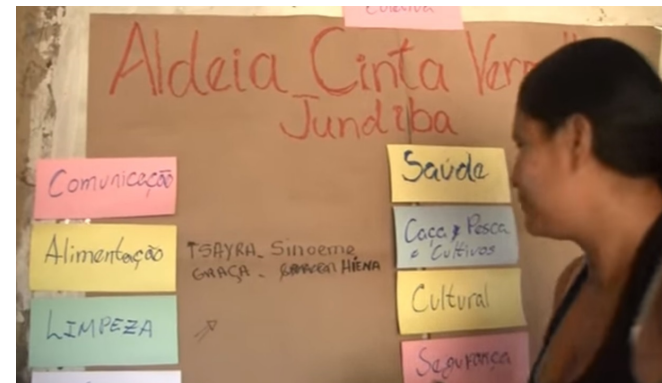


Figura 02- Planejamento participativo de ação da comunidade.
Fonte: Frame do VP Aldeia Cinta Vermelha-Jundiba faz travessia para o Bem Viver (2012).

Com papéis definidos, a comunidade se articula para colocar suas pautas de reivindicações e leitura de cenário para sua rede, através de matrizes de racionalidade, conduzindo-as pela apropriação do saber também do não indígena e tece estratégias. Nessa trama, percebi que os mais jovens e as crianças são envolvidos em todo planejamento, ouvindo, observando e imitando os mais velhos, inclusive na sua articulação discursiva e imagética.

À vista disso, as peças comunicacionais criadas pela Cinta Vermelha-Jundiba têm a colaboração de diferentes atores, método também utilizado pela campanha Ação da Cidadania. Observei que elas surgem como resultado de uma espécie de brain storm [tempestade de ideias], como chamam as agências de publicidade à criação coletiva de peças promocionais. Essas peças (ou suportes) destacam a agenda social da comunidade e estimulam o aprendizado contínuo, pois a partir “de um trabalho, um cartaz, um banner, podemos contar nossas histórias e fortalecer nossa luta” (Diário de Campo, 06/11/15), sublinha o cacique To’ê Pankararu, um dos desenhistas da comunidade.

Durante minha convivência com a comunidade, registrei que ela faz amplo uso de seus materiais de divulgação não somente para ilustrar suas narrativas, mas também seu sentimento de pertença. Todos esses produtos são assinados, parafraseando os profissionais de designer, pela “marca” da

aldeia, cujo formato é circular. Essa marca é constituída por uma cuia redonda e pintada de amarelo e desenhos étnicos Pankararu e Pataxó.

Emerge entre esses signos, a entidade religiosa Cinta Vermelha e a árvore Jundiba. O praia flutua sobre um Rio (São Francisco) e uma cachoeira (Paulo Afonso). Suas águas caem sobre o peixe muçum, importante para a cosmologia Pataxó, “resguardada” por um maracá e kampriô (cachimbo). A cuia amarela está fincada no território. Abraçando esses ícones, há uma grande serpente que passa por debaixo da terra e alcança o céu. Ela carrega todos os signos étnicos da “cultura” dos grupos que abriga. Seu olhar é terno e expressa vigor.



Figura 03 - Marca da aldeia Cinta Vermelha-Jundiba
Fonte: Arquivo da aldeia (2014).

Externo a esse abraço da grande serpente, em tipologia feita à mão livre, visualiza-se acima do desenho as palavras escritas em português: Aldeia Cinta Vermelha-Jundiba e abaixo, Pankararu/Pataxó. Não existem figuras humanas na imagem, somente signos do território e da cosmologia dos grupos. Logo, a marca estampa as fronteiras étnicas no sentido de Barth (1998). Sua criação foi coordenada pelo cacique To'ê Pankararu, conhecedor dos protocolos indígenas e um artista gráfico autodidata.

De todo modo, minhas entrevistadas acreditam que se conseguirem espaço para falar poderão ser ouvidas e, de certa forma, até mesmo interferir nas políticas públicas. Argumentam que essa estratégia poderá fomentar, nas

lentes da sociedade envolvente, uma (re)educação sobre os modos de ser da aldeia, recriando discursos que fortaleçam seu direito a preservar modos de vida e práticas culturais.

Considerações Finais

Nos dias atuais, os modos de se pensar e praticar a comunicação para a cidadania no Brasil, também são resultantes do papel que o sociólogo Betinho construiu com inúmeros atores sociais, na década de 1990, em sua campanha Ação da Cidadania. Ainda que novas plataformas estejam sendo utilizadas nos complexos espaços dos meios de comunicação, marcados pela areia movediça de suas tensões e contradições, alguns grupos têm encontrado percursos comunicativos para expressarem suas pautas de reivindicação para bem viver.

Contudo, a defesa dos direitos humanos, especialmente no que se refere à alimentação adequada, permanece na agenda do movimento das mulheres indígenas. A comunicação, tida como direito, tem um papel crucial nesse processo. A insegurança alimentar e a fome, que assolaram os grupos étnicos após o período colonial ficaram registradas em narrativas, que foram passadas de geração em geração. Nos dias atuais, os dados sugerem que essa realidade amarga parece querer novamente ressurgir. No entanto, o novo mote da Ação da Cidadania, após 25 anos de sua criação, “A Fome não é Fake, abre clivagens para estudos futuros.

Referências

- ACOSTA, A. 2016. O bem viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos. Tradução Tadeu Breda. São Paulo: Autonomia Literária, Elefante.
- BARRANQUERO, A. 2012 De la comunicación para el desarrollo a la justicia ecosocial y el buen vivir. CIC. Cuadernos de Información y Comunicación [en línea], 17(Sin mes), p. 63-78. Disponível em

<http://www.redalyc.org/comocitar.oa?id=93524422004>Acesso em 16 jun. 2017.

BARTH, F. 1998. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POTIGNAT, P. & STREIFF – FERNAT, J. Teorias da etnicidade. São Paulo: Ed. UNESP, p.185-227.

BASTOS, C. 2014. Insegurança alimentar e nutricional e fatores associados em famílias do núcleo rural agrícola Lamarão, no Distrito Federal. 2014. 110f. Dissertação (Mestrado em Nutrição)-Programa de Pós-graduação em Nutrição Humana. Universidade de Brasília, Distrito Federal.

BRASIL. CONSEA. 2004. Princípios e diretrizes de uma política de Segurança Alimentar e Nutricional: textos e referências da II Conferência Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional. Brasília: Positiva.

CANDIDO, A. 2003. Os parceiros do Rio Bonito: estudo sobre o caipira paulista e a transformação dos seus meios de vida. 10. ed. São Paulo: Editora 34.

COGO, D; OLIVEIRA, C & LOPES, D. 2013. Buen Vivir e a crítica ao desenvolvimento: reposicionando a comunicação e a cidadania no pensamento latino-americano. In: ENCONTRO ANUAL DA ASSOCIAÇÃO NACIONAL DOS PROGRAMAS DE PÓS-GRADUAÇÃO EM COMUNICAÇÃO - COMPÓS, XXII, Universidade Federal da Bahia, Salvador. Anais. p.1-16. Disponível em: http://compos.org.br/data/biblioteca_1983.pdf (Acesso set. 01, 2017).

FAO. Escasez de água: uno de los grandes retos de nuestro tempo, 12 apr. 2017. Disponível em <http://www.fao.org/zhc/detail-events/es/c/880888/> . (Acesso nov. 23, 2017).

KARIRI, R & COSTA, S. 2014 Conversações sobre povos indígenas em práticas autobiográficas. Pontos de Interrogação, 4 (2), p.85-98.

LIBERATO, RS. 2018. Comunicação, saberes e sabores: estratégias de sobrevivência e práticas de bem viver na aldeia Cinta Vermelha-Jundiba. São

Cristóvão, 2018. 332f. Tese (Doutorado em Educação)-Programa de Pós Graduação em Educação. Universidade Federal de Sergipe.

MACHADO, J. 2012 Gênero e mulheres indígenas no Nordeste. In: LEAL, Caroline; ENEIDA, Heloisa; ANDRADE, Lara (Orgs.). Guerreiras: a força da mulher indígena. Recife: CCLF, 30-31.

MANINHA XUCURU-KARIRI. 2015. Direção do vídeo: Bruno Pacheco de Oliveira. Coordenação do Projeto Educação Superior de Indígena no Brasil - Antonio Carlos de Souza Lima. Rio de Janeiro: LACED/MN/UFRJ. CNPq – FAPERJ-Ford Foundation, – Digital (8min38s), son., color. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=32yYmfDmti8>. Acesso em: 30 jan. 2018.

NOBRE, M & HORA, K. 2017. Atlas de las mujeres rurales de América Latina e Caribe: “al tempo de la vida e los hechos”. Santiago: FAO.

PERUZZO, C. 2006. Revisitando os conceitos de comunicação popular, alternativa e comunitária. In: CONGRESSO BRASILEIRO DE CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO, 29, Brasília. Anais. Brasília: Intercom, set.1-17. Disponível em: <http://www.unifra.br/professores/rosana/Cicilia+Peruzzo+.pdf> . Acesso em: 20 jul. 2017.

REBOUÇAS, N. 2018. Ação da Cidadania: 25 anos. Rio de Janeiro: Senac Rio.

RODRIGUES, C. 2007. Betinho: sertanejo, mineiro, brasileiro. São Paulo: Planeta do Brasil.

ROY, C. 2004. Indigenous women: a gender perspective. Journal of Aboriginal Policy Research Consortium International, 1. 3-38. Disponível em: <https://ir.lib.uwo.ca/cgi/viewcontent.cgi?article=1250&context=aprci> . Acesso em 10 já. 2018.

SILIPRANDI, E. A alimentação como um tema político das mulheres. In: ROCHA, C; BURLANDY, L & MAGALHÃES, R (Orgs.). Segurança

Alimentar e Nutricional: perspectivas, aprendizados e desafios para as políticas públicas. Rio de Janeiro: Fiocruz. 187-198.

TOLEDO, V. 2016 A agroecologia é uma revolução epistemológica – Diana Quiroz entrevista Victor Toledo. *Agriculturas*, 13 (1).

MOUTINHO, LAURA ; LIBERATO, RITA SIMONE . Cenas de delicadeza: o trade entre Johannesburg, África do Sul e Maputo, Moçambique. *AMAZÔNICA: REVISTA DE ANTROPOLOGIA (ONLINE)*, v. 10, p. 824, 2018.

LIBERATO, Rita Simone. Vídeo Participativo e Mulheres Mangabeiras: uma práxis de educomunicação. In: Sônia Meire de Jesus; Mirsa Leite. (Org.). *Catadoras de Mangaba de Sergipe*. Ied. Indiaroba: Ascamai, 2016, v. 1, p. 10-25.

LIBERATO, Rita Simone; PANKARARU, C. S. ; SOUZA, T. R. B. . Educação, comunicação e juerana: adubos para a aldeia Cinta Vermelha-Jundiba. In: Allívia Rabbani; Laura Gomes; Renata Silva-Mann. (Org.). *Pensando a Biodiversidade: Etnociência*. Ied. São Cristóvão: Editora UFS, 2015, v. 1, p. 47-64.

LIBERATO, Rita Simone. Comunicação e Cidadania: Ecos de um plano de comunicação para comunidades sergipanas. *Razón y Palabra*, v. 86, p. 140-155, 2014.

ROCHA, C. ; LIBERATO, Rita Simone . Food Sovereignty for Cultural Food Security.. *Food, Culture and Society: An International Journal of Multidisciplinary Research*, v. 16, p. 589-602, 2013.

LIBERATO, Rita Simone; ROCHA, Cecília . MANGUTANDO CULTURAS: indígenas construindo segurança alimentar e nutricional no Vale do Jequitinhonha. *Ateliê Geográfico (UFG)*, v. 6, p. 95-112, 2012.