

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
ESCOLA DE CIÊNCIA DA INFORMAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA INFORMAÇÃO

Juliana Andrade Perdigão

**INFORMAÇÃO SIMBÓLICA, REPRESENTAÇÕES SOCIAIS E IDENTIDADE:
confronto de sentidos nas narrativas que (*in*)formam as mulheres de Noiva do Cordeiro**

Belo Horizonte

2021

Juliana Andrade Perdigão

**INFORMAÇÃO SIMBÓLICA, REPRESENTAÇÕES SOCIAIS E IDENTIDADE:
confronto de sentidos nas narrativas que *(in)*formam as mulheres de Noiva do Cordeiro**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em
Ciência da Informação da Escola de Ciência da
Informação da Universidade Federal de Minas Gerais
como parte dos requisitos necessários para obtenção
do grau de Doutora em Ciência da Informação.

Orientador: Prof. Dr. Fabrício José Nascimento da
Silveira

Área de Concentração: Informação, Mediações e
Cultura

Linha de Pesquisa: Memória Social, Patrimônio e
Produção do Conhecimento

Belo Horizonte

2021

P433i Perdigão, Juliana Andrade.

Informação simbólica, representações sociais e identidade [recurso eletrônico]: confronto de sentidos nas narrativas que (*in*)formam as mulheres de Noiva de Cordeiro/ Juliana Andrade Perdigão. - 2021.

1 recurso eletrônico (237 f. : il., color): pdf.

Orientador: Fabrício José Nascimento da Silveira.

Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Escola de Ciência da Informação.

Referências: f. 211-228.

Apêndices: f. 229-237.

Exigências do sistema: Adobe Acrobat Reader.

1. Ciência da Informação – Teses. 2. Representações sociais– Teses. 3. Hermenêutica – Teses. 4. Mulheres – identidade – Teses. 5. Belo Vale (MG) I. Título. II. Silveira, Fabrício José Nascimento da. III. Universidade Federal de Minas Gerais, Escola de Ciência da Informação.

CDU: 316.1(815.1)

Ficha catalográfica: Maianna Giselle de Paula CRB:2642 Biblioteca Profª Etelvina Lima,
Escola de Ciência da Informação da UFMG.



ATA DA DEFESA DE TESE DA ALUNA JULIANA ANDRADE PERDIGÃO

Realizou-se, no dia 13 de abril de 2020, às 14:00 horas, por videoconferência a defesa da tese intitulada *Informação simbólica, representações sociais e identidade: confronto de sentidos nas narrativas que (in)formam as mulheres de Noiva do Cordeiro*, apresentada por JULIANA ANDRADE PERDIGÃO, número de registro 2016662314, graduada no curso de COMUNICAÇÃO SOCIAL, como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutora em CIÊNCIA DA INFORMAÇÃO, à seguinte Comissão Examinadora aprovada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Informação em 17/03/2020: Prof. Dr. Fabrício José Nascimento da Silveira – Orientador (ECI/UFMG), Profa. Dra. Henriette Ferreira Gomes (ICI/UFBA), Profa. Dra. Angela Cristina Salgueiro Marques (FAFICH/UFMG), Profa. Dra. Alcenir Soares dos Reis (ECI/UFMG) e Profa. Dra. Maria Guiomar da Cunha Frota (ECI/UFMG).

A Comissão considerou a tese APROVADA, destacando sua envergadura e densidade teórica, a pertinência e a inovação do percurso metodológico adotado e as contribuições da pesquisa para os estudos em Ciência da Informação. A banca examinadora recomenda a publicação da tese e sua indicação para concorrer aos prêmios CAPES, ANCIB e UFMG de tese.

(X) Aprovada

() Reprovada

Finalizados os trabalhos, lavrei a presente ata que, lida e aprovada, vai assinada por mim e pelos membros da Comissão.

Belo Horizonte, 13 de abril de 2020.

Prof. Fabrício José Nascimento da Silveira – Orientador (Doutor)

Profa. Henriette Ferreira Gomes (Doutora)

Profa. Angela Cristina Salgueiro Marques (Doutora)

Prof(a). Alcenir Soares dos Reis (Doutora)

Profa. Maria Guiomar da Cunha Frota (Doutora)

À minha filha, Bianca,
pela vivência de um amor que não cabe em mim.

À minha mãe, Maria Estela, meu exemplo de retidão,
que me ensinou a gostar de ler e de observar.

A todas as moradoras e moradores que vivem em Noiva do Cordeiro
e em memória dos que já se foram sem testemunhar sua transformação.

AGRADECIMENTOS

Quando minha pesquisa de mestrado foi transformada em estudo de doutorado por indicação dos professores que participaram do exame de qualificação, tive alguns dias para responder se aceitava ou não o desafio. Nesses dias sonhei de maneira recorrente que dirigia por uma estrada em perfeito estado, mas sempre acordava antes de chegar ao destino. Realmente, nesses últimos anos de pesquisa, percebo que percorri uma estrada rica e junto a muitas pessoas. Por isso começo agradecendo o fato de ter encontrado um caminho bem pavimentado e sinalizado pelos professores e autores que vieram antes de mim.

Ao meu orientador, Fabrício José Nascimento da Silveira, devo muito mais que a atenção recebida, a orientação sensível, a escuta, a disponibilidade em sempre conversar. As contribuições dadas por ele ao conteúdo da pesquisa foram imprescindíveis. A revisão atenta e os questionamentos me trouxeram muito aprendizado. Além disso, observá-lo como professor e pesquisador me lançava uma questão interna sobre como me reconectar ao sentido do meu próprio ofício: o de jornalista.

Encontrei muitos professores admiráveis na Escola de Ciência da Informação da UFMG, especialmente no PPGCI. Me identificar com as ideias, valores e posicionamentos me trouxe alívio, inspiração e mais perguntas em torno de fazer e perseguir aquilo que se acredita. Por um motivo especial quero agradecer aos professores da banca, Alcenir Soares dos Reis, do PPGCI, Maria Guiomar da Cunha Frota, do PPGCI, Ana Amélia Lage Martins, da UNIRIO, Henriette Ferreira Gomes, da UFBA, Ângela Cristina Salgueiro Marques, do PPGCOM da UFMG e ao meu orientador Fabrício José Nascimento da Silveira: sem a produção intelectual de vocês essa tese não existiria.

Menciono primeiramente os professores porque esse é um caminho que também se cruza com o meu. Sou filha de uma professora que tantas vezes me fez desmanchar cadernos inteiros para me ensinar o esmero, o capricho. Te agradeço por isso Maria Estela Andrade, minha mãe. Tive força para fazer e refazer essa tese e sei que o trabalho não termina aqui. Também te agradeço por ter compartilhado todas as suas memórias de infância em torno da luta para conseguir o que deveria ser básico para qualquer família rural: estudar.

Além da minha mãe, outros três filhos da minha avó Naná saíram de casa ainda crianças para que tivessem acesso à escola e essa separação precoce deixou marcas. Estamos no século XXI e isso ainda é realidade no meio rural brasileiro. Reconheço, portanto, o privilégio de estar em uma Universidade Federal, vislumbrando a conclusão de um doutorado. Essa gratidão esteve presente em cada momento de angústia e dificuldade do meu percurso acadêmico, me fazendo seguir adiante. Quero também agradecer à CAPES, Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, que me possibilitou participar do XIX Encontro Nacional de Pesquisa em Ciência da Informação (ENANCIB) em 2018.

Não posso deixar de agradecer ao meu pai e de pensar o que ele acharia de tudo isso. Um homem simples que me parecia ciente da própria missão: fazer amigos. A curiosidade que ele tinha pelo mundo e pelas pessoas seguem sendo uma inspiração. Obrigada Osmar Martins Perdigão, meu pai (sempre em minha memória).

Aos meus irmãos, Bráulio e Rodrigo, toda minha gratidão e meu amor. Obrigada pela amizade, pelos questionamentos feitos à pesquisa, pela ajuda nas traduções, pelas nossas pequenas discussões, reconciliações, enfim, pela parceria, pela irmandade. Aos meus cunhados, Will e Adriane e aos meus amados sobrinhos, Mariana e Pedro, minha gratidão por terem me proporcionado momentos de descontração e leveza. Sem isso eu não teria chegado aqui com corpo e mente sãos.

Aos meus colegas com quem dividi as aulas no mestrado e no doutorado meu muito obrigada pelo carinho e acolhida. Ao lado de vocês a caminhada ficou mais descontraída e muito mais leve.

Ao meu companheiro, Odilon, pelas trocas, pelas conversas sobre cada detalhe da tese, pela parceria em muitas viagens à comunidade Noiva do Cordeiro e, depois, pela companhia em tantas madrugadas em frente ao computador. Registro aqui o especial interesse dele pelos estudos de gênero, parando tudo para ouvir as leituras, pesquisando junto e, ao fim desse processo, enfatizando a todos, com orgulho, sua construção como feminista. Seguimos caminhando juntos.

À minha sogra, Therezinha Gomide Amaral (*in memoriam*), pelas palavras ditas com muita simplicidade quando fui admitida no doutorado: “eu não esperava outra coisa de você”.

À Bia, minha filha, e à Lulu, minha enteada, minha gratidão pelo interesse na pesquisa, pelas contribuições sinceras e observações que fizeram, pela compreensão nos momentos de ausência nesses últimos anos. Vocês me inspiram mais e mais a cada dia.

Quero ainda agradecer aos amigos muito queridos que participaram diretamente desta pesquisa fazendo sugestões, emprestando livros ou reportagens, indicando caminhos, ouvindo e, alguns deles, cuidando de mim: Rubia, Cinara, Mariluza, Regina, Gustavo, Iana, Erick, Flávia, Tuta, Divino, Denise.

Ao escritor e tradutor, Leo Cunha por uma das traduções. Ao revisor e tio, Mario Lúcio Andrade, pelas revisões de semântica nos primeiros capítulos e por despertar meu interesse pela “eficácia da linguagem”.

Por fim, quero expressar minha gratidão às moradoras e moradores da comunidade Noiva do Cordeiro que compartilharam comigo suas memórias, dores e alegrias. À dona Delina que, ao refletir sobre a vida, sempre me diz: “o importante é viver todo mundo junto”. Sabemos que os laços construídos durante a pesquisa não vão se desfazer ao fim dessa jornada.

Espero, honestamente, deixar uma contribuição nessa estrada construída por tantos pesquisadores da Ciência da Informação e da Comunicação e que muitos possam ter a oportunidade de passar por ela.

RESUMO

Esta pesquisa discute as maneiras pelas quais a informação, tratada aqui como uma forma simbólica, permeia o processo de elaboração das representações sociais e das narrativas identitárias atribuídas e ressignificadas pelos moradores, especialmente as mulheres, da comunidade rural Noiva do Cordeiro, localizada a 100 quilômetros de Belo Horizonte, em Minas Gerais. Em termos metodológicos, recorreu-se à hermenêutica dialética conjugando-a a dois métodos operacionais: o documental e o estudo de caso. As técnicas empregadas foram grupos focais, observação participante, entrevistas livres e semiestruturadas e análise do discurso. O corpus das reportagens e dos documentários analisados foi constituído tendo-se em vista ressaltar a diversidade de narrativas reveladoras das histórias de isolamento e preconceito vivenciados pela comunidade. Ao longo das análises buscamos evidenciar os sentidos a partir dos quais certos discursos representacionais e identitários são elaborados, disseminados, confrontados e ressignificados, razão pela qual se considerou a realidade social – marcada pela desigualdade e pelas assimetrias de poder – em que os sentidos são produzidos. Dentre os principais resultados destacam-se o desvelamento tanto do caráter ideológico quanto da dimensão narrativa da informação a partir da qual as mulheres de Noiva do Cordeiro reelaboram as próprias representações identitárias e o modo como desejam ser percebidas. Além disso, destacamos a percepção da informação como ação de (in)formar narrativas midiáticas, contexto em que a mediação da informação é atravessada por um complexo processo de valorização econômica e simbólica, condição em que a informação não apenas perpassa a criação e reprodução das representações, mas se apoia nessas representações de modo a garantir a ampla difusão dos conteúdos que agencia, bem como sua visibilidade pública.

Palavras-chave: Informação simbólica. Representações sociais. Representações identitárias. Caráter ideológico da informação. (In)formação de narrativas. Produção de sentidos. Noiva do Cordeiro.

ABSTRACT

This research examines the ways in which information, hereby understood as a symbolic form, pervades the process by which social representations and identity narratives are articulated and re-signified by the residents, particularly by the women of Noiva do Cordeiro, a rural community located 100 miles away from Belo Horizonte, Minas Gerais. In methodological terms, we recurred to hermeneutic dialectics while combining it to two operational methods: documental and case study. The techniques used were focal groups, participant observation, free and semi- structured interviews and discourse analysis. The body of journalistic reports and documentaries analyzed was constituted while attempting to point out the diversity of revealing narratives of the history of isolation and prejudice experienced by the community. Throughout the analysis, the purpose has been to highlight the meanings through which representative and identitary discourses are elaborated, disseminated, confronted and re-signified, which is why we consider the social reality – marked by inequality and by power asymmetries – in which the meanings are produced. Among the main results, we can emphasize the unveiling of both the ideological factors as well as the narrative dimension of information based on which the women of Noiva do Cordeiro re- elaborate their own identitary representations and how they wish to be perceived. In addition, we can highlight the perception of information as the action of (in)forming media narratives, a context in which the mediation of information is permeated by a complex process of economic and symbolic valorization, in which condition information not only permeates the creation and reproduction of social representations, but also supports these representations as a way to guarantee not only the wide dissemination of content it manages, but also its public visibility.

Keywords: Symbolic information. Social representation. Identitary representation. Ideological character of information. Narrative (in)formation. Production of meaning. Noiva do Cordeiro.

RESUMEN

Esta investigación discute las formas por las cuales la información, tratada aquí como una forma simbólica, permea el proceso de elaboración de las representaciones sociales y de las narrativas de identidad atribuidas y resignificadas por los pobladores, especialmente las mujeres, de la comunidad rural Noiva do Cordeiro, ubicada a 100 kilómetros de Belo Horizonte, en Minas Gerais. En términos metodológicos, se utilizó la hermenéutica dialéctica combinándola con dos métodos operativos: el documental y el estudio de caso. Las técnicas empleadas fueron grupos focales, observación participante, entrevistas libres y semiestructuradas y análisis del discurso. El corpus de los reportajes y de los documentales analizados se constituyó con el fin de resaltar la diversidad de narrativas reveladoras de historias de aislamiento y prejuicio vividos por la comunidad. A lo largo de los análisis buscamos evidenciar los sentidos a partir de los cuales se elaboran, difunden, confrontan y resignifican ciertos discursos representativos e identitarios, razón por la cual se consideró la realidad social – marcada por la desigualdad y las asimetrías de poder – en la que se producen los sentidos. Entre los principales resultados se destacan la develación tanto del carácter ideológico como de la dimensión narrativa de la información a partir de la cual las mujeres de Noiva do Cordeiro reelaboran las propias representaciones identitarias y el modo en que desean ser notadas. Además, destacamos la percepción de la información como acción de (in)formar narrativas mediáticas, contexto en que la mediación de la información atraviesa por un complejo proceso de valoración económica y simbólica, condición en la que la información no solo permea la creación y reproducción de las representaciones, sino que se apoya en estas representaciones para garantizarla amplia difusión de los contenidos que administra, así como su visibilidad pública.

Palabras-clave: Información simbólica. Representaciones sociales. Representaciones identitarias. Carácter ideológico de la información. (In)formación de narrativas. Producción de sentidos. Noiva do Cordeiro.

RÉSUMÉ

Cette recherche discute les matières dont l'information, traitée ici comme une forme symbolique, imprègne le processus d'élaboration des représentations sociales et des récits identitaires attribués et redéfinis par les habitants, en particulier les femmes, de la communauté rurale de Noiva do Cordeiro, située à 100 kilomètres de Belo Horizonte, dans le Minas Gérais. En ce qui concerne la méthodologique, nous avons eu recours à l'herméneutique dialectique ajoutée à deux méthodes opérationnelles: le documentaire et l'étude de cas. Les techniques employées étaient les groupes focaux, l'observation participative, les entretiens libres et semi-structurés et l'analyse du discours. Le corpus des reportages et documentaires analysés a été constitué dans le but de mettre en avant la diversité des récits qui révèlent les histoires d'isolement et de préjugés vécus par la communauté. Tout au long des analyses, nous cherchons à mettre en évidence les sens à partir desquels certains discours représentationnels et identitaires sont élaborés, diffusés, confrontés et redéfinis, ce qui nous a amené à considérer la réalité sociale - marquée par l'inégalité et les asymétries du pouvoir - dans lesquelles les sens sont produits. Parmi les principaux résultats, nous soulignons le dévoilement à la fois du caractère idéologique et de la dimension narrative de l'information à partir desquels les femmes de Noiva do Cordeiro réélaborent leurs propres représentations identitaires et la manière dont elles souhaitent être perçues. De plus, nous mettons en évidence la perception de l'information comme une action qui consiste à (in)former des récits médiatiques, un contexte dans lequel la médiation de l'information est traversée par un processus complexe de valorisation économique et symbolique, une condition dans laquelle l'information non seulement va au-delà de la création et de la reproduction de représentations, mais elle s'appuie aussi sur celles-ci pour garantir la large diffusion des contenus qu'elle gère, ainsi que leur visibilité publique.

Mots-clés: Information symbolique. Représentations sociales. Représentations identitaires. Caractère idéologique de l'information. (In)formation de récits. Production de significations. Noiva do Cordeiro.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Início da estrada de terra que leva até a comunidade Noiva do Cordeiro	27
Figura 2 – Estrada de terra em local próximo à comunidade Noiva do Cordeiro	27
Figura 3 – Foto panorâmica da comunidade Noiva do Cordeiro	30
Figura 4 – Casarão na comunidade Noiva do Cordeiro	32
Figura 5 – Maria Senhorinha ao centro e filhos	33
Figura 6 – Chico Fernandes	34
Figura 7 – Igreja Noiva do Cordeiro	37
Figura 8 – Celebração na Igreja	37
Figura 9 – Interior Fábrica de Costura	46
Figura 10 – Desenho de peças na Fábrica de Costura	47
Figura 11 – Matéria de capa do caderno Gerais	59
Figura 12 – Mesa posta para o almoço	61
Figura 13 – Plantio de mudas no terreno “Vira Sol”	62
Figura 14 – Grupos de WhatsApp em Noiva do Cordeiro	63
Figura 15 – Cenas do Show do grupo de Keila Gaga no teatro da comunidade	64
Figura 16 – Cenas do Show do grupo de Keila Gaga no teatro da comunidade	64
Figura 17 – Escola Maria Senhorinha de Lima	70
Figura 18 – Sala de aula na Escola Maria Senhorinha de Lima	70
Figura 19 – “Herança de preconceito” - Reportagem Jornal Estado de Minas	162
Figura 20 – “Herança de preconceito” (Continuação da Figura 19)	163
Figura 21 – Frame do documentário “Noiva do Cordeiro”, de Alfredo Alves	165
Figura 22 – Frame da entrevista de Dona Delina	166
Figura 23 – Frame da escola de informática implementada em Noiva do Cordeiro	169
Figura 24 – Frame de uma das atividades realizadas em Noiva do Cordeiro	170
Figura 25 – Frame da entrevista de Juliana Sobrinho	171
Figura 26 – Reportagem “A vila das mulheres”	174
Figura 27 – Reportagem “A vila das mulheres” (Continuação da Figura 28)	175
Figura 28 – Reportagem “Comunidade de belas brasileiras buscam por homens solteiros”	180
Figura 29 – Reportagem publicada na página do Metro	182
Figura 30 – Reportagem publicada na página do Huffpost	184
Figura 31 – Reportagem veiculada na página do Mail Online	185

Figura 32 – “Cidade de beldades” desmente boato internacional de “campanha por homens”	187
Figura 33 – Noiva do Cordeiro, a terra das mulheres solteiras.....	188

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 – Reportagens por ordem de publicação.....	152
Quadro 2 – Reportagens divididas por categorias principais de análise	156

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ACNC	Associação Comunitária Noiva do Cordeiro
ANMTR	Articulação Nacional de Mulheres Trabalhadoras Rurais
ARS	Análise de Redes Sociais
CDI	Comitê para a Democratização da Informática
CIDEC	Centro de Inclusão e Desenvolvimento da Educação Comunitária
EIC	Escola de Informática e Cidadania
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
IEPHA-MG	Instituto Estadual do Patrimônio Histórico e Artístico de Minas Gerais
IPHAN	Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
MG	Minas Gerais
MST	Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra
PDT	Partido Democrático Trabalhista
PMDB	Partido do Movimento Democrático Brasileiro
PNAD	Pesquisa Nacional por Amostra em Domicílios
TCLE	Termo de Consentimento Livre e Esclarecido
TIC	Tecnologia da Informação e Comunicação
TRS	Teoria das Representações Sociais
TV	Televisão

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	18
2	UMA FAMÍLIA, UMA COMUNIDADE, UM LUGAR: INTERMITÊNCIAS DA VIDA EM NOIVA DO CORDEIRO	25
2.1	Os caminhos que levam à Noiva do Cordeiro	26
2.2	A origem a partir da exclusão	31
2.3	A noiva e o cordeiro.....	36
2.4	A (in)formação de uma nova comunidade	43
2.4.1	<i>A primeira escola de informática na zona rural de Minas Gerais</i>	51
2.5	Um dia em Noiva do Cordeiro	60
3	A INFORMAÇÃO EM DISPUTA: DINÂMICAS DE PRODUÇÃO, REPRODUÇÃO E DE RESSIGNIFICAÇÃO DAS REPRESENTAÇÕES DE GÊNERO.....	74
3.1	Representações sociais: o simbólico e o poder de instituir o real.....	75
3.2	A centralidade da comunicação e da informação na produção e reprodução das representações sociais.....	78
3.3	As representações sociais como representações identitárias	81
3.4	Gênero: referente de significação construído e reconstruído por meio das representações.....	89
3.4.1	<i>A invisibilidade das mulheres que vivem e trabalham no meio rural</i>	96
3.4.2	<i>A construção narrativa das representações de gênero</i>	98
3.5	A informação como forma simbólica e os modos de se (in)formar as representações sociais.....	103
3.6	A informação e o caráter ideológico da forma simbólica	110
3.7	A (in)formação de narrativas como estratégia de produção e reprodução de representações sociais.....	114
3.8	A (in)formação do outro nas narrativas midiáticas	119
4	CAMINHOS E ESCOLHAS METODOLÓGICAS	132
4.1	Primeira etapa do percurso: a coleta de dados.....	133
4.1.1	<i>Histórias de vida e história oral</i>	134
4.1.2	<i>Observação participante</i>	135
4.1.3	<i>Grupos focais</i>	136
4.1.4	<i>Entrevistas livres e semiestruturadas</i>	138
4.2	Segunda etapa do caminho: a constituição do corpus de narrativas midiáticas	140
4.2.1	<i>A hermenêutica-dialética</i>	142
4.2.1.1	<i>Método de interpretação de sentidos</i>	146
4.2.1.2	<i>Análise do discurso</i>	148
5	DAS REPRESENTAÇÕES ATRIBUÍDAS À AUTO REPRESENTAÇÃO: REPOSICIONAMENTO IDENTITÁRIO POR MEIO DA INFORMAÇÃO.....	158
5.1	(In)formação de contranarrativas	161
5.2	A (in)formação de narrativas distorcidas	178
5.3	A (in)formação das representações de si	194

6	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	204
	REFERÊNCIAS	211

Capítulo 1

Introdução

*Embalsamamos nossa palavra, como uma múmia, para fazê-la eterna.
Porque é mesmo preciso durar um pouco mais do que a própria voz; é
preciso, pela comédia da escrita, inscrever-se em algum lugar.¹*

¹ BARTHES, Roland. *O grão da voz*. São Paulo: Martins Fontes, 2004. p. 1.

1 INTRODUÇÃO

Se fizermos uma pausa e observarmos nossas experiências cotidianas, perceberemos facilmente que estamos expostos às mais diversas situações de interação e comunicação social compartilhando nossas opiniões, apreendendo novas informações, elaborando e reelaborando a realidade que nos cerca. Nesses processos dinâmicos somos impelidos a responder àquilo, ou ao outro que nos interpela, a partir das referências simbólicas e dos estoques de conhecimentos que possuímos. Em outras situações, somos desafiados a assimilar o novo, ressignificando nossos modos de pensar e de agir no mundo.

Não sem razão, muitos autores que se dedicam a investigar o pensamento social consideram que a elaboração dos conhecimentos cotidianos é, do modo geral, um processo de representação social. Essa operação, a um só tempo subjetiva e relacional, de interpretar os estímulos externos e formular *saberes práticos* foi, ainda na década de 1960, um dos pontos de partida de Serge Moscovici para estruturar a Teoria das Representações Sociais (TRS). Segundo esse autor, na tentativa de compreendermos o ambiente exterior, acabamos por objetivar e ancorar as informações ao nosso universo de experiências prévias, convertendo tudo o que nos parece estranho em algo familiar. Por meio desses processos, elaboramos representações, ou seja, conhecimentos de senso comum que nos servem de guias para agirmos e nos comunicarmos socialmente.

Dos primeiros estudos de Serge Moscovici até os dias atuais os debates em torno das representações sociais foram substancialmente ampliados, não se limitando, portanto, aos aspectos ligados às interações sociais face a face e à mediação fomentada pelos meios de comunicação. No contexto desses debates, contudo, as perspectivas que privilegiam as dimensões narrativas e discursivas do movimento representacional exigem a aproximação de diferentes campos do conhecimento, bem como a aplicação de uma gramática conceitual multivariada. Uma premissa desses estudos é que as representações formuladas por sujeitos e grupos histórica e geograficamente contextualizados se tornam uma espécie de senso comum porque são compartilhadas em nossos processos comunicativos. A essa prerrogativa se vincula o princípio de que a qualidade da informação, que pode ser deficiente ou superabundante, interfere na elaboração dos conhecimentos práticos que dispomos para objetivar representacionalmente um discurso, uma narrativa ou uma cena comunicacional. Razão pela qual os conceitos e práticas desenvolvidos e tratados pelos campos de estudo da Comunicação

e da Ciência da Informação foram visualizados como centrais para o desenvolvimento de nossa tese.

Mais que assinalar isso, é preciso demarcar que essa pesquisa se filia ao campo da Ciência da Informação, notadamente à vertente que aborda o fenômeno informacional por meio de um olhar social tendo em vista sua compreensão a partir de referentes históricos, políticos, econômicos e culturais mais amplos. Por conseguinte, pactuamos com a premissa de que a informação deve ser apreendida como um fenômeno que não é neutro, mas sim um produto oriundo das ações humanas, as quais se instituem e dão-se a ver no contexto da sociedade de classes, estrutura social conformada por relações assimétricas de poder (REIS; CABRAL, 2007).

Vinculado a esse entendimento, acreditamos, também, que a informação não pode ser pensada como um produto apartado do universo da cultura, é por isso que ela será tratada aqui, à luz de Thompson (2000) e Martins (2015a), como uma forma simbólica que produz sentidos para a realidade. Isso implica pontuar que, enquanto seres socialmente contextualizados, os indivíduos não absorvem passivamente as formas simbólicas com as quais interagem, pelo contrário, lhes conferem um significado durante o processo de sua recepção e interpretação, atuando criativamente a partir das condições técnicas e intelectuais que possuem e da posição de ocupam no cerne da estrutura social em que estão localizados. Isso evidencia, por sua vez, que a dinâmica informacional está diretamente ligada ao poder de instituir a realidade, na medida em que a apropriação e a produção da informação articulam sentidos e modulam as maneiras pelas quais as formas simbólicas são recebidas, interpretadas e reconstituídas. Para além disso, o fato de a informação poder ser agenciada para se criar ou reforçar sistemas de opressão indica que sua dimensão ideológica não deve ser nunca negligenciada.

Tendo por referência essas modalidades de compreensão, a investigação aqui realizada se voltou para a comunidade rural Noiva do Cordeiro, localizada na região central de Minas Gerais (MG), cuja história de isolamento e opressão converteu-se em ponto de partida para problematizarmos a relação instituída entre informação simbólica e representações sociais, analisando especificamente as narrativas midiáticas produzidas para enquadrar seus moradores, sobretudo as mulheres.

Marcadas por um longo processo de estigmatização social, tendo sido rotuladas de “prostitutas” e “excomungadas” após a decisão de se abolir a religião na comunidade, a história dessas mulheres se tornou nacional e internacionalmente conhecida em 2008 quando um documentário produzido e divulgado pelo Canal GNT abordou pela primeira vez na esfera

mediática o modo de vida em Noiva do Cordeiro, suscitando, em seguida, a realização de diversas outras reportagens. Posteriormente, no ano de 2014, a comunidade voltou novamente à cena pública depois que sites e jornais estrangeiros difundiram a notícia de que um grupo de “belas mulheres” de uma localidade rural no interior do Brasil “queria se casar” e “apelavam por homens solteiros”. A partir desse fato inúmeras outras narrativas (matérias jornalísticas, documentários, programas televisivos, etc.) têm sido produzidas ora para mostrar o modo de vida na comunidade, ora para retomar o episódio da falsa notícia difundida pela imprensa no exterior.

Não foi por acaso, pois, que percebemos que o debate em torno das representações de gênero nos ajudaria a clarear até que ponto esses enquadramentos produzidas para falar dos moradores de Noiva do Cordeiro estavam ancorados em aspectos normativos que não apenas limitavam as interpretações sobre o masculino e o feminino, como, também, definiam comportamentos compulsórios para aquelas mulheres. Proposição respaldada pelo diálogo estabelecido com inúmeras teóricas do feminismo que, em seus estudos sobre as questões de gênero, defendem que as construções sociais que se apoiam na percepção de diferenças entre homens e mulheres são relações de poder.

Essas relações, conforme demonstramos ao longo da pesquisa, ainda se sustentam por estarem impregnadas pelo binarismo representacional que historicamente modulou a categoria sexo como um dado natural. Conforme Amâncio (1992), a dicotomia binária interposta entre seres de “natureza masculina” e outros de “natureza feminina” enrijece os critérios classificatórios em torno dos quais se organizam diferentes atributos para homens e mulheres. Consequentemente, naquilo que concerne às representações de gênero, o senso comum se alimenta de valores, crenças e ideologias dominantes cujos sentidos ancoram-se, e isso ficará claro ao longo da tese, em certos discursos e práticas de diferenciação sexual. Razão pela qual entendemos que compreender esse sistema de imagens, representações e signos que compõem a lógica discursiva da identidade social dominante constitui-se em estratégia fundamental para garantir novas possibilidades de existência às mulheres.

Nesses termos, quando falamos da construção do gênero “mulher” estamos nos reportando a práticas e representações sociais instituídas e propagadas tanto em discursos do senso comum quanto em narrativas difundidas por outras esferas de enunciação como a ciência e/ou os meios de comunicação. Tendo isso em vista, aproximamos os conceitos “informação” e “narrativa” para pensarmos como certas estratégias de representação midiática propiciam a abertura de novos cenários de interação amplamente atravessados por relações de poder. No

âmbito dessa disputa representacional, a informação é visualizada tanto como mecanismo a partir do qual sujeitos e grupos sociais constroem as narrativas que expressam suas formas de ver e conhecer o mundo e também os modos como querem ser vistos, quanto como forma simbólica a partir da qual algumas representações podem ser agenciadas, ratificadas ou ressignificadas.

Não sem razão, ao voltarmos nosso olhar para as representações atribuídas às mulheres de Noiva do Cordeiro, buscamos, nessa mesma mirada, assinalar o movimento de ressignificação dessas representações por parte dos próprios moradores da comunidade. Em decorrência disso, julgamos pertinente, ainda, apreendermos os modos como as dinâmicas de produção e apropriação da informação pautam esses processos tendo-se em vista responder a seguinte questão: ***de quais maneiras a informação, social e simbólica, permeia a elaboração das representações que envolvem os moradores de Noiva do Cordeiro?***

Guiando-nos por essa indagação temos em vista apreender em que medida as dinâmicas de apropriação e de produção de informações mobilizadas pela comunidade Noiva do Cordeiro corroboram para o processo de reposicionamento identitário e representacional dos seus sujeitos. De modo ainda mais específico, objetivamos, a partir de uma perspectiva histórico-social, descrever os processos de constituição da comunidade Noiva do Cordeiro; apreender, em termos representacionais, os índices de significação tradicionalmente acionados para “identificar” Noiva do Cordeiro; assinalar os principais elementos que conformam as dinâmicas de apropriação e produção da informação; e, por fim, investigar de que forma a apropriação e a produção da informação por parte dos moradores possibilitam novas representações de Noiva do Cordeiro

Sem perdermos de vista a questão problema que nos orienta, nossa primeira ação foi definir uma combinação de métodos operacionais – o documental e o estudo de caso – aproximando-os, em seguida, da hermenêutica dialética. Como técnicas de levantamento de dados empregamos grupos focais, entrevistas livres, análise do discurso e observação participante. Após serem organizados e sintetizados, esses dados foram interpretados a partir de uma perspectiva sócio histórica, sempre levando em consideração os processos de constituição da comunidade.

Por seu turno, no plano teórico, o diálogo com autores que debatem a TRS e que refletem sobre a problemática da identidade e dos múltiplos aspectos concernentes à questão de gênero nos auxiliou a identificar os quadros de sentido acionados para *falar sobre* os moradores de Noiva do Cordeiro. Posteriormente, em uma segunda etapa analítico-metodológica,

constituímos um corpus documental de narrativas midiáticas veiculadas na forma de documentários e também de reportagens (em sites e/ou jornais impressos) com a intenção de analisarmos as representações objetivadas sobre e pela própria comunidade. Para tanto, focamos em produções e narrativas que tinham em comum o uso do discurso jornalístico. Pesou nessa escolha o fato da literatura especializada definir essas materialidades como “obras de não ficção” que procuram selecionar, organizar e dar a ver as várias matrizes de simbolização que estruturam a realidade social, promovendo, em face disso, a ideia de que o que está sendo representado é verdadeiro.

Naquilo que diz respeito à sua estrutura, a tese foi subdividida da seguinte forma: **1 – Introdução**, seção na qual apresentamos ao leitor informações gerais sobre a pesquisa, sua realização e alguns resultados; **2 – Uma família, uma comunidade, um lugar: intermitências da vida em Noiva do Cordeiro**, capítulo no qual reconstituímos, por meio de depoimentos e pesquisa documental, episódios da história da comunidade que nos ajudam a melhor entender os processos de objetivação e ancoragem de algumas das representações sociais criadas para esse grupo de moradores; **3 – A informação em disputa: dinâmicas de produção, reprodução e de resignificação das representações de gênero**, partindo do conceito de representações sociais, nos dedicamos a discutir nesse capítulo como tais sistemas de conhecimento do senso comum conferem sentido ao que nos cerca. Aliado a isso, debatemos o conceito de informação, em sua dimensão social e simbólica, e assinalamos como ela se faz presente na elaboração das representações, conferindo destaque especial para as representações de gênero, e na ação de (in)formar narrativas nas mais diversas situações de interação comunicacional; **4 – Caminhos e escolhas metodológicas**, capítulo que foi estruturado em torno do objetivo de apresentar ao leitor os métodos e instrumentos utilizados na coleta de dados, bem como as categorias e os procedimentos de análises que empregamos para interpretá-los; **5 – Das representações atribuídas à auto representação: reposicionamento identitário por meio da informação**, nesse capítulo analisamos de forma mais aprofundada como se estabeleceu a disputa representacional instituída em torno da comunidade Noiva do Cordeiro e apresentamos os principais resultados da pesquisa; **6 – Considerações finais**, seção final na qual retomamos a questão que mobilizou a realização dessa tese e indicamos algumas possibilidades de pesquisas futuras.

Por meio desse percurso a premissa inicial de que a informação permeia a elaboração das representações sobre as mulheres de Noiva do Cordeiro foi constatada e, em paralelo a isso, verificamos o uso da informação em narrativas centradas em traduzir e objetivar aquele

grupo. Outro achado de nossa pesquisa indica que a informação, um recurso em disputa na construção e reprodução das representações, foi usada em narrativas mediadas ora por meio da apropriação e da produção de formas simbólicas que carregam sentidos ideológicos, ora como ato de dar forma, se estruturando a partir do contrato de comunicação estabelecido.

Dito isso, ressaltamos ainda que, embora a pesquisa tenha como objeto de estudo uma comunidade, não foi nosso propósito realizar uma etnografia sobre Noiva do Cordeiro. Em face disso, muitas dimensões da vida no lugar não foram aprofundadas. Em nossa pesquisa fizemos a opção por “desembaraçar” apenas um fio específico dessa teia social, qual seja: a relação instituída entre informação – pensada como uma construção social e forma simbólica –, a dinâmica de produção de narrativas e as representações sociais acionadas para falar da comunidade ou, em outro polo, as estratégias evocadas pela comunidade para narrar a si mesma. Ainda assim, as questões centrais aqui levantadas, os autores e os conceitos com os quais dialogamos reafirmam a potência humana de ressignificar o mundo e a si mesmo, inclusive em contextos marcados por relações desiguais de poder. Aspectos que já podemos observar no próximo capítulo, em que apresentamos mais detalhadamente Noiva do Cordeiro, sua história e seus moradores.

Capítulo 2

Uma família, uma comunidade, um lugar: intermitências da vida em Noiva do Cordeiro

Sempre pensei que a narrativa é a arte primordial dos seres humanos.

Para ser, temos que nos narrar.

[...]

*Nossa identidade
reside na memória, no relato da nossa biografia. Portanto,
poderíamos deduzir que os seres humanos são, acima
de tudo, romancistas, autores de um romance único
cuja escrita dura toda a existência e no qual
assumimos o papel de protagonistas.²*

² MONTEIRO, Rosa. *A louca da casa*. Rio de Janeiro: HaperCollins, 2016. p. 8.

2 UMA FAMÍLIA, UMA COMUNIDADE, UM LUGAR: INTERMITÊNCIAS DA VIDA EM NOIVA DO CORDEIRO

Afinal, sobre qual lugar nós (e tantos outros) falamos? Para os seus moradores, Noiva do Cordeiro é uma grande “família”, contudo, em certos momentos, eles mesmos se definem como uma “comunidade”. Se é difícil enquadrar Noiva do Cordeiro em apenas uma dessas definições, é igualmente desafiador contar a história desse lugar. Não porque faltem dados, documentos ou relatos orais, mas pelo fato de que reconstituir a complexidade de tantas existências seja, talvez, impossível. Diante disso, este capítulo tem por objetivo recuperar episódios da história de Noiva do Cordeiro responsáveis por iluminar um fio específico na urdidura da teia social da comunidade: a relação entre informação simbólica e as representações criadas para esse grupo de moradores.

Partimos, portanto, dos relatos de homens e mulheres de diferentes gerações de Noiva do Cordeiro. São eles que nos deixam entrever que as diferentes representações criadas ao longo do tempo, longe de se restringirem à dimensão simbólica, forjaram situações reais de exclusão, marginalização e desigualdade social naquele contexto. Nesse sentido, e de forma sintética, podemos dizer, já aqui, que nas primeiras décadas de existência da comunidade, essas representações difundiram-se em narrativas cotidianas que circulavam entre os moradores das comunidades vizinhas e também entre os habitantes da cidade de Belo Vale/MG, a cem quilômetros de Belo Horizonte e sede do município onde se localiza Noiva do Cordeiro. Por isso, começamos recuperando relatos orais dos moradores mais antigos referentes ao início da comunidade, no final do século XIX, e chegamos até os primeiros anos do século XXI. Ao final desse percurso histórico, ressaltamos que, por volta dos anos 2000, a realidade de Noiva do Cordeiro começa a ser contada por meio das narrativas midiáticas e novas representações são elaboradas nesse processo.

Uma questão não explícita aqui emerge como pano de fundo neste primeiro capítulo: de quantas maneiras podemos nos narrar e narrar o outro? Ao reconstituir a história de Noiva do Cordeiro, fizemos a clara opção por dar voz aos moradores e deixar que eles contassem a própria história. Para isso, fizemo-nos cientes de que todos nós elaboramos e reelaboramos as narrativas, sobre nós mesmos e sobre os outros, de forma dinâmica e de diferentes maneiras ao longo da nossa existência.

Tendo isso em vista, é importante enfatizar que este capítulo constitui-se de fragmentos e intervalos dessa história, recuperados pelos moradores e entrelaçados às memórias coletivas,

aos relatos pessoais e às narrativas sobre a comunidade. Por meio dessa opção narrativa e metodológica, deixamos claro que não foram, exclusivamente, os depoimentos que orientaram as questões da investigação corporificada nesta tese, mas sim o diálogo entre os valiosos depoimentos e os conceitos dos principais autores que fundamentam o referencial teórico, posteriormente apresentado em maior profundidade. Esse diálogo nos forneceu as lentes necessárias para enxergarmos situações concretas em que as informações carregam sentidos, (in)formam narrativas que se apoiam na elaboração e ancoragem de certas representações sociais. A partir de agora, vamos até a comunidade Noiva do Cordeiro, onde entraremos, respeitosamente, nas casas dos moradores, na intimidade de suas memórias.

2.1 Os caminhos que levam à Noiva do Cordeiro

Quem desce a Serra da Moeda em direção à comunidade de Noiva do Cordeiro vai encontrar uma estrada asfaltada,³ estreita e sem acostamento, a partir de onde se vê, à direita, uma longa sequência de áreas exploradas pela mineração, na região central de MG. Mais adiante, a vista das montanhas ainda intactas é a provável explicação para o nome do município: Belo Vale. Seguindo por esse caminho, é preciso entrar na cidade, depois pegar uma estrada de terra para, só então, ver as primeiras placas que indicam “Noiva do Cordeiro”. Seguindo em frente, são mais dezessete quilômetros passando pelas comunidades rurais, sítios e grandes plantações de tangerina do vale do rio Paraopeba. Quase na divisa com o município de Piedade do Paraopeba, à direita na estrada, está a comunidade. Nos últimos anos, esse percurso foi feito por diversos pesquisadores,⁴ inúmeros jornalistas, além de muitos curiosos, atraídos por dezenas de reportagens veiculadas e publicadas na imprensa estrangeira e brasileira.

³ Trata-se da MG 442. Outra opção é passar pela cidade de Moeda, seguindo pela estrada LMG 825. Essas duas rotas saem da BR 040, que liga Belo Horizonte ao Rio de Janeiro.

⁴ As dissertações, teses, artigos e reportagens estão listadas nas referências dessa pesquisa.

Figura 1 – Início da estrada de terra que leva até a comunidade Noiva do Cordeiro



Fonte: Fotografia da autora.

Figura 2 – Estrada de terra em local próximo à comunidade Noiva do Cordeiro



Fonte: Fotografia da autora.

A história tornou-se conhecida, pela primeira vez, em junho de 2008, com o filme “Noivas do Cordeiro”, realizado pela produtora BemVinda filmes, dirigido pelo cineasta Alfredo Alves e exibido pelo canal GNT. O documentário foi divulgado com a seguinte sinopse:

O filme conta a história da localidade Noiva do Cordeiro, no município de Belo Vale, a cem quilômetros de Belo Horizonte, que é aparentemente uma comunidade rural como tantas outras. No entanto, carrega características que a faz diferente, já que as mulheres são maioria absoluta e sofrem de forte preconceito e isolamento. Tudo graças a um evento que mudou a 'fama' das mulheres, vistas como prostitutas, perdidas. Os boatos afetaram a vida na comunidade (NOIVAS..., 2008).

Em depoimentos ao cineasta, os moradores contaram que os boatos começaram no final dos anos 1990, quando a Igreja Evangélica Noiva do Cordeiro,⁵ criada por um pastor e morador do lugar, foi derrubada e a comunidade aboliu de vez qualquer tipo de religião. Ainda hoje, no século XXI, esse é um modo de vida incomum na região, onde há forte presença do catolicismo.⁶ Em Belo Vale e na área rural, algumas igrejas católicas centenárias ainda são parte referencial na vida de muitos moradores. Não por acaso, em uma das viagens até Noiva do Cordeiro, deparamo-nos com uma grande movimentação no caminho, chegando ao distrito de Santana do Paraopeba. À direita, no alto do morro, a igreja de Santana, construída em 1735, estava cercada por uma multidão. A festa da padroeira, realizada sempre em 26 de julho, numa quinta-feira do ano de 2018, reuniu milhares de pessoas de várias cidades da região. A poucos quilômetros dali, em Belo Vale, a presença da Igreja Católica remonta à origem do povoamento, que teria começado no século XVII, a partir das expedições de Fernão Dias:

Segundo a tradição, foram os bandeirantes paulistas, Paiva Lopes e Gonçalo Álvares, ambos participantes da expedição de Fernão Dias Paes, os desbravadores da região onde se acha o atual município. Entrando na região, avançaram alguns quilômetros e às margens do rio São Gonçalo, fundaram o povoado de São Gonçalo da Ponte, núcleo do atual Município de Belo Vale. Posteriormente, outras famílias foram se fixando no local, construíram duas igrejas (São Gonçalo do Paraopeba e São Gonçalo da Ponte) e uma estrada, ligando o território à Barbacena. Pousos de Bandeiras inicialmente, passou a comunidade à exploração de Catas minerais. A agricultura substituiu posteriormente a mineração como atividade econômica. O comércio se fez por tropas de burros até 1916, quando foi inaugurada a Estrada de Ferro Central do Brasil (INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, 2017).

⁵ A Igreja Evangélica erguida nos anos de 1960 recebeu o nome de “Noiva do Cordeiro”, dado pelo pastor que a criou. Esse se tornou o nome da comunidade, como explicaremos adiante.

⁶ Segundo censo do IBGE, em 2010, 85,4% dos moradores de Belo Vale se declararam católicos, 10,6% evangélicos e 0,3% espíritas (INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, 2010).

Desse período da fundação, além das igrejas antigas, ainda permanecem na área rural a fazenda Boa Esperança, edificada no século XVIII, tombada pelos Institutos de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) e Estadual (IEPHA-MG)⁷ e duas comunidades quilombolas: a da Boa Morte e a Chacrinha dos Pretos.⁸ Nelas, como em toda a região, são comuns as procissões, as celebrações que marcam datas religiosas e as tradicionais festas de congado. Grande parte do município ainda é formada por comunidades rurais: em 2018, o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) estimou uma população de 7.710 moradores, divididos entre o núcleo urbano de Belo Vale,⁹ um único distrito e cerca de vinte comunidades. Em toda a região, não há notícias de outra localidade rural sem tradições religiosas, sejam evangélicas ou católicas.

O percurso traçado até aqui nos dá uma ideia geral do contexto social em que está Noiva do Cordeiro. Os quase 350 moradores dessa comunidade estão unidos por laços de parentesco, já que descendem do mesmo casal: Maria Senhorinha e Chico Fernandes. Por volta de 1890, os dois protagonizaram o primeiro episódio de ruptura religiosa – naquela ocasião, com a Igreja Católica.¹⁰ Maria Senhorinha ainda era casada quando se envolveu e ficou grávida de Chico Fernandes. Os dois foram proibidos de frequentar as celebrações religiosas e foram isolados pela própria família. As gerações que vieram em seguida testemunharam esse preconceito.

Com isso, esta tese busca assinalar os movimentos elaboração das representações sociais que são produzidas para os moradores de Noiva do Cordeiro e as que são reelaboradas por eles. As próximas seções mostram esses e outros episódios marcantes na história da comunidade, por meio de relatos colhidos entre os seus membros. Sendo assim, em um primeiro momento, recuperam-se os desdobramentos da história envolvendo Maria Senhorinha e Chico Fernandes, para mostrar, em seguida, como se deu, nos anos iniciais da década de 1960, o processo de criação da igreja evangélica Noiva do Cordeiro, marco que, além dar um nome à comunidade,

⁷ Segundo dados do Instituto Estadual do Patrimônio Histórico e Artístico de Minas Gerais (2017), a fazenda foi residência do barão de Paraopeba, um minerador. Em 1959, a fazenda foi tombada pelo IPHAN. Em 1970, o governo estadual adquiriu a fazenda de 318 hectares, que passou a integrar o patrimônio do IEPHA-MG.

⁸ A Fundação Palmares (2018) reconheceu as duas comunidades como quilombolas: a comunidade Boa Morte recebeu a certificação de comunidade remanescente de quilombo em 2005 e a comunidade Chacrinha dos Pretos recebeu a mesma certificação em 2007.

⁹ De acordo com o censo de 2010, 48,2% dos domicílios têm esgoto sanitário adequado e 27,8% dos domicílios urbanos em vias públicas têm urbanização adequada (presença de bueiro, calçada, pavimentação e meio-fio).

¹⁰ No presente capítulo, essa historicidade de Noiva do Cordeiro é reconstituída a partir dos depoimentos colhidos em entrevistas com moradores da comunidade ao longo do processo de realização da pesquisa. Embora esses depoimentos não sejam analisados em profundidade aqui, é importante ressaltar, já nesse momento, que essas narrativas, juntamente com a observação participante e a pesquisa documental, amparam a abordagem apresentada no referencial teórico, no capítulo seguinte, no qual algumas problematizações são aprofundadas. Além disso, indicamos que, na próxima seção, os moradores mais antigos da comunidade relatam suas memórias sobre a exclusão à qual o casal foi submetido depois do adultério.

implicou uma drástica mudança na forma de vida de seus habitantes em decorrência da imposição de rígidas rotinas religiosas.

Ainda amparada por esse “olhar historiográfico”, a última parte do capítulo centra-se na década de 1990 e nos primeiros momentos dos anos 2000 para apreender e analisar dois marcos importantes no processo de mudança por que passou a comunidade: o abandono da religião, após a morte do pastor, e a retomada do trabalho comunitário na lavoura, bem como as consequências do “aparecimento público” de Noiva do Cordeiro, viabilizado tanto pelo documentário veiculado na GNT quanto pela implementação de um projeto de expansão informacional que fez com que a comunidade ficasse conhecida como o primeiro povoado rural de MG com acesso à internet.

Guiando-nos por esses direcionamentos e pelos relatos dos próprios moradores, começamos por nos questionar: em que medida essa “origem pela exclusão” pautou as representações sociais para a comunidade Noiva do Cordeiro?

Figura 3 – Foto panorâmica da comunidade Noiva do Cordeiro



Fonte: Fotografia da autora.

2.2 A origem a partir da exclusão

Em Noiva do Cordeiro, poucas pessoas sabem contar em detalhes a história de Maria Senhorinha de Lima e Francisco Fernandes, o casal que deu origem a toda a família e que foi socialmente discriminado depois de um adultério. Os moradores mais antigos do lugar eram crianças na época e, perto delas, o assunto não era falado. Sentada na cama do quarto, Delina, neta de Maria Senhorinha, relata que as poucas conversas eram ouvidas às escondidas por eles: *“é um trem que com a gente eles não conversava. Se a gente perguntasse eles batiam na gente. Nem eles queriam escutar aquela conversa. Era assunto proibido.”*

Delina diz que o casamento da avó com o francês Artur Pierre foi arranjado e Maria Senhorinha engravidou de outro homem:

A vó (Maria Senhorinha) ia muito na casa da minha mãe falar e a gente escutava. O primeiro marido casou só para fazer nome porque a vó contava que casou e ficou virgem dois anos. Naquele tempo não falava dessas coisas, mas acho que ele era gay. Quando ela namorou o vô Chico escondido e ficou grávida, todo mundo sabia que não era dele, de Artur Pierre (Delina, depoimento oral, 2018).

Maria Senhorinha de Lima fugiu com Francisco Fernandes para um local próximo a Roças Novas de Cima, zona rural de Belo Vale, onde hoje está a comunidade Noiva do Cordeiro. O casal construiu um casarão, que ainda existe na comunidade, e criou nove filhos.¹¹ Naquela época, Belo Vale ainda se chamava São Gonçalo da Ponte.¹²

Os moradores da comunidade dizem que a história do adultério se espalhou na região e que a Igreja teria “amaldiçoado” o casal. Moacir, neto de Maria Senhorinha, que cuidou dela nos últimos anos de vida, relata em seu depoimento que, durante a infância, não sabia nada sobre o assunto.

Na época ninguém comentava nada e eu era menino, a gente não ficava sabendo de nada. Se alguém comentasse eles achavam ruim. Eu mesmo não sabia de nada de pequeno. Fiquei sabendo disso depois. A mãe contava o caso dos irmãos dela que mudaram de casa, mas ela só contava que eles mudaram, não falava o porquê. A história mesmo eles não contavam, era um segredo deles mesmo (Moacir, depoimento oral, 2018).

¹¹ Os filhos do casal são: França, Ramires, Vicente, José, Genoveva, Geralda, Benigna, Antônia e Maria Matozinhos.

¹² Nessa época já existiam lá, a matriz de São Gonçalo, erguida em 1758, a Igreja de Santana, de 1735 e a Igreja de Nossa Senhora da Boa Morte, de 1757 (ENCICLOPÉDIA DOS MUNICÍPIOS BRASILEIROS, 1858).

Figura 4 – Casarão na comunidade Noiva do Cordeiro



Fonte: Fotografia da autora.

Moacir fala, também, dos irmãos de Maria Senhorinha que teriam ido embora de casa por causa do adultério. Assim como nosso depoente, os demais moradores de Noiva do Cordeiro raramente usam a palavra excomunhão para se referirem a esse episódio de exclusão. De modo geral, eles tratam essa história como “uma praga que colocaram em nós”, em outros momentos, mencionam uma “maldição”. Embora os moradores não façam menção à existência de um documento por escrito ou referendem se houve, de fato, uma excomunhão formal,¹³ os relatos orais dão conta de que a exclusão teria sido aplicada ao casal e às quatro gerações seguintes da família. Acerca disso, uma de nossas entrevistas diz que *“nunca veio um padre de Belo Vale aqui, mas um padre de São Paulo tentou ajudar a encontrar o documento. Ele disse que poderia estar na Arquidiocese de Belo Horizonte, mas ele nunca encontrou.”* (Rosalee, depoimento oral, 2017).

¹³ De acordo com o Código de Direito Canônico, revisado e publicado, em 1983, pelo Vaticano, a excomunhão é definida como: “Sanção penal medicinal ou censura eclesiástica com que um fiel é excluído da comunhão com a Igreja e é privado de bens espirituais segundo a norma do direito.”

Se os termos dessa exclusão não são tão nítidos na memória desses moradores, o preconceito vivido pelos avós era claramente percebido por eles. Delina conta que os irmãos de Chico Fernandes também se recusavam a conviver com Maria Senhorinha:

Um dia eu escutei a conversa delas, ela (Maria Senhorinha) ainda mandou minha mãe olhar se a gente estava dormindo e eu fingi que estava dormindo. Ela contou que vô Chico adoeceu das urina. Eles levaram ele no trem de ferro para tratar da urina. Quando o vô Chico chegou com os irmão, minha vó teve que sair de casa com os filho porque eles não queriam ficar junto com ela. Eles foram pra outra casa lá em cima (Delina, depoimento oral, 2018).

Em outro trecho de seu depoimento, ela diz que Chico Fernandes também foi discriminado pela família: “*quando o vô Chico ia visitar a família dele em Além Paraíba não podia dormir em casa, dormia no paiol.*” (Delina, depoimento oral, 2018).

Figura 5 – Maria Senhorinha ao centro e filhos



Fonte: Arquivo Noiva do Cordeiro.

Figura 6 – Chico Fernandes



Fonte: Arquivo Noiva do Cordeiro

Entre as comunidades do vale do Paraopeba, no início do século XX, essa exclusão também se deu no nível social, significando o afastamento do convívio com os moradores vizinhos, como enfatiza Helena, prima de Delina, também criança na época. Segundo ela: *“quando o vô Chico morreu eu tinha 11 anos. Ele sofreu muito com a família dele. Ele diz que a novena não passava na casa deles. Tinha a santa e eles faziam novena nas casas e eles pulavam a casa deles.”* (Helena, depoimento oral, 2018).

Esse e outros relatos indicam que, no contexto da comunidade que começava a se formar, a exclusão se deu por meio de marcadores sociais de diferenças, tais como impedir a participação nas celebrações religiosas e isolar os moradores do convívio com os vizinhos e com a família. Essa diferenciação – conjunto de práticas marcadas pelo estabelecimento de distinções – foi instituída de modo negativo, com vistas a marginalizar a família que se formou a partir de uma situação de adultério.

Em seu conjunto, essas práticas podem ser analisadas como inscritas em sistemas de classificação que adquirem certo grau de consenso com a finalidade de manter a ordem social. Para Woodward (2014), é por meio dos sistemas de classificação que construímos significados e damos sentido ao mundo social, definindo, por exemplo, práticas aceitas ou não, grupos incluídos ou excluídos. Segundo a autora, a produção da diferença é um componente chave dos sistemas de classificação, definindo-se como uma prática crucial para a construção das identidades, posto que a diferença é aquilo que separa uma identidade da outra, ou seja, quem

sou eu e quem o outro é. Woodward (2014) analisa, na esteira de Derrida,¹⁴ a produção da diferença por meio do tensionamento de certas oposições binárias, ou seja, os modos de pensamento estruturados em torno de polarizações, como nós/eles, natureza/cultura, sagrado/profano. Em alguns casos, a diferença é construída promovendo-se a marginalização daqueles que são definidos como “outros”, uma vez que os termos que circunscrevem esses dualismos podem receber pesos desiguais e, assim, se pautar por relações de poder (WOODWARD, 2014).

Como efeito desse processo de exclusão, os filhos e os netos de Maria Senhorinha e Francisco Fernandes não puderam frequentar a Igreja Católica. Em uma região marcada pela forte presença do catolicismo, o preconceito, naqueles primeiros anos do século XX, foi forte o suficiente para silenciar o assunto em toda família pelas décadas seguintes, até a morte do casal. É o que conta Moacir (depoimento oral, 2018) ao interpretar a posição de seus parentes nos seguintes termos: *“eu acho que eles pensavam assim, que a Senhorinha tava errada mesmo, que ela fez uma coisa feia, um pecado. Então não era legal ficar falando.”*

Esse comentário traduz de forma clara uma afirmativa de Denise Jodelet (1999), segundo a qual a exclusão induz a certos tipos de relações intergrupos que podem ser entendidas, material e simbolicamente, como formas específicas de *segregação* ou de *marginalização*, quando indivíduos ou grupos são mantidos à parte das instituições ou do corpo social, sendo, assim, dinâmicas de *discriminação*. Para essa autora, a exclusão socialmente produzida se mantém graças a uma construção de alteridade baseada nas representações sociais, ou seja, nos valores socialmente partilhados que guiam pensamentos e ações da vida cotidiana, conforme veremos, de forma mais aprofundada, no próximo capítulo desta tese. Isso nos leva a pensar sobre as crenças, valores ou opiniões que, no contexto da época, formavam o campo representacional que influenciou não só esta ou aquela classificação, mas levou ao silenciamento de parte dos descendentes de Maria Senhorinha e Francisco Fernandes.

Nesse sentido, mesmo quando a história da família foi contada publicamente através do documentário, em 2008, Moacir revela que a mãe dele, filha de Maria Senhorinha, não gostava de falar sobre o assunto:

¹⁴ Para o filósofo Jacques Derrida, as oposições binárias não expressam simples divisões simétricas, uma vez que, para ele, há sempre um dos termos que é privilegiado. Segundo esse pensador francês, os significados são produzidos por meio de um processo que ele chamou de *différance*, ou seja, os significados não são fixos, mas fluídos, contingentes.

Eles era incriminados por isso, se eles ainda fossem falar ia piorar mais a situação, acredito que seja por isso. Ficava aquele silêncio. Depois que saiu o assunto, a mãe custou a conformar de ficar falando, sabendo que era verdade. Ela olhava pra ver se podia falar, tipo assim, isso não era assunto de ficar falando (Moacir, depoimento oral, 2018).

No contexto de uma comunidade do início do século XX, o silêncio dos adultos, o medo ou a vergonha de falar no assunto deixa-nos entrever os modos como o selo da diferença modulou a vida dos moradores. Na história de Noiva do cordeiro, o episódio de adultério, assim como a exclusão, foi guardado como segredo de família. Nesse caso, pelo menos ao longo das primeiras décadas, esse movimento parece se aproximar do que Jodelet (1999) chama de exclusão moral de um grupo em relação ao campo das normas aceitáveis, por meio de uma desumanização que autoriza a expressão do desprezo e do medo e justifica as penas infligidas a todos que a ele pertencem. Esses marcadores ainda reverberaram com força até à chegada da terceira geração dos descendentes de Maria Senhorinha e Francisco Fernandes, em especial sobre a sua neta Delina que, então com 16 anos, acabou se casando com um pastor evangélico que visitava a região. Acontecimento que, conforme se verá a seguir, marcou de forma radical a vida dos moradores da comunidade.

2.3 A noiva e o cordeiro

Na década de 1960, o pastor evangélico Anísio Pereira chega à região e decide se casar com Delina. Com 43 anos na ocasião, Anísio Pereira apresentava-se como o cordeiro que guiaria a comunidade. Ao descrever o seu primeiro contato com o futuro marido, Delina (depoimento oral, 2018) relembra que *“primeiro veio um pessoal da Igreja Batista e fizeram aquela igreja lá em cima. Quando o Anísio chegou, colocou todo mundo pra correr e implantou a igreja dele aqui.”* Com o casamento autorizado pela mãe, Delina se tornou a noiva do “cordeiro”.

Minha mãe não queria que a gente casasse. Tudo naquela época era casar os filhos, na pureza e na santidade, mas minha mãe não queria que a gente sofresse. Ela era traumatizada com o tal do chifre. Quando apareceu o pastor pra casar e ela achou que ele era santo, então ela deixou casar (Delina, depoimento oral, 2018).

Uma igreja evangélica foi erguida com o nome *Noiva do Cordeiro* e nela se deu o casamento. Delina teve que acompanhar o marido nas longas viagens empreendidas pelo pastor

para fundar outras comunidades, nas quais moravam por alguns anos, mudando-se, posteriormente, para outra localidade. Como essa movimentação acontecia com frequência, certa vez ele até *“achou ruim quando eu disse que estava grávida porque ia ficar mais difícil com filho.”* (Delina, depoimento oral, 2018).

Figura 7 – Igreja Noiva do Cordeiro



Fonte: Arquivo Noiva do Cordeiro

Figura 8 – Celebração na Igreja



Fonte: Arquivo Noiva do Cordeiro

Esse modo de vida continuou por muitos anos e, só depois que tiveram doze filhos,¹⁵ eles resolveram voltar para Noiva do Cordeiro. A rígida rotina religiosa na comunidade, com várias orações ao longo do dia e períodos de jejum, dificultava o trabalho na roça e, com o passar do tempo, levou a comunidade à pobreza. De acordo com uma das filhas do casal: *“era obrigatório tirar seis tempos de oração de cinco minutos e dois de meia hora. Aí dava uma*

¹⁵ São eles: Areli, Rosalee, Vasseni, Arodi, Vanderli, Noeli, Vasseli, Gideoni, Leoni, Elieny, Elaine e Keila.

hora e meia.” (Rosalee, depoimento oral, 2017). Filha mais velha, essa nossa interlocutora também relembra como era a rotina dos jejuns:

Além dos dois jejuns por semana, por exemplo quarta e quinta, tirava dois dias pra ficar o dia inteiro de estômago liso. Nem água bebia. Tinha uma vigília e de vez em quando fazia jejum de três dias. Você ficava três dias sem comer nada. Ah não. Lembrar o passado é sofrer duas vezes. Ainda dói na minha pele (Rosalee, depoimento oral, 2017).

Ao afirmar que essa lembrança “dói na pele”, Rosalee deixa claro seu desconforto em relação à própria história e também ao narrá-la. Talvez isso se explique porque reconstruir histórias pessoais marcadas pelo sofrimento é, ao mesmo tempo, recuperar os fatos e imprimir sentido sobre o vivido. Esse processo se torna ainda mais claro com a afirmação de Fassin (2012, p. 10) de que a vida é a memória que temos, mas também, a forma como narramos essas memórias ou, ainda, que “memória e narrativa operam através de duas lógicas distintas que, entretanto inscrevem um sentido comum àqueles que vivenciaram tanto no corpo como nas palavras.”

Embora lembrar o passado em Noiva do Cordeiro signifique, em muitos casos, “sofrer duas vezes”, o desejo das nossas interlocutoras de continuar a relatar suas memórias pessoais e de reconstituir a história do grupo fez-se evidente com as narrativas dessas lembranças surgindo a todo momento. Com isso, mesmo amparadas em perspectivas pessoais, essas memórias encontram um ponto de ancoragem e descrevem momentos que todo o grupo vivenciou. Conforme Ecléa Bosi (1979), à luz de Halbwachs (2013), o ato de lembrar é um trabalho, é refazer, repensar com as ideias de hoje, um processo em que “fica o que significa”. Nesse caso, se os sujeitos são indivíduos com experiências pessoais, eles também são sujeitos sociais que compartilham vivências comuns. Assim, em suas narrativas, as mulheres de Noiva do Cordeiro pontuam, de modo geral, lembranças que têm em comum e que tornam evidente uma condição difícil de vida, atravessada por distintas modalidades de controle de seus corpos.

Outras entrevistadas enfatizam que a dedicação à igreja e os jejuns fizeram com que o trabalho na lavoura se tornasse inconstante, sem planejamento ou organização, provocando a falta de alimentos e de recursos básicos. Fia, prima de Delina, conta que guarda em casa uma lembrança dessa época:

Uma vez um político foi a uma praça aqui na roça e fizeram uma faixa. Quando acabou a falazada dos político, pegaram a faixa para fazer lençol. O pedacinho que sobrou eu dobrei e costurei assim (mostra com as mãos) para fazer um travesseiro. Ele ainda existe. [...]

- Por que você guardou?

- Porque eu olho pra ele e fico pensando: é, eu passei fome demais, olha com o que eu fiz um travesseiro. Eu olho a minha fome, minha miséria, não vou jogar fora não, deixa ele aí. É a minha miséria, significa o que eu passei (Fia, depoimento oral, 2017).

O travesseiro guardado por Fia simboliza a miséria daquela época, bem como a superação de uma condição vivida, aquilo que passou. Da mesma forma que esse relato expõe a dificuldade da vida na comunidade em um momento no qual os moradores usaram a faixa de divulgação de um partido político para fazer lençóis, ele serve de indicativo de que a precariedade não é uma condição naturalizada por quem a vivenciou: *“olha com o que eu fiz um travesseiro”* (Fia, depoimento oral, 2017). Essa autoconsciência enunciada por Fia pode ser melhor compreendida a partir do conceito de precariedade formulado por Fassin (2010, p. 4), segundo o qual a vulnerabilidade social não configura, tão somente, “uma condição estática, mas antes de tudo uma dinâmica presente nos contextos assimétricos das relações. As vidas precárias são as vidas garantidas e definidas não no absoluto de uma condição, mas na relação com aqueles que tem poder sobre eles.”

Assim observado, ao evocarem formas de controle sistematicamente dirigidas às mulheres, as memórias de muitas moradoras de Noiva do Cordeiro constituem, no presente, uma crítica, uma reflexão acerca do vivido. Por influência do pastor, não era permitido às mulheres cortarem o cabelo, usar maquiagem e também métodos contraceptivos. Dentre todas essas imposições, a proibição de se evitar a gravidez está entre as lembranças consideradas mais traumáticas para nossas interlocutoras. Muitas delas, como conta Dora, tiveram de dez a doze filhos ao longo da vida e que, por isso, não conseguiam trabalhar na lavoura: *“você acha que o dono de um lote de mexerica ia pagar para gente orar? Ninguém chamava pra trabalhar. As mulheres não podia trabalhar porque só paria.”* (Dora, depoimento oral, 2017). Essa mesma entrevistada relata que, em certa ocasião, passou por dois partos em um mesmo ano, já que o primeiro filho nasceu prematuro no mês de fevereiro e que em março já havia engravidado novamente: *“era aquela quantidade de filho. Não podia tomar remédio e era aquela filharada. Eu mesma tive dois num ano só.”* (Dora, depoimento oral, 2017).

No contexto das ciências sociais, há um amplo debate que correlaciona gênero e religião. De modo geral, essas produções analisam as práticas religiosas e os seus discursos como reveladores de certas modalidades de relações sociais. Margareth Rago (2013), por

exemplo, enfatiza que, no mundo contemporâneo, ainda são múltiplas as religiões que buscam normatizar os modos de conduta de seus seguidores, embora nem todas elas apregoem formas específicas de subordinação das mulheres. Mesmo que a análise da prática religiosa em Noiva do Cordeiro não se configure como objeto privilegiado desta pesquisa, interessa-nos aqui apreender os modos pelos quais o controle dos corpos instaurado pelo pastor Anísio Pereira se apoia em representações sociais criadas para as mulheres. Representações que tanto fundamentam práticas de controle quanto reproduzem novas situações de opressão.

As práticas relatadas por nossas entrevistadas indicam que elas foram convocadas a ocupar o lugar do cuidado e da maternidade de maneira compulsória. Esse “comportamento desejável”, por se aproximar dos papéis socialmente instituídos para as “mulheres virtuosas”, encontra referências marcadamente vinculadas ao senso comum das representações sociais construídas para a mãe zelosa, a mulher que serve ao marido e que é temente a Deus. Pedrinho Guareshi (2000) e Jean-Claude Abric (2001) assinalam que, por se tratarem de senso comum criado e reproduzido nas relações cotidianas, as representações sociais funcionam como formas de categorizar e rotular o que nos cerca, contribuindo, assim, para simplificar a compreensão acerca do mundo. Em alguns casos, portanto, ao rotularem e enquadrarem o outro, as representações podem criar ou reproduzir relações de dominação e de opressão.

Para além disso, quando passam a funcionar como mecanismos disciplinares exercidos sobre certos comportamentos, ou como formas de controle e de sujeição dos indivíduos, com vistas a produzirem corpos úteis, dóceis e produtivos, as representações sociais se aproximam daquele conjunto de processos e tecnologias de poder analisados e definidos por Foucault como biopoder.¹⁶ Valendo-se desse conceito, o autor amplia a compreensão sobre o poder. Ele deixa de ser visto como algo a ser possuído ou tomado de alguém. Passa a ser analisado como uma relação que opera de modo difuso, posto não se tratar de uma propriedade do Estado ou partir de uma lógica que estabelece dominantes e dominados. Trata-se, sim, de um conjunto de práticas sociais exercidas nas relações, espalhando-se e operando sobre os corpos a partir de instituições diversas, como a família, a escola, os hospitais, entre outras. De acordo com o filósofo, seu funcionamento articula-se como “uma rede de relações de alto a baixo, mas também até um certo ponto de baixo para cima e lateralmente; essa rede ‘sustenta’ o conjunto, e o perpassa de efeitos de poder que se apoiam uns sobre os outros: fiscais perpetuamente

¹⁶ Segundo Foucault (1999), o biopoder seria a organização do poder sobre a vida, perfazendo, em termos de formas e processos, dois polos complementares: o disciplinamento do corpo (adestramento, ampliação de aptidões e docilização) e as regulações da população (biopolítica). A biopolítica toma forma por volta da metade do século XVIII visando o governo biológico dos corpos coletivos: o controle sobre a proliferação, os nascimentos, a mortalidade, o nível de saúde, a duração da vida, a longevidade.

fiscalizados.” (FOUCAULT, 1999, p. 201). Tratadas dessa forma, as questões que Foucault ilumina contribuem para pensarmos que, em Noiva do Cordeiro, as práticas de controle não eram exercidas apenas por um único sujeito, o pastor, ou pela religião, mas, também, e principalmente, por uma série de representações sociais que buscavam objetivar certas posições para as mulheres e naturalizar uma função para a sexualidade: a reprodução.

Com o passar dos anos, por volta da década de 1980, os jovens da comunidade começaram a questionar as imposições feitas pelo pastor Anísio Pereira. Rosalee, uma de suas filhas, passou, ainda adolescente, a debater e a discutir com o pai sobre as afirmações feitas durante as celebrações.

Pra começar, o pai queria provar que a religião dele era a única certa. Ele estudava muito as outras religiões e mostrava pra gente onde eram as falhas. Quando a gente começou a observar, a dele também tinha falhas porque religião tem o costume de pregar uma coisa e viver outra. Fala muito em amor, mas na verdade ninguém pratica. É uma falsidade nas religiões em geral, começando pelo que o pai falava pra gente. Eu mesma já apanhei demais por causa de fofoca dos outros (Rosalee, depoimento oral, 2017).

A proibição de ouvir música e dançar, a extrema pobreza e a rotina intensa de orações e jejuns fizeram com que os jovens fossem se desligando da igreja. As afirmações feitas durante as celebrações, frequentemente direcionadas às mulheres, também suscitou embates com a nova geração da comunidade. Aos questionamentos feitos por Rosalee, somaram-se os de sua mãe, Delina, sobretudo em relação àqueles comportamentos que considerava exagerados. Dos debates com o pai, Rosalee diz se lembrar de um em especial:

Tinha uma coisa que me irritava demais e que o pai pregava dentro da igreja: o homem é a cabeça da mulher, como se a cabeça do homem valia pra ela e pra ele. Ele lia lá na bíblia. Eu pensei: não. Vou ter que olhar isso direito porque isso não deve tá muito certo. Aí fui ler. Ah, foi um debate bom demais que eu tive com ele. Lá fala realmente que o homem é a cabeça da mulher, mas depois fala que o homem tem que dar a vida pela mulher. Aí eu falei pra ele: o dia que vier alguém me matar e meu marido pular na frente, ele pode ser minha cabeça. Até isso acontecer eu tenho minha cabeça e ele tem a dele (Rosalee, depoimento oral, 2017).

De tão frequentes, as contestações produziram algumas rupturas marcantes para a comunidade. Já no começo da década de 1990, uma noiva manifestou o desejo de ter festa e música no dia do seu casamento. Segundo alguns moradores, esse desejo representou a “atitude mais drástica” para que a comunidade se libertasse da religião. Em sua narrativa, Dora enfatiza que teve música e que os moradores dançaram muito: “*eu fui chamar o Silas, ele tava deitado.*

Eu fui lá acordar ele, Silas acorda! Vão dançar! Foi a noite melhor do mundo. Lá no forró eu nem liguei, dancei a noite toda, mas quando cheguei em casa pensei: como é que vai ser? Ô noite! [risos].” (Dora, depoimento oral, 2017).

O depoimento de Dora foi seguido de uma gargalhada, manifestação espontânea que tomou conta de outras mulheres do grupo. A felicidade daquela noite de festa pode ser percebida, também, como uma memória atravessada por um sentimento de orgulho pela atitude que, naquelas circunstâncias, era visto como transgressora: *“não foi que eu arrependi de ter dançado porque dentro de mim eu sabia que não tinha feito nada de errado”*, completa Dora. Ao refletir sobre esse acontecimento, Rosalee diz que aquela foi a primeira vez que a geração mais jovem da comunidade vivenciou uma festa: *“algumas (mais velhas) aqui já tinha dançado antes da Igreja porque eram católicas. Imagina pra mim que nunca tinha dançado. Televisão era coisa do diabo, rádio nem pensar. A festa lavou o sofrimento da comunidade toda!”* (Rosalee, depoimento oral, 2017).

A experiência que os moradores tiveram naquela noite, somada aos questionamentos sobre os preceitos religiosos durante as celebrações, parece ter indicado um caminho para o grupo, uma possibilidade de mudança daquela condição, percepção que acabou sendo potencializada por algumas outras circunstâncias: depois de quase quatro décadas, a igreja Noiva do Cordeiro havia perdido muitos fiéis e, com a morte do pastor, em 1995, havia chegado o momento de decidir os rumos da comunidade. Sobre isso, Dora enfatiza: *“a juventude não sabe o que nós passou. Sabe de ouvir falar, mas senti na pele é diferente. Quando a Igreja terminou as mulhé começaram a trabalhar. Aí podia evitar menino e deu vontade de fazer fartura.”*

Essa “vontade de fazer fartura” referia-se, inicialmente, à necessidade de garantir alimento com o trabalho na lavoura, o que implicava conquistar o domínio sobre o próprio corpo, decidir ter ou não ter filhos, transitar entre o espaço privado e público. Nos anos sob o domínio da igreja Noiva do Cordeiro, essa era uma tarefa difícil para as mulheres que cuidavam de tantos filhos e eram produtoras rurais. O trabalho não era proibido, pelo contrário. Se na realidade de muitas mulheres camponesas o mundo do trabalho é interligado ao da família, não se dissociando da vida familiar e conjugal (Esmeraldo, depoimento oral, 2016), em Noiva do Cordeiro não era diferente: as mulheres faziam todo tipo de trabalho pesado, como cortar lenha ou capinar lotes e, ainda, acumulavam o serviço doméstico e o cuidado dos filhos. Contudo, a falta de autonomia sobre o próprio tempo e sobre a organização da lavoura resultou em pouca colheita e um precário modo de viver. Sendo assim, o depoimento da nossa interlocutora indica

que recuperar o poder sobre o corpo foi o primeiro passo para a organização de um modo de trabalho que permitisse melhorar as condições materiais. Cultivando um pequeno pedaço de terra, de maneira conjunta, os moradores começaram a garantir alimento para o grupo, mas a “vontade de fazer fartura” também indica mais que a necessidade de sobreviver, uma vez que tem em mira a “abundância”. A vontade de viver em abundância, mencionada por nossa interlocutora, sinaliza o desejo de algo mais que sobreviver, o que implicou a invenção de novos modos de existir.

2.4 A (in)formação de uma nova comunidade

Com a morte do pastor, a igreja Noiva do Cordeiro foi demolida e o trabalho na roça retomado de maneira coletiva – em forma de mutirão – como faziam no passado, porém de modo mais organizado e sistemático. Aos poucos, a subsistência foi garantida para todos da comunidade, que já contava com, aproximadamente, 300 moradores. As mulheres coordenavam e se subdividiam entre as atividades, ao passo que os homens buscavam emprego nas redondezas para ampliar a renda. Ao derrubarem a igreja evangélica – em seu lugar foi construído um bar – e ao estabelecerem que não haveria ali qualquer tipo de doutrina religiosa, os moradores romperam com um modo de vida característico de grande parte das localidades do vale do rio Paraopeba. Junto ao abandono consciente da religião teve fim, também, o casamento religioso e qualquer outra festa ou ritual com objetivo devocional.

Ao analisarem essa transformação no modo de se experimentar a religião na comunidade, Roese (2015) consideram que os moradores buscavam uma ruptura simbólica com os sistemas de poder, com as convenções e as hierarquias instituídas ali há muitos anos:

As mulheres tomaram para si a responsabilidade de criar novos modelos de vida, ensaiar novos sistemas de poder na família, no casamento, na espiritualidade. Criar um novo modelo de poder, agora compartilhado, horizontal. Há também um novo modelo de educação e política, baseado na busca da autonomia e da participação da comunidade (ROESE, 2015, p. 158).

Fora da comunidade, no entanto, esse foi o momento no qual a discriminação em relação ao modo de vida daqueles sujeitos se tornou mais forte. É o que nos conta Tuta (2017, depoimento oral), ao pontuar que *“desde a época da igreja evangélica as pessoas já falavam da gente. Muito mesmo. Quando a Igreja acabou foi aí que começou. Quem não tem religião se torna um vadio. Só mudou a forma de preconceito. Quem não tem religião é perdido.”*

Boatos alegando que Noiva do Cordeiro era uma comunidade de prostitutas se espalharam pela zona rural, chegando à cidade de Belo Vale. Com isso, alguns moradores deixaram de frequentar espaços públicos e a escola. Em seu depoimento, Élide contou que vivia em Montes Claros, no norte de Minas, onde ainda residem muitos de seus parentes, mas que o que queria mesmo era se mudar para Noiva do Cordeiro, onde estavam os primos da mesma idade: *“a gente morria de vontade de vir pra cá, mas papai falava que primeiro a gente tinha que estudar porque aqui não tinha jeito de estudar. Não é que não tinha jeito de estudar, é porque quase todo mundo da minha geração desistiu da escola porque era muito complicado, escutava muita coisa.”* (Élide, depoimento oral, 2017).

Ela se mudou para Noiva do Cordeiro em 1998. Ao narrar a sua chegada, ela diz ter visto de perto como se dava essa exclusão: *“eu vi de perto como era. Na escola ninguém se relacionava com a gente. Eu até tinha uma colega que gostava de mim, mas ela tinha que conversar escondido porque senão o pessoal ia crucificar ela.”* (Élide, depoimento oral, 2017).

Em consequência desse preconceito, os moradores de Noiva do Cordeiro passaram a viver de maneira ainda mais isolada. Para explicar como foi o preconceito vivido nesse momento, outra moradora nos conta a sua história. Prima de Delina, ela não morava na comunidade porque se mudou depois de se casar. Helena criou os filhos e era impedida pelo marido de visitar a comunidade, mesmo durante a época da igreja evangélica. Refletindo sobre isso, ela nos diz o seguinte:

Eu percebi mais o preconceito depois do casamento. Eu nasci aqui e casei, meu marido não era da comunidade. Ele não gostava do jeito que a gente vivia aqui, tinha o tal do preconceito com o povo daqui e os amigos dele “falava” do povo daqui. Aí, pra mim vim aqui era a maior dificuldade. Ele falava “ah, você já vai lá naquela gente!” Então eu sofri muito com isso. Muito mesmo. Porque eles eram minha família, eu amava eles demais, igual eu amo até hoje e tinha aquela barreira entre nós por causa disso. Ele não queria que eu vinha cá. Isso me machucava profundamente. Minha mãe era velhinha e era aquela dificuldade (Helena, depoimento oral, 2017).

As ofensas do marido contra a comunidade aumentaram. Com isso, Helena decidiu se separar e saiu de casa com os onze filhos. A decisão coincidiu com o fim da igreja na comunidade, o que a fez ter medo de se mudar para Noiva do Cordeiro. Sobre esse momento de sua vida, Flávia, filha de Helena, lembra que:

Quando a mãe separou do pai ela não veio pra cá. Ela ficou com medo porque, quando acabou a igreja, aumentou a falação. Ela falou a vida inteira que fazia parte da Igreja e quando deixou de ser, aí que meu pai ia falar mesmo. Eu tinha 10 anos. Ela chamou e deixou nós escolher: eu estou saindo de casa e vocês têm que escolher. Mas eu sempre fiquei garrada com a mãe e falei: me leva. A gente foi morar num barracão na favela. A única coisa que a Vilma (irmã mais velha) sabia fazer era capinar lote, então pra arrumar serviço era uma dificuldade porque não sabia faxinar (Flávia, depoimento oral, 2017).

Na ausência dos irmãos, eram as mulheres que faziam todo o trabalho pesado na lavoura para ajudar o pai: elas aprenderam a arar a terra, plantar, colher, cortar lenha e capinar lotes. Nesse caso, sair da zona rural e ir morar na cidade significou perder o domínio do espaço onde viviam. Na cidade, não havia lugar para nenhum desses saberes e, sem experiência no serviço doméstico, os trabalhos temporários como faxineira não demoraram a desaparecer. Delina buscou a família de Flávia na favela: *“dona Delina trouxe os onze e minha mãe. Foi aí que eu descobri o que era amor, porque ela amou a gente desde o primeiro dia, sem motivo, porque nós não dava alegria não, era só dor de cabeça.”* (Flávia, depoimento oral, 2017).

Com o fim da religião, Delina assumiu uma liderança simbólica na comunidade. Muitos moradores a chamam de mãe. Alguns jovens da comunidade costumam dizer que “estariam perdidos” se não tivessem escutado os ensinamentos de Delina, é o que nos conta Ana (depoimento oral, 2017): *“a gente quis aproveitar tudo de uma vez, queria beber e aproveitar a vida. A “mãe” veio e conversou com a gente e disse que daquele jeito Noiva do Cordeiro não ia dar em nada.”*

O protagonismo de Delina é evidenciado, também, por outros pesquisadores que se dedicaram a estudar a dissidência religiosa em Noiva do Cordeiro. Alguns deles consideram que há uma vivência de valores e ensinamentos passados por Delina na prática cotidiana dos moradores: embora não exista na comunidade uma prática religiosa específica, nota-se a cada momento a manifestação de uma experiência no tratar das pessoas e no modo de cuidarem uns dos outros e da natureza (FAZENDEIRO, 2016). Ainda sobre o protagonismo de Delina, Roesse (2015) ratifica que os moradores ensaiam novas formas de viver a espiritualidade, como expressões que têm lugar na vida cotidiana e que afetam suas relações, sua corporeidade, o mundo do trabalho, a vida como um todo. Delina é chamada de mãe por muitos moradores e considerada por eles uma mulher firme e amorosa. Ao falar do pastor, Delina busca estabelecer uma conciliação com aquele que foi seu marido: *“ele pode ter tido muitos defeitos, mas a nossa vida comunitária começou com ele, todo mundo plantando junto e dividindo tudo. Isso também vem do tempo da igreja.”* (Delina, depoimento oral, 2018).

Ao mesmo tempo em que experimentavam novos modos de se organizarem, os moradores conviviam com o estranhamento generalizado no entorno da comunidade. Celso, que nasceu em um povoado vizinho, mas que decidiu se casar com uma moradora de Noiva do Cordeiro e se mudar para lá, enfatiza em seu depoimento que:

Eu ouvia boatos, o povo falava que aqui era o puteiro. Quando eu vim pra cá eu não conseguia nem me lembrar dos comentários porque a realidade era outra. Teve um dia que eu voltei à minha comunidade e um cara comentou comigo: ah, lá tem um puteiro? E teve uma vez que uma pessoa que falou que eu ia dormir com minha esposa e minha cunhada. Era muito maldoso. A gente não sabe de onde vem isso (Celso, depoimento oral, 2017).

Em 1999, os moradores tentaram diversificar as atividades para aumentar a renda da comunidade. As mulheres decidiram fabricar roupas íntimas e organizaram um desfile para vender as peças. Flávia conta que, para preparar o evento, todos trabalharam juntos: *“a comunidade inteira empenhou. Os homens fizeram o palco, até as crianças se envolveram. Ia ser nossa fonte de renda, a gente achou que ia vender igual água. Mas foi um escândalo, o tiro saiu pela culatra. O povo disse que a gente tava arrancando a roupa.”* (Flávia, depoimento oral, 2017).

Figura 9 – Interior Fábrica de Costura



Fonte: Fotografia da autora.

Figura 10 – Desenho de peças na Fábrica de Costura



Fonte: Fotografia da autora.

Aroldi, filho de Delina, lembra-se de que a difamação aumentou depois do desfile: “o povo falou que as mulheres da Noiva arrancava a roupa na rua.” (Aroldi, depoimento oral, 2017). Por um lado, com o fim da igreja, os moradores pareciam ter consolidado autonomia para realizar qualquer atividade dentro da comunidade, sentindo-se livres de qualquer coerção por parte do núcleo comunitário. Em paralelo a isso, começavam a perceber mais claramente os reflexos do estranhamento fomentado fora dali.

Conforme acentua Flávia Biroli (2012), a reprodução cotidiana de barreiras em relação ao exercício da liberdade das mulheres é um tema central na teoria feminista. Ao analisar como se dá a produção da autonomia das mulheres, a autora identifica limites para o exercício dessa autonomia, mesmo em contextos em que “não há uma coerção, mas há constrangimentos sistemáticos que podem ser sutis, cotidianos e relacionados a estereótipos que são internalizados pelos indivíduos.” (BIROLI, 2012, p. 9). Para ela, portanto, a preservação da autonomia depende de uma crítica aos mecanismos de reprodução das desigualdades.

Os problemas presentes na análise da autonomia como horizonte normativo remetem às possibilidades e capacidades que cada indivíduo terá para desenvolver-se e definir sua própria vida. Mas os impedimentos a essa autodeterminação têm impacto diferenciado segundo o pertencimento dos indivíduos a grupos sociais: organizam-se estruturalmente e incidem de maneira diferenciada segundo a posição estrutural dos indivíduos (BIROLI, 2012, p. 33).

Retomando o caso do desfile, é importante mencionar que as roupas íntimas fabricadas naquela oportunidade não foram vendidas no evento e não foram aceitas nas lojas da cidade. Sentindo-se afetados por tal situação, no ano seguinte, os moradores tiveram a ideia de tentar

eleger uma moradora como representante da comunidade na câmara dos vereadores. Durante a campanha, os boatos intensificaram-se ainda mais. Acerca desse episódio, Flávia relembra que:

Nós tava construindo a “casa mãe”. O candidato adversário colocou no telão uma foto da construção da nossa casa mãe e falou que a gente tava construindo um puteiro. Isso também agravou demais. Essa época foi a mais difícil. Muitos homens vinham, iam batendo na porta e chegando. E perguntavam para os homens da comunidade (Flávia, depoimento oral, 2017).¹⁷

Embora nessa ocasião os boatos fossem motivados por uma disputa política, os modos de perceber ou representar socialmente a comunidade Noiva do Cordeiro se repetiam. De acordo com os moradores, os boatos se propagavam mesmo diante da informação de que as mulheres não trabalhavam como prostitutas:

Eu me lembro que um dia eu estava na escada e veio uns homem. Vinha homem aqui caçar. A gente falava que aqui era casa de família, mas quando eles voltavam, falava que tinha ficado com mulher. Eles chegava lá e contava a versão deles. Nós estava umas sete na escada. Nós explicava e eles não queriam aceitar (Elaine, depoimento oral, 2017).

Para alguns dos nossos interlocutores, a explicação para os boatos está vinculada ao episódio de excomunhão vivido pelos bisavós: “*eu acho que foi a praga que o padre rogou e isso pegou na cabeça das pessoas, que tudo que nós faz tem conotação assim.*” (Rosalee, depoimento oral, 2017). Para outros, o motivo é a incompreensão geral acerca do modo de vida da comunidade, tendo os boatos sido criados porque “*ninguém entende o nosso jeito de viver, o que é diferente incomoda.*” (Tuta, depoimento oral, 2017). Em termos representacionais, esses “boatos” podem ser percebidos como formas de se “enquadrar” a comunidade. Enquadramentos que, ao serem compartilhados entre os habitantes de Belo Vale e de outras regiões, passaram a estruturar certos modos de percepção responsáveis por orientar as ações e as comunicações dirigidas aos moradores de Noiva do Cordeiro.

Assim observado, esses modos de representar ou enquadrar o outro e as visões de mundo a respeito de algo ou de alguém podem ser apreendidos como fenômenos representacionais, como manifestações sociocognitivas objetivadas e ancoradas, tanto no plano individual quanto no coletivo, “enquanto sistemas de conhecimento, saberes e significados” que, como define Denise Jodelet (2017), são:

¹⁷ A “casa mãe” é uma casa comunitária com 39 quartos. Segundo os moradores, ela foi construída porque o primeiro casarão da comunidade já não comportava as famílias. Então, essas famílias se mudaram para a “casa mãe”, onde a cozinha e o espaço para as refeições são coletivos.

No plano individual, tidos como baseados nos pertencimentos sociais, no lugar nas relações sociais, nas trocas intersubjetivas e induzindo a engajamentos ideais e práticos. No plano coletivo, correspondem a visões compartilhadas, comuns a uma formação social, e nelas disseminadas por meio das comunicações (JODELET, 2017, p. 24).

Por esse motivo, alguns estudiosos dos fenômenos representacionais voltam o seu olhar para aquilo que definem como “pensamento social”, postulando que as representações devem ser compreendidas como modalidades de conhecimento que servem para orientar as ações cotidianas, o comportamento e as práticas de interação e comunicação. Nesse caso, as representações estão relacionadas aos processos que afetam e organizam a vida e, também, aos mecanismos que contribuem para definir a identidade dos grupos sociais e as relações que mantêm entre si. Não sem razão, Denise Jodelet (2017, p. 41) defende a tese de que as representações sociais são elaborações simbólicas possuidoras de tripla função: de “organização e interpretação do universo da vida, orientação das comunicações e comportamentos e assimilação de novidades e ideias pelo universo mental.” É nessa interseção que se funda, segundo Serge Moscovici (2003, 2012), o campo de estudo das representações sociais. Entre os diversos processos representacionais mapeados por ele, alguns são especialmente pertinentes para esta pesquisa, quais sejam: as operações de familiarização usadas para se compreender e se produzir a realidade social em nossas comunicações no contexto das práticas cotidianas.

Ao estruturar a TRS, Moscovici estava interessado em investigar como informações novas são incorporados ao tecido social, tanto por sujeitos específicos quanto pelo grupo ao qual pertencem. Em Noiva do Cordeiro, o modo de vida seguido pela comunidade provocou o estranhamento a que se refere o autor em sua Teoria. Para o psicólogo social francês, diante de algo visto como diferente, o primeiro passo para compreendê-lo é tentar de nomeá-lo, classificá-lo. Ao dar nome ao que é novo, tornamo-nos aptos a imaginá-lo, rotulá-lo, avaliá-lo, positiva ou negativamente. Em função disso, “categorizar alguém ou alguma coisa significa escolher um dos paradigmas estocados em nossa memória e estabelecer uma relação positiva ou negativa com ele.” (MOSCOVICI, 2003, p. 63).

As representações podem se manifestar a partir de várias dimensões: elas podem se fazer presentes nas práticas cotidianas e serem identificadas nos comportamentos e ações coletivas; podem, também, se manifestar em falas e nas produções discursivas. Isso se dá, de acordo com Minayo (2014), porque a linguagem do senso comum constitui-se em mediação privilegiada para que se desvelem as representações sociais, posto que revelam as condições estruturais, os

sistemas de valores, as normas e, ao mesmo tempo, transmitem as representações em condições históricas, socioeconômicas e culturais específicas. Portanto, para se observar as representações criadas para a comunidade Noiva do Cordeiro, é importante notarmos de imediato que, de forma seletiva, apenas as mulheres foram rotuladas e enquadradas a partir de representações negativas.

Os relatos apresentados até aqui deixam claro que o movimento instaurado para representar a comunidade ampara-se em um conjunto de operações que envolvem a produção e a reprodução de representações moduladas para um grupo de mulheres, o que implica a presença de relações assimétricas de poder, bem como contextos de dominação e opressão. Em função disso, a produção teórica do feminismo e o debate em torno do conceito de gênero constituem chaves de leitura caras ao desenvolvimento desta pesquisa. A nomeação daquelas produtoras rurais como “prostitutas” tem a função de acentuar parâmetros normativos que reprimem a sexualidade e impõem um “comportamento desejável” para as mulheres. Atentando para a dualidade das interpretações que incidem sobre o masculino e o feminino, Joan Scott (1995) alerta para o fato de que a produção social desses papéis tem se amparado, tradicionalmente, em relações assimétricas de poder. Haja vista que essas construções, ao acentuar as diferenças que separam homens e mulheres, têm designado o feminino como “um ser subordinado ao espaço privado da família (AMÂNCIO, 1992).

Sustentado por essas representações negativas, o isolamento vivenciado pelos moradores de Noiva do Cordeiro aumentava na mesma proporção em que se propagavam os boatos. Nada do que produziam era vendido fora dali. Embora os moradores já tivessem conseguido, no começo dos anos 2000, fundar uma associação comunitária e estruturar as atividades de plantio, a produção era suficiente apenas para garantir a subsistência da comunidade. Ao entrarem no novo século, duas metas foram por eles estabelecidas: 1ª) aumentar a área de plantação para vender os alimentos em Belo Horizonte; e 2ª) ter uma representante política na câmara dos vereadores de Belo Vale. Visando concretizar a primeira dessas metas, a Associação arrendou um terreno a dois quilômetros da comunidade. Com isso a produção aumentou e começou a ser vendida, ainda de maneira tímida, em Belo Horizonte. O outro objetivo também foi atingido: Rosalee, filha de dona Delina, foi eleita vereadora em 2004. Até hoje essa eleição é considerada um feito histórico pelos moradores de Noiva do Cordeiro.

Ao se lembrar disso, Rosalee afirma que não queria se eleger: “*na verdade eu não queria ser vereadora, mas todo mundo aqui insistiu muito, fizeram uma reunião e todo mundo escolheu meu nome.*” Filha mais velha de Delina, ela já era uma referência para os moradores desde os

tempos da igreja evangélica, quando questionava as afirmações do pai durante as celebrações. Rosalee tornou-se vereadora de Belo Vale, pela coligação PDT/PMDB, com 356 votos. Foi como vereadora que ela visitou, pela primeira vez, muitas das comunidades vizinhas para entender os problemas que existiam para além de Noiva do Cordeiro:

Até 2004 nós era cem por cento isolado. A gente não conhecia os moradores de outras comunidades. O fato de ser isolado e não ter muito estudo, a gente criou vícios de linguagem e um jeito só nosso de comunicar. Eu acho que se a gente tivesse tido essa inclusão antes, teria sido mais fácil (Roselee, depoimento oral, 2016).

A inclusão mencionada por Rosalee diz tanto da ampliação do contato com os moradores das comunidades vizinhas quanto da inclusão digital viabilizada por meio da implementação de um projeto de informatização que aproximou ainda mais Noiva do Cordeiro de duas outras comunidades da região. Rosalee queria que os moradores das comunidades tivessem acesso a computadores, foi então que idealizou um projeto de informatização. Em seu depoimento, ela diz que os moradores de Noiva do Cordeiro não gostaram da ideia, no início: *“todo mundo aqui me pedia maquinário novo pra plantação, mas eu achava que a gente precisava de ter opção, ter estudo, saber usar computador.”* (Rosalee, depoimento oral, 2016)

O projeto para criação de uma escola de informática foi escrito à mão e apresentado às mineradoras da região. Em 2006, esse projeto tornou-se realidade e, como se verá adiante, impactou de modo decisivo o processo de ressignificação das representações sociais referentes à Noiva do Cordeiro.

2.4.1 A primeira escola de informática na zona rural de Minas Gerais

Em 2006, uma parceria firmada entre a ACNC (Associação Comunitária Noiva do Cordeiro), o CDI (Comitê para a Democratização da Informática)¹⁸ e a Fundação Vale resultou em um projeto de informatização, cujo principal resultado foi a criação de uma Escola de Informática e Cidadania (EIC), dentro do Centro de Inclusão e Desenvolvimento da Educação Comunitária (CIDEDEC). Em Noiva do Cordeiro, uma sala da Associação passou a abrigar os oito

¹⁸ O CDI é uma organização não governamental apoiada por empresas como *Light*, *Vale*, *Accenture* e *Phillips*. Criado, em 1995, pelo empresário Rodrigo Baggio, o CDI objetivava promover a inclusão digital a partir da formação de parcerias com a iniciativa privada. Entre suas primeiras ações, começou levando equipamentos de informática para comunidades do Rio de Janeiro, expandindo-se para outros estados nos anos seguintes. Segundo informa a própria entidade, o CDI constitui a primeira organização não governamental a realizar ações de inclusão digital no país.

computadores, um *scanner* e uma impressora captados por meio desse projeto de informática. Nessa sala, os moradores começaram a ter aulas regulares e as planilhas de custos da plantação e da fábrica de costura passaram a ser feitas no computador. Flávia relembra assim essa novidade: “*a gente começou a fazer todo o controle de estoque da fábrica e tudo que comprava pra lavoura também.*” (Flávia, depoimento oral, 2016).

Ao longo de um ano, aproximadamente 60 moradores participaram dos cursos básicos de introdução à informática e de inclusão digital ministrados pelo CDI. De modo geral, e para melhor entendermos a importância desse projeto naquele contexto, o termo “exclusão digital” pode ser evocado para se referir às consequências sociais, econômicas e culturais da distribuição desigual do acesso a computadores e internet. Conforme pontuam Sorj e Guedes (2005), embora algumas organizações enfatizem o poder das Tecnologias da Informação e Comunicação (TICs) para reduzir a pobreza, a introdução de novos produtos aumenta a desigualdade, já que as famílias pobres demoram a ter acesso a eles. Com isso, a falta desses produtos aumenta a desvantagem dos grupos socialmente excluídos. Atentando para essa condição, os anos iniciais do século XXI foram profícuos em pesquisas, censos e levantamentos que pretendiam delinear o “mapa da exclusão digital”. Segundo o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (2003), em 2002, pouco mais de 10% da população brasileira tinham acesso à internet. No relatório da Pesquisa Nacional por Amostra em Domicílios (PNAD) consta a seguinte informação:

Em 2001, primeiro ano em que se pesquisou a existência de microcomputador nas residências, 12,6% tinham esse bem. No ano seguinte, a proporção de domicílios com computador já era de 14,2% e a daqueles ligados à internet, 10,3%. Mais de 80% das residências com microcomputador tinham rendimento mensal domiciliar acima de cinco salários (INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, 2003).

Inscrito nessa realidade, o CDI expande-se pelo país propagando a ideia de que o uso das TICs seria um meio de promoção e de ampliação da qualidade de vida e da cidadania. Como premissa básica de sua atuação, consta no estatuto da Organização:

O Comitê para Democratização da Informática utiliza as tecnologias da informação e da comunicação (TICs) para melhorar a qualidade de vida da população de baixa renda, fomentar o exercício pleno da cidadania, estimular o empreendedorismo e criar novas gerações de empreendedores sociais (COMITÊ PARA DEMOCRATIZAÇÃO DA INFORMÁTICA, 2005).

Ao investigar se o CDI favorecia a ampliação de práticas cidadãs e a inserção social por meio de suas atividades de inclusão digital, pesquisadores como Falavigna (2011) e Martins

(2015b) identificaram algumas características do Comitê, entre as quais destacamos: 1) o privilégio dado ao *software* do proprietário, dificultando a alteração de configurações. Nesse caso, o aluno aprende a usar as tecnologias através de determinada configuração, sem poder alterá-la, o que não confere autonomia aos estudantes, além de incentivar o consumo do *software*; 2) Ausência do poder público, como exposto por um representante da própria entidade:

O CDI é uma organização que acredita em parcerias. Temos parcerias com centenas de ONGs para implantação de EICs. Várias fundações e organizações internacionais contribuem com o CDI. Temos relações fortes com o setor privado e com fundações nacionais e internacionais. E trabalhamos pontualmente com setores de governo. Pra gente, é importante selecionar sempre o melhor parceiro, esteja onde estiver. A gente se articula, ainda, com organizações multilaterais, como o Banco Interamericano de Desenvolvimento e o Banco Mundial (COMITÊ PARA DEMOCRATIZAÇÃO DA INFORMÁTICA, 2005, p. 38 *apud* MARTINS, 2015b, p. 79).

Para Martins (2015b, p. 82), embora o CDI se afirme como uma entidade que promove a inclusão digital visando a ampliação da cidadania, o modelo de atuação formatado por essa entidade não favorece a autonomia do indivíduo. Isso porque, ao valorizar uma visão empreendedora de cidadania, o CDI promove a inclusão pelo consumo, perpetuando, na visão dessa autora, a condição dos indivíduos como cidadãos clientes. Sobre esse aspecto, Falavigna (2011) considera que tal modelo está distante do que se vivencia com os programas públicos de inclusão digital, no entanto, pondera que o CDI teve um papel importante naquele momento: “o espaço em que as discussões geraram novos conceitos, comparação de práticas, diálogos e debates políticos ainda estava por ser construído.” (FALAVIGNA, 2011, p. 23).

A parceria para a criação da EIC - Noiva do Cordeiro deu-se entre o CDI e a Fundação Vale, uma entidade criada pela mineradora para realizar “ações e programas sociais” nos locais onde atua. Em sua página na internet, a Fundação informa que atua de maneira planejada com base nas características de cada localidade:

Em última instância, o que buscamos é o empoderamento das comunidades – ou seja, que seus representantes se apropriem das tecnologias sociais implantadas e possam dar continuidade às ações no futuro de forma independente. Possibilitamos assim que as ações desenvolvidas pelos atores locais contribuam para o desenvolvimento das cidades de forma sustentável e perene (FUNDAÇÃO VALE, 2020).

Tanto na página da Fundação quanto no site da mineradora Vale não constam referências ou informações sobre o projeto desenvolvido em Noiva do Cordeiro. Segundo os moradores, alguns deles foram treinados para ensinar informática nas comunidades vizinhas, de forma que o projeto de informatização fosse ampliado na região. Assim, em 2007, no final do primeiro ano de funcionamento do EIC-CIDEC de Noiva do Cordeiro, os moradores tornaram-se educadores do projeto, propagando a metodologia para outras duas comunidades rurais de Belo Vale: Lages e Palmital. A aproximação entre os vizinhos não se deu sem um estranhamento inicial:

O Cidec foi muito importante porque foi a primeira vez que a gente foi nas comunidades. Quando a gente chegava e falava que era da Noiva do Cordeiro eles mudavam da água para o vinho. Foi 6 meses de curso e no final eles ficavam amigo, panharam amor com a gente. Isso foi gostoso, foi emocionante ver essa conexão (Flávia, depoimento oral, 2016).

Segundo os moradores, enquanto experimentavam o contato face a face com os vizinhos, outra estratégia da parceria CDI com a Fundação Vale era posta em prática: a divulgação do CIDEC de Noiva do Cordeiro na mídia comercial, sob o pretexto de que se tratava da “primeira comunidade rural a receber um projeto de inclusão digital em MG.” Em função dessa divulgação, alguns jornalistas começaram a visitar a comunidade para registrar o primeiro ponto de informática na zona rural do Estado.

Pela primeira vez, reportagens mencionando Noiva do Cordeiro foram veiculadas em jornais e na televisão. Com a promoção do acesso à internet prevista no projeto do CDI, os moradores se viram diante da possibilidade de criarem um espaço próprio de produções discursivas. Dito de outra maneira, a partir desse momento, as narrativas produzidas sobre a comunidade – na mídia e por seus moradores – tornaram-se cada vez mais constantes. Assim, essa exposição midiática suscitada pelas reportagens e a disseminação de narrativas produzidas pelos moradores da comunidade, a partir da apropriação e do uso das tecnologias de informação e comunicação, convertem-se, para nós, em importante espaço de visualização do movimento de resignificação das representações sociais erigidas em torno de Noiva do Cordeiro. Nesse sentido e em face dos objetivos desta tese, é importante que nos atentemos para:

- a) as representações elaboradas para este grupo, na mídia, a partir da inserção das tecnologias de informação e comunicação no contexto da comunidade;

- b) as maneiras pelas quais os moradores se utilizam ou não da informação para constituírem novos espaços de visibilidade e elaborarem os referentes representacionais a partir dos quais querem ser vistos.

Caminhando nessa direção, indicamos que as primeiras reportagens feitas em Noiva do Cordeiro seguiram roteiros parecidos, divulgando a chegada da primeira escola de informática na zona rural de MG. Em abril de 2007, por exemplo, o Jornal Nacional apresentou a notícia da seguinte forma: “como ferramenta de apoio na educação, também o computador tem uma importância que ninguém mais discute. Mas essa tecnologia capaz de mudar vidas ainda está longe de muitos brasileiros.” (SEMANA..., 2007). A reportagem começa mostrando a estrada de terra que leva à comunidade, vinculada a uma locução em *off*¹⁹ na qual a repórter enuncia: “a estrada esburacada é o único caminho até Noiva do Cordeiro, interior de MG, onde a vida ainda depende da lavoura. O trator já foi a única máquina por aqui até os mais jovens descobrirem outro instrumento de trabalho.” (SEMANA..., 2007). Em seguida, é exibido o trecho de uma entrevista em que uma moradora diz: “a gente controla o plantio, o que gastou, a previsão de lucro.” (SEMANA..., 2007). A participação da comunidade se dá apenas no início da reportagem, a partir de então, a narrativa segue mostrando dados da exclusão digital no Brasil e menciona que a “realidade é preocupante: quanto mais longe ficamos dos computadores, mais distantes ficamos do desenvolvimento.” (SEMANA..., 2007).

Outra reportagem transmitida em rede nacional foi feita pelo Jornal da Band, telejornal exibido diariamente pela TV Bandeirantes. Naquela ocasião, a matéria foi apresentada da seguinte forma: “vamos agora mostrar um povoado que ganhou computadores antes mesmo de conhecer o telefone.” (DUZENTOS HABITANTES..., 2007). A reportagem começa com a seguinte descrição: “em Noiva do Cordeiro, 240 moradores sobrevivem da agricultura. Aqui a estrutura é precária, o asfalto ainda é um sonho, mas nesta sala já é possível descobrir o mundo pela tela do computador.” (DUZENTOS HABITANTES..., 2007). Em entrevista, um morador diz que, assim, eles poderiam ter acesso à cidadania e a reportagem é encerrada com outro depoente dizendo que “agora estamos na expectativa de que a internet venha em breve.” (DUZENTOS HABITANTES..., 2007). Logo após essa afirmativa, a repórter ratifica, em *off*: “eles ainda não conquistaram tudo, mas nem a simplicidade impede que continuem sonhando.” (DUZENTOS HABITANTES..., 2007).

¹⁹ A expressão “locução em *off*” refere-se ao trecho de uma reportagem ou vídeo em que o locutor não é mostrado, apenas o som da sua voz aparece. Um texto é lido/falado pelo locutor para acompanhar as imagens.

Nessa reportagem, assim como na do Jornal Nacional, as imagens do trabalho na lavoura e da estrada de terra que leva à comunidade são usadas quando o texto menciona “a estrutura é precária” (SEMANA..., 2007). Em contrapartida, a imagem da sala de computadores é acionada para se descrever o espaço no qual se poderia “descobrir o mundo”. Embora a análise dessas narrativas não constitua o foco deste capítulo, é possível notar que tais reportagens já revelam modos específicos de representação. Logo nas chamadas das matérias, percebemos que essas narrativas acionam representações tradicionais sobre o meio rural, focando na visualização das atividades agrícolas, sem mencionar a fábrica de costura, a produção de roupas íntimas, o artesanato. Além disso, faz-se evidente que o ambiente rural é associado ao atraso e que o acesso à internet é enaltecido como a promessa que levará aqueles sujeitos a alcançar o desenvolvimento e a cidadania.

Para muitos autores, essas representações se formam vinculadas a uma oposição entre o urbano e o rural. Esses marcadores simbólicos nos levam a pensar sobre os contornos objetivos, as identificações e as diversas representações criadas, ao longo do tempo, para o que é rural. Autores, como Carneiro (1994) e Moreira (2005), entre outros, debatem os processos que formam as identidades rurais, considerando os discursos informados pelas perspectivas hegemônicas que produziram um imaginário social sobre a ruralidade.

Isso reforça ainda mais a necessidade de nos atentarmos para as representações sociais mediadas pelos meios de comunicação. Razão pela qual, no contexto desta pesquisa, quando falamos em representações reproduzidas nas mídias, estamos fazendo remissão direta – e isso ficará mais claro nos próximos capítulos – à forma como as representações sociais foram estudadas por Jodelet (2017) e Moscovici (2012), demarcando que tais instâncias de significação encontram nas atividades comunicativas, incluindo as midiáticas, terreno fértil para se ancorarem e serem reproduzidas e ressignificadas. De modo complementar, França (2004) postula que mesmo as imagens, enquanto signos ou produtos midiáticos, estão intimamente ligadas aos seus contextos históricos e sociais de produção e podem criar ou reproduzir práticas sociais e marcadores constitutivos de certos discursos de representação.

Em Noiva do Cordeiro, assim que a internet foi implantada, um grupo de moradores começou a produzir vídeos sobre a comunidade e sobre o projeto de informatização. No princípio, o intuito era conseguir recursos para expandir o CIDEC para outras comunidades. Dois jovens, Erick e Iara, ficaram à frente da produção e edição dos vídeos. Erick nos conta que: *“a gente começou produzindo telejornais no final do ano e mostrando uma retrospectiva do que tinha acontecido na comunidade pra divulgar as coisas daqui mesmo e ia postando os*

vídeos no YouTube.” (Erick, depoimento oral, 2016). O telejornal recebeu o nome de “JB – Jornal do Brasil” e foi apresentado por outros dois moradores da comunidade (JORNAL DO BRASIL – NOIVA DO CORDEIRO, 2007). O cenário, montado dentro de casa, simula um estúdio convencional, bem como a dinâmica de apresentação em que os moradores/apresentadores anunciam as reportagens e as entrevistas feitas por outros moradores/repórteres, esses localizados em um ambiente externo. O tema tratado na primeira edição do “JB” de Noiva do Cordeiro foi o projeto de informatização, assim descrito pelos apresentadores:

Boa Noite. Noiva do Cordeiro é a primeira comunidade rural de Minas Gerais a conquistar uma escola de informática e cidadania. União e força de vontade atraiu o projeto Vale Informática, coordenado pela Fundação Vale e CDI, Comitê para democratização da Informática. Agora mais informações com nossa repórter Iara Araújo (JORNAL DO BRASIL – NOIVA DO CORDEIRO, 2007).

A repórter inicia sua matéria dizendo que “uma nova era para a comunidade foi a chegada da tecnologia.” (JORNAL DO BRASIL – NOIVA DO CORDEIRO, 2007). Com o intuito de endossar seu argumento, efetua uma entrevista com Elaine, então coordenadora do CIDEDEC. Indagada sobre a relevância do projeto de informática para a comunidade, Elaine responde:

Com a chegada da informática, a nossa comunidade progrediu muito. As primeiras vezes que as pessoas usaram o computador eles ficaram com vergonha, mas agora todo mundo já está fera na informática e o melhor de tudo é os trabalhos que a gente desenvolve na comunidade estão mais ágeis e organizados. Tudo está informatizado na comunidade. Foi muito bom para os moradores e sem contar a divulgação na mídia que aumentou as vendas (JORNAL DO BRASIL – NOIVA DO CORDEIRO, 2007).

Elaine também diz que as próximas comunidades a receberem o projeto serão treinadas pelos moradores de Noiva do Cordeiro. E complementa:

Uma coisa que eu gostaria de falar é que o projeto tem dificuldade com os recursos, então a gente espera conseguir parcerias para conseguir atender as comunidades. A comunidade Noiva do Cordeiro só tem a agradecer à companhia Vale e o CDI pelo projeto implantado que está ajudando a comunidade. A gente espera ter mais alguns projetos com a colaboração dos dois (JORNAL DO BRASIL – NOIVA DO CORDEIRO, 2007).

Outros cinco vídeos foram produzidos pelos moradores da comunidade seguindo esse mesmo padrão. O formato de um telejornal é mantido e os entrevistados falam dos projetos, pedem recursos, deixam claro que gostariam que a parceria continuasse e que esperam “mais alguns projetos”. Publicados na página da comunidade no *YouTube*, esses vídeos alcançaram pouco mais de três mil e quinhentas visualizações, a despeito disso, podem ser pensados como espaço de exercício de uma autorrepresentação a partir do qual os moradores marcam posições e falam das demandas específicas da comunidade. Nessas narrativas, os moradores atribuem a conquista do projeto à “união e à força de vontade” da comunidade e enfatizam a capacidade de agência dos habitantes de Noiva do Cordeiro que, coletivamente, obtiveram êxito no projeto de informatização. Em virtude disso, tais vídeos podem ser pensados como a primeira instância de ressignificação das representações produzidas para Noiva do Cordeiro, uma vez que elas deixam de ser atribuídas por pessoas externas à comunidade para serem agenciadas pelos próprios moradores.

Ainda no ano de 2007, um mês depois das primeiras reportagens, o jornal Estado de Minas²⁰ noticiou, pela primeira vez, a história de preconceito experienciada por aqueles moradores, abordando, ainda, o seu modo de vida comunitário. A reportagem publicada no caderno “Gerais” recebeu o seguinte título: *Herança de preconceito: mulheres da comunidade de Noiva do Cordeiro, em Belo Vale, sofrem com mais de um século de calúnias e humilhação* (WERNECK, 2007).

A partir daí, um documentário sobre essa mesma história foi produzido e veiculado em mostras de filmes e em rede nacional pelo canal GNT, em 2008 (NOIVAS..., 2008). Entre os anos de 2008 e 2016, quando esta pesquisa tem início, dezenas de outras reportagens foram veiculadas e publicadas, no Brasil e no exterior. Essa profusão de reportagens sobre Noiva do Cordeiro acaba por promover a interseção entre os conceitos de representações sociais, identidade social, discursos e narrativas midiáticas, posto que – é preciso deixar claro – as representações difundidas nos atos comunicativos são amplamente atravessadas por disputas de poder e por uma intensa busca por reconhecimento e visibilidade. Cabe complementar que, embora a visibilidade pública seja, em grande parte, controlada pelas mídias comerciais, os vídeos aqui relatados, mesmo se configurando como espaços alternativos de produção e difusão de mensagens, ampliam claramente as possibilidades de pequenos grupos se mobilizarem e difundirem a diversidade de seus discursos e representações. Sobre esse aspecto, conforme

²⁰ O Jornal Estado de Minas foi fundado em 1928 e, até 2020, tem sido considerado um dos jornais de grande circulação no Estado.

Fraser (1999), partimos do pressuposto que a capacidade de se representar envolve a articulação entre 1) condições sociais desiguais que conformam diferentes espaços de visibilidade; e 2) as habilidades expressivas que levam o sujeito a se posicionar diante de outros, a elaborar suas preferências diante de constrangimentos de poder e outras múltiplas contingências (MARQUES; FREITAS, 2017).

Figura 11 – Matéria de capa do caderno Gerais

GERAIS

Trabalhaça de preconceito

MULHERES DA COMUNIDADE DE NOIVA DO CORDEIRO, EM BELO VALE, SOFREM COM MAIS DE UM SÉCULO DE CALÚNIAS E HUMILHAÇÃO

FAMÍLIAS CRESCERAM EM TORNO DO CASARÃO DO SÉCULO 19, SEMPRE ENFRENTANDO A DESCONFIANÇA DOS MORADORES DAS CIDADES PRÓXIMAS

ESPERANÇA PARA O SÃO FRANCISCO
O rio da integração nacional ganha mais vida com a inauguração do primeiro centro de referência de reabilitação. #SAGUN 30

A TRATORISTA ANA PAULA MORAIS, DE 23 ANOS, É UMA DAS TRABALHADORAS A GARANTIR RENDA E ALIMENTAÇÃO PARA AS MAIS DE 250 PESSOAS QUE VIVEM NO LOCAL

GUSTAVO WERNICK

meio braço que segura a enxada para capinar a roça de feijão conduz com firmeza o trator, tece a colcha colorida de fúxo e ampara, com ternura, as filhas Luana, de 5 anos, e Larissa, de 3. Protegida pelo chapéu de palha do sol forte da manhã, Ana Paula Fernandes Moraes, de 23, beija as meninas que seguem para a escola, e reconhece a mais um longo dia de atividades. Não muito distante dali, Elaine Fernandes, de 23, trabalha na pequena fábrica de roupas até receber o chamado de Juliana Soprano, que acaba de pôr na mesa frango caipira, abacate, doce de leite e de leite.

Na comunidade rural de Noiva do Cordeiro, em Belo Vale, a 100 quilômetros de Belo Horizonte, as mulheres são maioria absoluta, batallham de sol a sol, da lida no campo às aulas de informática, mas ainda convivem com uma doutrina que lhes dilacera o coração, avilta a dignidade e faz os olhos derramarem muitas lágrimas. Há mais de um século, avós, mães, filhas e netas são chamadas de prostitutas, sem conseguir destruir o estigma que contaminou a região, isolou as famílias e só leva humilhação e prejuízo, ainda nos dias de hoje, as quase 250 moradoras do lugar, a maior parte na faixa etária de 10 a 25 anos.

De pé na porta do casarão pioneiro, construído em estilo colonial e enfeitado de heras, Josiele Fernandes Almeida, de 20, acredita que essa tortura está longe de acabar, embora cada uma das mulheres dedique tempo integral ao serviço, aos filhos e ao convívio doméstico. "Vivemos reclusas, praticamente sem sair. Já sofremos todo tipo de preconceito e calúnia. Se vamos a uma loja de Belo Vale e

o vendedor descortia que somos da comunidade, o tratamento muda logo", conta a jovem, que, a exemplo das amigas, primas e tias, foi obrigada a abandonar os estudos por não suportar tanta pressão na escola.

Quem conhece bem as raízes dessa história cruel é dona Delina Fernandes Pereira, de 62 anos, nascida e criada no casarão e igualmente triste com o que já escutou. Tudo começou, segundo ela, no fim do século 19, quando Maria Senhorinha de Lima, natural do povoado próximo de Rocas Novas, casou-se com um descendente de franceses: Arthur Pierre. Três meses depois, sentindo-se infeliz, abandonou o lar e foi morar com Francisco Pereira de Araújo, onde hoje está a comunidade. "Imaginem na época, tudo isso acontecendo numa família católica ao extremo. A atitude de Senhorinha foi condenada e ambos rotulados de prostitutas, pecadores, sendo amaldiçoada a sua descendência por gerações", conta Delina, vivida e mãe de 10 mulheres e cinco homens.

Nos anos seguintes, em toda a redondeza, a atitude corajosa de Senhorinha ganhou, a luz da religião e do moralismo, mais olhares de reprovação. Seguindo em frente, o casal construiu a sua casa e criou 12 filhos. A situação se complicou novamente em meados do século passado, quando Anísio Pereira, neto de Francisco e marido de dona Delina, fundou a seita protestante Nova do Cordeiro que batizou o lugar, e converteu toda a família, agravando as relações com parentes vizinhos católicos. Novo período de polêmica e perseguições. Em 1990, um rompimento completo abalou as estruturas, permanecendo no local, que tem 46 moradias e onde todos são parentes, apenas as que defendem uma sociedade terrena a Deus. "Tras sem qualquer religião".

HORROR "Muita gente pensa que nossa casa é zona boêmia, vai chegando e querendo um quarto. Certa vez, uma caminhoneira preta parou na porta e os homens entraram sem pedir licença, na maior falta de respeito", queixa-se dona Delina. Por aconteceu numa madrugada fria, quando a filha Luana, que dormia ao lado do marido, deu de cara com dois homens dentro do seu quarto. "Quando ela me contou, no dia seguinte, fiquei tão horrorizada que acreditei em pesadelo. Mande logo consertar a fechadura da porta do casarão que estava estragada", revela a mãe. Para pôr fim a tantos abusos, dona Delina rompeu a caixa de som e, resolutamente, procurou a justiça. Diante do falatório de um ex-morador, que viveu na comunidade por vários anos e não segura a língua da maldade, fez uma representação no fórum local exigindo retratação.

O certo mesmo é que o jeito muito particular de viver dos moradores de Noiva do Cordeiro incomoda a vizinhança, alimentando folclore e incompreensão. Sem obedecer a dogmas e sacramentos, os adultos não valorizam o casamento em cartório – quando se apaixonam, simplesmente vão ao ponto de referência social e econômica e a sua gente de outras cidades. "O trabalho é muito bom e estou aqui para ver se levo algumas ideias para pôr em prática", confidencia, na semana passada, o presidente da Associação dos Moradores do Bairro Tejuco, de Brumadinho, Bruno Lehnny.

LEIA MAIS SOBRE NOIVA DO CORDEIRO
PÁGINAS 28 E 27

atividades desenvolvidas pelas mulheres

Fonte: Acervo de Gustavo Werneck – Reprodução do Jornal Estado de Minas publicado em 06/05/2007.

Em consonância com essas considerações é que investigaremos, a partir daqui, as maneiras pelas quais a informação é utilizada no processo de elaboração de representações, para o outro e para si mesmo, em operações que envolvem o agenciamento de narrativas que disputam espaços de visibilidade social. Em face disso, definimos as representações sociais como operações discursivas que mobilizam crenças ou visões de mundo enquadradas em diferentes práticas comunicativas e/ou espaços midiáticos. São, pois, conhecimentos formados e reproduzidos nas ações concretas do dia a dia e nos variados discursos em que as formas simbólicas resultam objetivadas e ancoradas socialmente.

Não sem razão, pensar as dinâmicas informacionais neste estudo implica compreender a apropriação e a produção da informação como ações voltadas para a reconstrução das representações, para a produção de uma nova forma de se ver e de ser percebido, de olhar para si e para o outro, atentando para as distintas formas com que a informação e suas dinâmicas orientam esse olhar. Indo mais além, pressupõe, conforme assinalado por Reis e Cabral (2007), atentar para o fato de que, enquanto produto social resultante da interação entre os sujeitos, a informação, os seus usos e as representações por elas acionadas acenam para certas dimensões históricas, econômicas, políticas e culturais que não devem ser negligenciadas. Sem perder isso de vista, na última seção deste capítulo, mostramos um pouco do cotidiano na comunidade Noiva do Cordeiro, registrado ao longo dos anos desta pesquisa.

2.5 Um dia em Noiva do Cordeiro

Quem chegar a Noiva do Cordeiro em um dia de semana, certamente, não vai encontrar muita movimentação na área residencial da comunidade. A maior parte dos moradores passa o dia na lavoura, que fica a cerca de um quilômetro da sede da comunidade, enquanto outro grupo fica na fábrica de costura, construída próximo às casas. Por volta de 5h30 da manhã, o trabalho começa na cozinha da casa-mãe: um grupo prepara o café da manhã para os que vão trabalhar na lavoura.

Em alguns minutos, as longas mesas do salão têm os seus lugares preenchidos por quase cem pessoas que fazem juntas todas as refeições do dia.

Figura 12 – Mesa posta para o almoço



Fonte: Fotografia da autora.

Depois do café da manhã, cerca de cinquenta pessoas, principalmente mulheres, com idades entre 20 e 40 anos, seguem para a lavoura, mas o grupo pode aumentar ao longo do caminho, dependendo da colheita. Rosalee explica que, em relação ao trabalho com a lavoura, *“não tem um número exato porque não é obrigação de todo mundo. Quando temos que entregar uma carga maior, aí a gente tira da fábrica de costura e junta todo mundo. O que judia é o sol, mas não tem dinheiro para por estufa porque a área é muito grande.”* (Rosalee, depoimento oral, 2017).

O terreno de 41 hectares, que tem o nome de “Vira Sol”,²¹ fica a um quilômetro da comunidade e é destinado ao plantio coletivo dos moradores, por isso, tudo é feito em mutirão. As mulheres carregam lenha, limpam o terreno, preparam a terra, plantam e colhem em conjunto.

²¹ A associação adquiriu a propriedade rural por meio do Programa Nacional de Crédito Fundiário (PNCF), do Ministério de Desenvolvimento Agrário, em 2014. A comunidade recebeu cerca de 500 mil reais de crédito que foram utilizados para desenvolver os projetos de irrigação, na construção de um galpão, na compra de trator e de caminhão para o transporte da produção e na aquisição de implementos agrícolas. A escritura das terras foi outorgada, a 23 de agosto de 2014, em nome de treze produtoras rurais representantes da Associação Noiva do Cordeiro.

Figura 13 – Plantio de mudas no terreno “Vira Sol”



Fonte: Fotografia da autora.

Em 2015, as vendas de hortaliças, legumes e frutas eram feitas três vezes por semana, para o Ceasa. Em 2017, essa situação mudou:

No início tinha assistência de agrônomo, mas depois a gente foi ver que esse comércio de defensivos estraga a terra. Na monocultura, aparece fungo e tem que ficar 2 anos sem plantar. Só conseguimos plantar agora a pimenta, mas se der doença na pimenta também... (Flávia, depoimento oral, 2017).

A insegurança em relação à produção na lavoura demandou a ampliação do trabalho na fábrica de costura. Criada em 1999, a fábrica foi vista, de imediato, como uma alternativa de trabalho para os meses em que não havia lavoura. Hoje, além da produção de roupas para os moradores, as mulheres tecem tapetes, costuram colchas, desenham lingerie e vendem as peças fora da comunidade.

Ao longo da semana, por volta de meio dia, todos se reúnem para o almoço. Além da cozinha com fogão à lenha, na casa central há 36 quartos. Outras 30 casas foram construídas em volta dessa grande edificação. Noiva do Cordeiro chegou ao ano de 2017 com, aproximadamente, 350 moradores ligados por algum grau de parentesco. Durante a semana, a maioria dos homens sai da comunidade para trabalhar em indústrias e mineradoras da região.

À tarde, o serviço na lavoura recomeça. As tarefas são combinadas entre os moradores, em grupos no *WhatsApp*. Por meio desse dispositivo, eles decidem qual atividade será feita nas plantações, quem vai cuidar dos idosos, onde será realizada a faxina, como serão os ensaios dos

grupos de música, dança e teatro. Há um grupo responsável por decidir os trabalhos no terreno de plantio: o “Meninas do Vira”; o grupo para os serviços de limpeza de terreiros; outro para a recepção de convidados, como o “turma da acolhida”; grupos para apoio das equipes artísticas e de seus shows, como o “fã clube Márcia e Maciel”; e, também, grupos que se organizam para a produção das apresentações de teatro e coral e para os cuidados com idosos e crianças.

Figura 14 – Grupos de WhatsApp em Noiva do Cordeiro



Fonte: Fotografia da autora.

Antes do pôr-do-sol, todos voltam ao casarão para o jantar. A partir daí, alguns se reúnem perto do fogão, outros jogam cartas, os jovens vão ensaiar as apresentações, que são feitas aos sábados. A rotina repete-se durante toda a semana sem muitas alterações, quando elas acontecem, dizem respeito apenas a algumas mudanças nas atividades da lavoura. Na casa central há também um teatro para 100 pessoas. É lá que, aos sábados, os moradores se reúnem para as atividades culturais. O grupo de teatro foi o primeiro a ser criado. Há, ainda, uma dupla sertaneja e uma artista *cover* da cantora Lady Gaga. Foi a partir da chegada da internet que os moradores descobriram a semelhança entre a cantora e uma das produtoras rurais, Keila Fernandes. Além das apresentações feitas aos sábados para os moradores da comunidade, os grupos artísticos viajam pelo interior do estado realizando shows comerciais. Essa é mais uma fonte de renda para cerca de 50 jovens que se dividem como bailarinos, cantores e produtores nos shows.

Figura 15 – Cenas do Show do grupo de Keila Gaga no teatro da comunidade



Fonte: Fotografia da autora.

Figura 16 – Cenas do Show do grupo de Keila Gaga no teatro da comunidade



Fonte: Fotografia da autora.

À noite, depois do jantar, o movimento é maior na casa-mãe. Muitos moradores reúnem-se em volta da mesa para conversar ou jogar cartado. Dona Delina está sempre por lá e joga baralho enquanto fuma um cigarro. Na área externa da casa, mais gente se junta pra conversar ou cantar. Nos finais de semana, as noites são mais movimentadas no centro cultural, onde é organizado o “Sábado da viola”, e no bar da comunidade, onde muita gente senta para beber, comer, jogar sinuca e tocar violão. Como se vê, Noiva do Cordeiro é uma comunidade festeira. Todo aniversário, por exemplo, é comemorado. Em uma das noites que passamos lá, foi possível presenciar uma festa surpresa organizada para o morador Moacir. Caminhamos em silêncio até a casa dele, levando um bolo confeitado por uma das doceiras da comunidade. A casa onde ele vive com o irmão, logo na entrada da comunidade, ficou lotada com a presença dos demais moradores. Todos se dividiram pelos cômodos e, na área externa, a conversa seguiu animada entre os grupos por muitas horas. Depois, seguimos para o bar da comunidade, bem em frente à casa. Algumas festas são organizadas especialmente para visitantes, como os festivais gastronômicos, festas juninas, *shows* com os grupos artísticos. Nos últimos anos, a comunidade tem investido nas festas e festivais como uma nova forma de trabalho para os jovens e como uma nova modalidade de geração de renda.

Noiva do Cordeiro, definida como uma *localidade* pelo IBGE,²² é frequentemente chamada de *comunidade rural* em pesquisas,²³ nas reportagens e nas conversações cotidianas dos moradores. Na tentativa de explicar o seu modo de vida a quem vem de fora, quase sempre precisam acrescentar a essa designação uma menção de que são uma família: “*eu fico pensando, a gente fica falando 'comunidade Noiva do Cordeiro' e acho que tem mudar para 'família Noiva do Cordeiro' porque as pessoas entendem errado.*” (Rosa, depoimento oral, 2017). Entre pesquisadores, equipes de reportagem, de jornais e de televisão, é muito comum encontrar pessoas que vão até a comunidade movidas pela curiosidade. Nas palavras de outra moradora:

Acho que eles têm curiosidade com nosso modo de vida. Tudo a gente faz junto. Planta, costura. E tem nossa história. Mas tem gente que acha que tudo que fala na TV é verdade. Aí fala “comum”, comunitário e fala que a mãe adotou todo mundo, então acha que todo mundo pode vir (Flávia, depoimento oral, 2017).

²² Segundo definição do IBGE, “localidade” é todo lugar do território nacional onde exista um aglomerado permanente de habitantes. Nesses termos, uma “localidade” pode ser uma capital, cidade, vila, aglomerado rural, propriedade rural, local ou aldeia (INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, 2010).

²³ As pesquisas realizadas sobre a comunidade Noiva do Cordeiro vêm relacionadas nas Referências desta tese.

Para além do incômodo com os questionamentos feitos pelos visitantes, é perceptível o desejo dos moradores de que Noiva do Cordeiro seja compreendida a partir de seu modo de vida. É o que ressalta Flávia: *“eu ia até estranhar se alguém vier aqui e entender o que é a Noiva, porque ninguém entende”*. Em 2016, técnicos do IBGE que faziam o censo da região também ficaram confusos. Eles passaram pela rua de terra principal, cercada de casas e pelo antigo casarão, onde começou a família. Ao final da rua, chegaram à “casa-mãe”. Ela tem 36 dormitórios e pelo menos cem pessoas vivem lá. Recordando esse episódio, Rosalee demarca que:

Os técnicos ligaram para o IBGE várias vezes, o problema foi a quantidade de gente morando na casa-mãe. Eles queriam colocar que era uma república, mas não deixamos. Eles ligaram para os superiores e ficou sem registrar porque república não é. E registrar cada quarto como se fosse uma família também não funciona porque não tem cozinha e banheiro em cada quarto. Foi complicado (Rosalee, depoimento oral, 2017).

A decisão dos moradores de recusar as categorias propostas pelo IBGE revela o tensionamento que se opera entre o modo de nomear quem eles são e o modo como eles querem ser percebidos. Aliado a isso, os depoimentos recolhidos para esta pesquisa, durante a realização de um grupo focal que será melhor detalhada no capítulo sobre a metodologia, fizeram emergir um questionamento: por que o termo comunidade associado a um modo de vida familiar desperta tanta curiosidade e faz emergir diferentes entendimentos/representações?

Responder a essa indagação pressupõe, entre outras coisas, assinalar que a noção de comunidade é apreendida de diversas maneiras nas ciências humanas e sociais. Segundo Paiva (2003), o termo é frequentemente analisado a partir de dicotomias, como: local x global; tradicional x moderno; gueto x sociedade; povoado x cidade. Para a autora, em tempos de competitividade e individualismo na era do globalismo neoliberal, a palavra comunidade surge investida de um poder de resgate da solidariedade humana. Por outro lado, em função de referentes políticos, o termo comunidade é utilizado, também, para designar grupos que estão à margem dos recursos alocados pelo mercado: “comunidade é palavra posta no centro da nova forma da questão social, está em que a sociedade aparece extremamente bipolarizada em matéria de classes sociais – muito ricos/muito pobres, privilegiados/despossuídos.” (PAIVA, 2003, p. 20).

Complementando essas duas acepções, há outras abordagens que ligam o conceito de comunidade, segundo Vattimo (2003, p. 14), a um suposto tradicionalismo ou a certos “valores de família”. Ao observar essa outra matriz de sentido, o filósofo lança a pergunta: “é de

comunidades modeladas por esse familiarismo beato que precisamos?”. Com isso, ao pensar o conceito de comunidade como metáfora designadora de uma nova forma de laço social, o autor considera que, a partir de uma reflexão não reacionária, “é bem possível que a comunidade e o espírito comum não funcionem exclusivamente como forças de conservação, nem como legitimações de formas de autoritarismo.” (VATTIMO, 2003, p. 15).

Comungando com essa forma de apreensão, mas ampliando seu significado em direção à ideia de “pertencimento comunitário”, Bauman (2003) reflete sobre a pertinência do termo comunidade no mundo contemporâneo, a partir da tensão instituída entre certos padrões de liberdade e segurança. Para o autor, há uma difícil conciliação, já que a vivência em comunidade significa perda de liberdade: “a promoção da segurança sempre requer o sacrifício da liberdade, enquanto esta só pode ser ampliada à custa da segurança.” (BAUMAN, 2003, p. 24). Não sem razão, a ideia de comunidade como lugar de aconchego, segundo o sociólogo polonês, é destruída pelo capitalismo moderno que impõe novas relações de trabalho e recria o sentido de comunidade dentro de um quadro de uma nova estrutura de poder. Com isso, em um mundo rapidamente globalizado e individualizado, nem a comunidade nem a identidade podem ser pensadas de maneira permanente, podem apenas ser livremente imaginadas.

Visando ampliar a abrangência de suas análises, Bauman (2003) recorre ao historiador Eric Hobsbawm (1996), que observa: “homens e mulheres procuram por grupos a que poderiam pertencer, com certeza e para sempre, num mundo em que tudo se move e se descola, em que nada é certo.” (HOBSBAWM, 1996 *apud* BAUMAN, 2003, p. 20). Esse diálogo é evocado pelo filósofo, tendo em vista referendar que as comunidades, na pós modernidade, estariam relacionadas ao significado de resistência.

Em consonância com tal postulado, Castells (1999) sublinha que a identidade de resistência estaria ligada à construção, por parte de certos atores sociais diante de contextos de opressão, de diferentes modos de vida em sociedade. Isso se daria porque, em face da exclusão proporcionada pelo capitalismo e do sentimento de abandono produzido pelo papel diminuído do Estado, cria-se, entre alguns grupos de sujeitos, um sentimento de solidariedade, não no sentido puramente humanista, mas uma solidariedade que aparece como estratégia de ação deliberada para superar situações de isolamento e viabilizar a sobrevivência em comunidade (PAIVA, 2003).

De modo geral, esses autores parecem indicar, portanto, que falar da possibilidade comunitária é falar da necessidade de pertencimento, do existir com o outro. Concordando com tais formulações, Sodré (2012) sublinha a concepção do filósofo Roberto Espósito, para quem

comunidade vai além do estar junto em um território e não é um ente, um sujeito coletivo, mas uma relação. Desta feita, comunidade estaria ligada, e é o que esta pesquisa também defende, a “um compartilhamento ou uma troca, relativo a uma tarefa, um *munus*, implícito na obrigação originária (ônus) que se tem para com o Outro.” (SODRÉ, 2012, p. 8).

Em Noiva do Cordeiro, a vida é marcada pela convivência intensa entre os moradores: eles estão juntos em, praticamente, todos os momentos do dia, em grandes grupos, seja na hora do lazer, seja no trabalho, feito em mutirão. A principal fonte de renda ainda é a agricultura e todo o dinheiro conseguido vai para a associação criada pela comunidade, mas a dificuldade de prever os lucros de uma produção e o trabalho árduo sob o sol expõem os trabalhadores a uma condição de vulnerabilidade social, conforme revela Rosalee:

Nosso sonho é tirar as mulheres da roça, porque em pleno século XXI mulher ter que bater enxada para viver é bem abrupto. É torturante. É muito bonito olhar na televisão, mas viver aquilo ali é muito difícil. O problema é depender disso para viver. É diferente. Se der problema no clima, por exemplo, você fica vulnerável. Nossa vida é instável porque dependendo da situação da terra ou do clima, levamos prejuízo. O bom de viver da terra é o sentido da fatura, porque temos tudo para comer. Se for depender disso para vender, já não dá (Rosalee, depoimento oral, 2018).

O depoimento dessa moradora nos deixa entrever que, apesar do cultivo garantir o alimento, a realidade da lida diária com a terra é baseada na necessidade de sobreviver e contém ambiguidades: ao lado da fatura possibilitada pelo plantio, há a constante ameaça de prejuízo, se a colheita não for boa. Ao lado do trabalho associado à natureza, que produz belas cenas para fotografias e vídeos, há o esforço extenuante das longas horas sob o sol. No próximo capítulo, veremos, com Fernandes (1985), que a realidade dos pequenos produtores rurais é atravessada pela vulnerabilidade social em que está presente a preocupação de produzir meios de sobrevivência. Para as mulheres nessa situação, o resultado é uma sobrecarga de trabalho, posto que, na maioria dos casos, o mundo do trabalho não se separa do mundo da família. Elas são as responsáveis pelo trabalho pesado na lavoura e pelo cuidado de filhos e maridos.

Correlato a isso, as visões de mundo em torno da noção de ruralidade também contribuem para diferentes formas de opressão. A ruralidade é pensada ora a partir do lugar, ora a partir das identificações e das diversas representações criadas, ao longo do tempo, para o que é rural. Para muitos autores, o termo é categoria polissêmica e não mais passível de ser apreendido apenas pela dimensão agrícola. Antigas representações sobre a ruralidade, a partir da polarização entre agrícola-industrial, tradição-modernidade ou campo-cidade, por exemplo,

fazem surgir um rural subalterno e reforçam estigmas identitários. “É nesse sentido que as imagens hegemônicas do rural, em oposição aos sentidos atribuídos ao urbano carregam as noções de agrícola, atrasado, tradicional, rústico, selvagem, incivilizado, resistente a mudanças.” (MOREIRA, 2005, p. 19).

Os produtores rurais de Noiva do Cordeiro relatam as dificuldades em serem aceitos como tais e dizem que, frequentemente, precisam comprovar a profissão:

Minha esposa, quando foi tentar o auxílio maternidade, a atendente do INSS riu da cara dela e não deu o auxílio. Umas aqui tem que vestir roupa ruim e sujar de terra porque se for arrumada ninguém acredita que é trabalhador rural. Eu até avisei pra ela, pra não ir arrumada. Mas a atendente olhou pra cara dela e falou: você vai na roça? Ela olhou os documentos da terra que eram no nome da minha vó, olhou depois pra cara dela e falou assim: você não me convenceu não. Às vezes eu acho que era por causa do estereótipo do trabalhador rural, o povo acha que tem que ter pele queimada. Mas não entendo, tem gente que vê a gente indo pra roça todo dia e fala assim mesmo. E teve um fotógrafo da Marie Claire que falou comigo: “cadê os calos na sua mão? Você não trabalha na roça.” (Aroldi, depoimento oral, 2017).

Eu não sei porque, mas as pessoas acham que as pessoas que trabalham na roça, eu acho que as pessoas tem aquela mentalidade de que a pessoa que mora na roça é obrigada a ser feia. Sem dente e com a pele queimada (Tânia, depoimento oral, 2017).

Ué, mas as outras mulheres daquela comunidade ali debaixo se cuidam, também usam protetor (Flávia, depoimento oral, 2017).

Nessa conversa, ao mesmo tempo em que denunciavam uma representação marcadamente estereotipada para o produtor rural, os moradores de Noiva do Cordeiro reivindicam seu próprio modo de ser e de exercer o trabalho. São, no geral, homens e mulheres que estudam e que desejam o crescimento da escola da comunidade, bem como a criação de um grande centro cultural.

A escola *Maria Senhorinha de Lima* foi montada em uma casa da comunidade, como uma escola de ensino privado. A autorização para funcionamento foi conferida pela Secretaria Estadual de Educação, em fevereiro de 2016, e celebrada como uma conquista em Noiva do Cordeiro. As crianças de 4 a 11 anos frequentam a escola de graça e podem estudar até a quinta-série do ensino fundamental. Os quatro professores são moradores que fazem curso superior por ensino à distância. É perceptível a preocupação dos membros mais velhos com o êxodo dos jovens. O projeto é conseguir implantar na comunidade o restante do ensino fundamental e o ensino médio. Hoje, vinte e uma pessoas que fizeram o ensino médio fora da comunidade estão

de volta e inscritas em programas de Ensino à Distância pela UniCesumar. O curso para os moradores é pago com a renda obtida pela associação.

Figura 17 – Escola Maria Senhorinha de Lima



Fonte: Fotografia da autora.

Figura 18 – Sala de aula na Escola Maria Senhorinha de Lima



Fonte: Fotografia da autora.

Diante de tudo que foi relatado aqui, podemos demarcar que apreender o modo de vida de uma comunidade implica o esforço de compreender como ele se estrutura e se organiza, a partir de múltiplas relações sociais que extrapolam, em muito, os dualismos até então evocados para se enquadrar o que seja “rural”. Isso também nos foi explicitado por Aroldi, morador de Noiva do Cordeiro, que se sente incomodado por ser percebido, exclusivamente, a partir de uma única profissão:

Uma vez eu recebi uma visita e ele perguntou com muita insistência: essa mulher vai na roça mesmo? Eu achei tão estranho que eu falei: “ué, até parece que é uma vantagem trabalhar na roça e que a maior vaidade da mulher é ir pra roça”. Elas não têm vergonha de ir pra roça, mas também não têm tanto orgulho não. Eu acho que também é porque passa tanto na televisão que a gente trabalha na roça que acha que aqui é só isso. Essa é a profissão da gente. É agricultor. Mas tem outras coisas aqui (Aroldi, depoimento oral, 2017).

Nesse depoimento, a primeira impressão que emerge é a de que o morador reivindica ser visto não só como agricultor, mas a partir de outras funções, afinal o trabalho de quem reside no campo não se define mais, exclusivamente, pela atividade agrícola. Reivindicação que pode ser melhor explicada pelo conceito de pluriatividade, fenômeno observado por alguns pesquisadores,²⁴ como Carneiro (2003), e que adquire diferentes contornos em cada lugar:

Sem querer reduzir a compreensão desse fenômeno, ainda pouco estudado, à tendência ao desaparecimento do agricultor em tempo integral ou a mais uma forma de exploração da mão-de-obra rural, atentos para o fato de estarmos presenciando um movimento de reorientação da capacidade produtiva da população residente no campo, que se expressa em novas formas de organização da atividade agrícola como uma alternativa ao êxodo rural, ao desemprego urbano e ao padrão de desenvolvimento agrícola dominante (CARNEIRO, 2003, p. 56).

Se a diversificação e as mudanças tecnológicas, especialmente aquelas que decorrem de uma ampliação do acesso à informação, modificam as atividades tradicionalmente vinculadas à vida no campo, faz-se necessário observar, também, segundo a autora, que as formas de organização social desses atores são igualmente afetadas. Mais que espaço agrícola, o campo se transforma em categoria genérica, em que o rural e o urbano não são definidos como realidades em oposição ou negação e, por isso, podem ser pensados como representações

²⁴ Para José Graziano da Silva (1999), a pluriatividade configura duas formas básicas: através de um mercado de trabalho que combina desde a prestação de serviços manuais até o emprego temporário nas indústrias; e por meio da combinação de atividades tipicamente urbanas do setor terciário com o *management* das atividades agropecuárias.

sociais. Com isso, torna-se premente compreender a “racionalidade camponesa” não como uma cultura cristalizada e universal, mas como “uma visão de mundo pautada em relações sociais específicas e que se expressa ativamente, de forma a transformar e a recriar o seu mundo social e natural.” (CARNEIRO, 2003, p. 73).

Nesses termos, conforme evidenciado até aqui, em Noiva do Cordeiro, os moradores reivindicam a visibilidade para um modo de vida que deveria ser apreendido em seus contornos mais complexos e simbólicos. É esse contexto que nos fornece indícios para pensarmos e problematizarmos a relação instituída entre informação e representações sociais, tal como faremos nos próximos capítulos, especialmente a partir do tensionamento acerca de certas formas simbólicas, produzidas em situações específicas, e que carregam sentidos, informam o senso comum, ao mesmo tempo em que podem ser usadas para contestá-lo (THOMPSON, 2000; MARTINS, 2015a).

Capítulo 3

A informação em disputa: dinâmicas de produção, reprodução e de resignificação das representações de gênero

Quando agimos e falamos, não só nos revelamos, mas também agimos sobre os esquemas de inteligibilidade que determinam quem será o ser que fala, sujeitando-os à ruptura ou à revisão, consolidando suas normas ou contestando sua hegemonia.²⁵

²⁵ BUTLER, Judith. *Relatar a si mesmo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2017. p. 167.

3 A INFORMAÇÃO EM DISPUTA: DINÂMICAS DE PRODUÇÃO, REPRODUÇÃO E DE RESSIGNIFICAÇÃO DAS REPRESENTAÇÕES DE GÊNERO

O esforço em ampliar nossa compreensão sobre parte da história de Noiva do Cordeiro tem como foco um aspecto específico da realidade social daquela comunidade: os modos de representar o outro e a si mesmo e como essas representações acabam por instituir situações reais de desigualdade e opressão. Diante disso, o conceito de representações sociais torna-se o ponto de partida para apreendermos como esses sistemas de pensamento compartilhados socialmente – uma espécie de senso comum – guiam nossos modos de agir e de conferir sentido ao outro e ao ambiente ou contexto que nos cerca.

Adotando por prerrogativa que as representações sociais sobre a comunidade Noiva do Cordeiro foram criadas, em sua maioria, para “objetivar” as mulheres, discutimos também a noção de gênero, problematizando todo um sistema de pensamento cujos contornos edificam percepções normativas sobre o que é ser homem e o que é ser mulher. Em paralelo, demarcamos que a informação, tratada aqui como construção social e simbólica, atua nos processos de elaboração das representações do outro – inclusive naqueles vinculados às representações de gênero – nas mais diversas interações cotidianas. Não é por acaso que situamos a informação no universo das “formas simbólicas” (THOMPSON, 2000) que compartilhamos face a face ou, também, por meio de dispositivos e de narrativas midiáticas, caminho teórico percorrido na Ciência da Informação por Martins (2015a).

Em seu conjunto, essa teia conceitual nos auxiliará a lançarmos luzes sobre outra fase da história desse grupo, a saber: as narrativas midiáticas sobre a comunidade produzidas, de modo intensivo, a partir de 2007. Em linhas gerais, o debate entre os autores que abordam a noção de narrativa como instância de representação da realidade social deixa claro que essas práticas discursivas tecem significados que, ao se ancorarem em certas representações sociais, produzem, reproduzem e ressignificam certos sentidos. Isso implica conferir atenção aos processos, instituições, contextos sociais e interesses dentro dos quais a narrativa representacional é enunciada, transmitida e recebida.

Assim, vamos começar a urdir os fios da nossa narrativa teórica discutindo alguns marcadores conceituais elaborados pela TRS.

3.1 Representações sociais: o simbólico e o poder de instituir o real

De maneira geral, representações sociais podem ser definidas como conhecimentos do senso comum que ganham forma e que circulam nas mais diversas modalidades de interação social. Elas são elaboradas, continuamente, pelos sujeitos visando compreender e atribuir significados a diferentes aspectos de suas experiências cotidianas. Esse saber, que se diferencia do conhecimento científico, expressa visões de mundo que orientam a ação e o modo de interpretar a realidade social. Em função disso, por serem formas de conhecimento socialmente elaboradas e partilhadas, as representações sociais manifestam-se nas conversações diárias e concorrem para a construção de uma realidade comum a um grupo social (JODELET, 2001, p. 17).

O interesse pelo conhecimento do senso comum ocupa pesquisadores, em diversos campos científicos, há vários anos.²⁶ Para Berger e Luckmann (2014), por exemplo, a sociologia do conhecimento deve, acima de tudo, ocupar-se com o que os indivíduos “conhecem” como “realidade” em sua vida cotidiana. Ou seja, o “conhecimento” do senso comum e não as “ideias”, deve ser o foco central da sociologia do conhecimento, posto ser, precisamente, este “conhecimento” que constitui o tecido de significados sem o qual nenhuma sociedade poderia existir (BERGER; LUCKMANN, 2014). Contudo, foi Durkheim quem primeiro trabalhou explicitamente o conceito de representações, evocando o termo representações coletivas para se referir a categorias de pensamento dotadas de um poder de coerção, pelas quais a sociedade elabora e expressa sua realidade.

Avançando no tempo, ao estruturar a TRS, Serge Moscovici (2012) ameniza o aspecto coercitivo implícito no termo coletivo, direcionando seus estudos para o conjunto de elementos que conferem aos sujeitos a capacidade de construir e de transformar socialmente a realidade que os cerca. Essa nova orientação analítico-metodológica enfatiza as ações dos sujeitos e dos grupos no plano da cultura, bem como os processos que emergem das múltiplas dinâmicas de comunicação social.

Em função disso, Moscovici (2012) pontua que as representações sociais são uma modalidade de conhecimento particular que tem a função de elaborar comportamentos e possibilitar a comunicação entre os indivíduos, uma vez que as representações viabilizam a

²⁶ Além dos sociólogos Berger e Luckmann, com o livro *A construção social da realidade* (1968), podemos citar as contribuições de Émile Durkheim, com *As regras do método sociológico* (1960), Serge Moscovici e Denise Jodelet que, juntamente com outros pesquisadores, estudaram as representações sociais, o filósofo Alfred Schutz e Thomas Luckmann, com a obra *La estruturas del mundo de la vida* (1977), entre outros.

familiarização com aquilo que nos parece estranho ou desconhecido. Atentando para tais aspectos, o autor buscou compreender as formas pelas quais os sujeitos se familiarizam com uma novidade e a integram à vida cotidiana. Nessa mirada, para o psicólogo social, a função de toda representação é tornar familiar o que não é familiar, fazendo com que saberes estocados na memória sejam usados para facilitar a compreensão do novo, classificá-lo e nomeá-lo.

Embora as representações ocupem lugar nas práticas sociais, Moscovici (2009) identificou dois mecanismos cognitivos presentes na construção de seus significados mais gerais: a ancoragem e a objetivação. A objetivação refere-se à tentativa de transformar uma ideia em algo concreto, em uma imagem, por exemplo, para fazer algo se tornar real diante dos olhos, para se materializar uma abstração. Objetivar é descobrir a qualidade icônica de uma ideia, razão pela qual se faz necessário ressaltar que é da soma de experiências e memórias comuns que extraímos as imagens, as linguagens e gestos necessários para superar o estranhamento do que não é familiar. Ao rotular, podemos avaliar um objeto ou pessoa. Ao darmos um nome ou produzirmos uma imagem mental sobre determinado assunto, capacitamo-nos a falar sobre ele, a comunicarmos algo referente a ele. Naturalizar e classificar são, pois, duas operações essenciais à objetivação. A naturalização torna o símbolo real, uma abstração em um conceito “quase palpável”. A classificação organiza, nomeia, introduz uma ordem que se adapta à ordem preexistente, atenuando o choque que qualquer novidade causa. Recorrendo às palavras do autor, podemos dizer que, por meio dessas operações “um diagrama é imposto permitindo nomear os diferentes aspectos do real e, assim, defini-lo. Se um diagrama diferente aparece, a nova nomenclatura associada às entidades preexistentes ajuda a redefini-las.” (MOSCOVICI, 2012, p. 103). Esse aspecto normativo da classificação é marcado, ainda segundo o autor, por uma dimensão discriminativa:

A categorização não é uma operação neutra em nossa sociedade. A opinião de alguém é contaminada pela opinião sobre alguém. Quando, conforme a via ordinária dos estereótipos, afirma-se que um indivíduo é “neurótico”, esforçamo-nos também para proibir seu acesso a determinada zona da vida social. Assim a armadura simbólica da representação adquire uma armadura de valores (MOSCOVICI, 2012, p. 120).

Por sua vez, a ancoragem constitui-se na tentativa de integrar o que não é familiar a um pensamento pré-existente, facilitando a compreensão e orientando o modo de agir em sociedade. Moscovici (2012) define a ancoragem como um mecanismo de contato com o que é estranho ou novo. Assim, a novidade é incorporada a práticas ou conhecimentos comuns, muitas

vezes enraizados em nossa memória, podendo, entre outros aspectos, incluir todo elemento estranho ou desconhecido no ambiente social e ideacional (JODELET, 2001, p. 35).

Esses mecanismos sociocognitivos possibilitam a instituição de um universo consensual que orienta os modos de agir, como um sistema de pré-decodificação da realidade que determina um conjunto de antecipações e expectativas. Segundo Silveira (2012a), as representações sociais emergem como resultado da experiência dos referenciais simbólicos que informam e modulam a vida cotidiana. Razão pela qual se julga pertinente apreender as representações sociais como instâncias de produção e de negociação de sentidos estruturadas no contexto das interações sociais.

Definida nesses termos, a atividade de representar configura-se como parte de um processo em que a realidade compartilhada é constantemente elaborada e recriada. Em paralelo, pode ser pensada, ainda, como a capacidade de dar às coisas uma nova forma, de construir significados, sendo, portanto, uma ação marcadamente simbólica. Perspectiva compartilhada também por Denise Jodelet (2001), para quem representar é fazer presente alguém ou alguma coisa ausente, inclusive uma ideia, por meio da presença de um objeto e permita estabelecer com ele uma relação de simbolização. A representação social é, então, uma re-apresentação aproximada do real, não uma cópia. Representar uma coisa, um estado, não é só desdobrá-lo, repeti-lo, é reconstituí-lo, retocá-lo (MOSCOVICI, 2012).

Não sem razão, as representações sociais emergem nos processos de mediação entre o sujeito e o mundo que ele descobre e elabora por meio de construções simbólicas e a partir de diferentes formas de dar sentido ao real. Por isso, diferentes grupos em diferentes contextos produzem diferentes visões sobre a realidade. Pela representação, indivíduos e comunidades não apenas representam um estado de coisas no mundo, mas também revelam quem são e o que consideram importante (JOVCHELOVITCH, 2008). Ou seja, as representações estão intimamente ligadas aos processos que estruturam o pensamento social. Em função disso, condensam em torno de si significados comuns, modos de compreender e de narrar o real.

A partir dessas considerações e nos aproximando dos objetivos desta investigação, intentamos mapear alguns aspectos que perpassam a elaboração das representações sociais, como a informação e a comunicação. Inferimos para tanto que, na tentativa de conferir sentido às informações sobre o mundo que os cerca, os sujeitos buscam referenciais que possam simplificar aquilo que, por ventura, lhes pareça estranho, produzindo, por meio da apropriação e do uso de informações que circulam no ambiente externo, narrativas sobre si ou sobre os acontecimentos que os cercam. Nesse movimento, a comunicação – tanto em termos de meios

quanto de processos comunicativos – ocupa um lugar central, já que, segundo Moscovici (2003), é pelo fato de serem partilhadas por instâncias e dinâmicas comunicativas que as representações se tornam senso comum. Não por acaso, conforme veremos a seguir, termos como informação e comunicação são tratados com muito cuidado pela TRS.

3.2 A centralidade da comunicação e da informação na produção e reprodução das representações sociais

É inegável que vivemos em um contexto de acelerada produção e recepção de informações. Essa condição nos obriga a criar estratégias para um contínuo processamento do novo. Atentando para esse fenômeno, Moscovici (2003) ressalta que estamos, constantemente, reagindo a situações de comunicação e a informações trazidas do mundo exterior, processando-as de maneira a nos orientarmos sobre como responder a essas demandas. Em função disso, trabalhamos para converter tudo o que nos parece desarticulado e complexo em um conjunto de referências e de categorias comuns.

No contexto desses movimentos, o processo de representar tem por finalidade incorporar a informação que circula no meio externo, modificando e acomodando-a em nosso universo de experiências prévias, razão pela qual as representações não apenas refletem uma realidade, mas intervêm em sua elaboração. Isso porque, como já visto, as representações têm por função conferir coerência aos novos significados, adequando-os a certos sistemas de simbolização tidos, tanto pelo sujeito quanto pelo grupo, como mais estáveis. Assim sendo, ao lidarmos com uma informação nova, tentamos torná-la familiar e, para isso, buscamos referências no passado, enquadrando e categorizando o que se apresenta como estranho.

Para Moscovici, as representações sociais inscrevem-se, portanto, em um pensamento preexistente e se mostram dependentes do sistema de crença no qual se ancoram valores, tradições e imagens do mundo e da existência de certos grupos e de sujeitos específicos. “Como resultado disso, a memória prevalece sobre a dedução, o passado sobre o presente, as respostas sobre o estímulo e a imagens sobre a realidade.” (MOSCOVICI, 2003, p. 55). Nessa dinâmica de familiarização, um dos aspectos mais relevantes das representações sociais é que elas convencionalizam objetos, pessoas ou acontecimentos. Ao categorizar e criar convenções, condicionamos nossa forma de pensar.

Nós pensamos através de uma linguagem; nós organizamos nossos pensamentos de acordo com um sistema que está condicionado tanto por nossas representações, como por nossa cultura. Nós vemos apenas o que as convenções subjacentes nos permitem ver e nós permanecemos inconscientes dessas convenções (MOSCOVICI, 2003, p. 34).

Avançando em sua argumentação, Moscovici (2003) identifica que as representações sociais também são prescritivas, haja vista que nossas experiências e ideias passadas continuam a “infiltrar em nossas ideias atuais”.

Todos os sistemas de classificação, todas as imagens e todas as descrições que circulam dentro de uma sociedade, mesmo as descrições científicas, implicam um elo de prévios sistemas e imagens, uma estratificação na memória coletiva e uma reprodução na linguagem que, invariavelmente, reflete um conhecimento anterior e que quebra as amarras da informação presente (MOSCOVICI, 2003, p. 34).

Tais modelos de compreensão que categorizam e enquadram previamente a realidade ajudam-nos a mobilizar significados comuns, permitindo, assim, a interação social. Em outras palavras, as representações facilitam a comunicação, que é entendida aqui como um processo de troca, de partilha de sentidos nas interações cotidianas e não apenas como um processo de transmissão de mensagens. É pelo fato de serem compartilhadas que as opiniões tornam-se senso comum. Inscritas nesse movimento, as representações não apenas permitem ou facilitam a comunicação, elas também podem ser elaboradas pelo processo comunicativo. É o que pontua Denise Jodelet (2001), ao notar que a comunicação social, sob seus aspectos interindividuais, institucionais e mediáticos, aparece como condição de possibilidade e de determinação das representações e do pensamento social.

Para além dos processos comunicativos, Moscovici estudou outros contextos em que a “dimensão informação” é central para a objetivação e a ancoragem das representações sociais. Para o autor, os conhecimentos são organizados, basicamente, a partir da informação de que dispomos. Visando sustentar esse argumento, o pesquisador mapeou três condições que podem favorecer a emergência das representações sociais, a saber:

- a) a dispersão da informação seria a situação em que a informação é insuficiente ou superabundante e há desníveis em termos de qualidade e de quantidade: os dados de que a maioria das pessoas dispõe para formar uma ideia ou opinião podem estar defasados. “Não se trata de variação quantitativa da informação possuída, mas da existência de zonas de interesse e de comportamentos em que os conhecimentos

indispensáveis não podem ser localizados nem adquiridos.” (MOSCOVICI, 2012, p. 226). Diante disso, a multiplicidade e a diferença qualitativa das fontes de informação interferem nas opiniões e podem torná-las precárias;

- b) a focalização seria a condição em que é preciso considerar os diferentes interesses envolvidos nas representações. O indivíduo ou os grupos podem dar atenção específica a determinado ponto, aumentando o grau de envolvimento com aquele assunto, assim como podem se distanciar de determinadas questões. Segundo o autor, o esforço essencial dos sujeitos não é para compreender esta ou aquela teoria ou novidade, mas recortar, colocar em evidência as perspectivas que se relacionam com suas orientações profundas;
- c) a pressão à inferência seria a situação em que há uma demanda para que os sujeitos emitam opiniões sobre os fatos. Na vida corrente e nas interações sociais, são diversas as circunstâncias em que os indivíduos se posicionam, opinam nas operações cotidianas de comunicação. Mesmo diante de informações com alto grau de incerteza, os sujeitos vão juntar premissas, vão tentar reunir outras informações que faltam sobre o objeto buscando-as nas discussões, na mídia, nas leituras como forma de emitir opiniões e se comunicar (MOSCOVICI, 2012).

Dispostas e compreendidas dessa forma, a quantidade e a qualidade das informações influenciam na compreensão que os sujeitos formulam sobre o mundo que os cerca. Com isso, a elaboração das visões de mundo também depende do interesse de determinados grupos. Nesse caso, a partilha de uma mesma condição social ou de interesses em comum facilita a adesão a certos pensamentos, forma o universo de referência a partir do qual os sujeitos vão se expressar, possibilitando a emergência de representações compartilhadas para um mesmo fenômeno.

Entretanto, é preciso considerar os contextos assimétricos em que determinadas representações são elaboradas ou o modo como são utilizadas para reforçar desigualdades e/ou para perpetuar a diferenciação e a discriminação social (ABRIC, 2001). Dito isso, perceber a dimensão de não-neutralidade das representações sociais implica considerar as maneiras pelas quais as ideias implícitas em uma representação reforçam relações de dominação. Nessa direção, Guareshi (2000) preocupa-se com a noção de ideologia presente no processo de

construção das representações sociais. O autor reporta-se ao conceito²⁷ desenvolvido por Thompson (2000) que, como veremos nas próximas seções, define ideologia no sentido de uma prática negativa em que as formas simbólicas são usadas para criar e manter relações assimétricas de poder no contexto das relações sociais.

Ao pensar as representações sociais definidas como um modo de saber partilhado pela linguagem, Guareschi (2000) sublinha que diferentes representações podem ser criadas para determinadas realidades específicas, condição propícia a que elas sejam percebidas como superiores ou inferiores em dado contexto. Isso acarreta, em termos analíticos, que devamos atentar para a dimensão ideológica das representações e para o modo como elas reproduzem relações desiguais e assimétricas entre pessoas e grupos no âmbito das interações cotidianas. Assim, antes de debatermos sobre os modos de (in)formar as representações sociais no cerne das elaborações discursivas e na esfera das práticas comunicativas, vamos discutir, a seguir, sobre como as representações podem atuar enquanto “molduras” para enquadrar o outro. Um processo dinâmico que permeia as interações cotidianas e que, em alguns casos, pode envolver operações de negociação em que a identidade é delineada, tensionada e, por vezes, reelaborada.

3.3 As representações sociais como representações identitárias

O debate em torno da noção de identidade é extenso e se inscreve na interseção de vários campos do conhecimento. Embora não seja intenção desta pesquisa apresentar a pluralidade de enfoques que modulam o debate sobre as questões identitárias, concordamos que o termo é associado, de maneira recorrente, à percepção das semelhanças e das diferenças que aproximam ou que distanciam um dado sujeito ou grupo de outros sujeitos e/ou coletividades. Dito isso, esclarecemos, já nesse momento, que o que nos interessa, aqui, são as linhas de análise que compreendem a identidade não como o que se é, mas como processo, aquilo que se constrói a partir do que sabemos sobre nós e sobre os outros. Assim, colocamo-nos em condições de defender que as construções identitárias levam em conta as informações e as representações que adquirimos e que objetivamos nas dinâmicas de interação social.

Por essa perspectiva, pensamos a identidade como elaborações tecidas e estruturadas no plano da cultura, o que significa analisá-las a partir das relações sociais. Nesse caso, como bem

²⁷ Guareschi (1994, 2000) usa o conceito de ideologia formulado por Thompson e enfatiza que esse autor considera o emprego das formas simbólicas – palavras, gestos, expressões, imagens – para criar ou reproduzir situações de opressão ou dominação nas interações sociais.

observa Woodward (2014), os marcadores de identidade pressupõem a existência de sistemas de classificação organizados, por exemplo, a partir da diferenciação entre “nós” e “eles”, quem é incluído e quem é excluído. Ou seja, a identidade é moldada e enunciada a partir dos significados produzidos pelas representações partilhadas nas interações sociais.

A representação, compreendida como um processo cultural, estabelece identidades individuais e coletivas e os sistemas simbólicos nos quais ela se baseia fornecem respostas às questões: Quem sou eu? O que eu poderia ser? Quem eu quero ser? Os discursos e os sistemas de representação constroem os lugares a partir dos quais os indivíduos podem se posicionar e a partir dos quais podem falar (WOODWARD, 2014, p. 18).

Em função disso, a ênfase dos estudos sobre representações identitárias acaba por recair sobre as práticas de significação, sobre os “sistemas simbólicos que fornecem novas formas de dar sentido à experiência das divisões e desigualdades sociais e aos meios pelos quais alguns grupos são excluídos e estigmatizados.” (WOODWARD, 2014, p. 20). Tendo em vista essa constatação, faz-se importante ressaltarmos mais uma vez que, conforme Serge Moscovici (2012), uma representação social é sempre a representação de alguém ou de alguma coisa, envolvendo sistemas de classificação e de rotulação e sofrendo a interferência dos grupos sociais em que é produzida. Nesse caso, é preciso considerarmos que nossas crenças ou visões de mundo interferem no modo como classificamos os outros e a nós mesmos, bem como o ambiente à nossa volta.

É fato que toda cultura tem suas formas de classificar o mundo, propiciando os meios necessários para construir significados compartilhados e estabelecer dinâmicas concretas de interação social. Na contemporaneidade, percebemos uma reconfiguração desses processos, que se tornaram mais dinâmicos e entrelaçados a partir de uma maior circulação de bens culturais, informações, conhecimento e produtos “globalizados”. Nesse contexto, a ideia de identidade como essência interior responsável por conferir estabilidade ao sujeito cedeu lugar a uma nova forma de entendimento: a de que as identidades não são estanques e homogêneas. Assim, a identidade passa a se associar à ideia de construção, uma representação em permanente processo de elaboração, de modo que “a identidade não tem a solidez de uma rocha, não são garantidas para toda a vida, são bastante negociáveis e revogáveis.” (BAUMAN, 2005, p. 17).

Com isso, se o sujeito social era percebido, até a modernidade, como portador de identidade única ou de uma essência interior fixa, as reflexões e os avanços ocorridos na modernidade tardia – segunda metade do século XX – potencializaram o descentramento do sujeito, desestabilizando, assim, a ideia de uma identidade costurada a estruturas estáveis. Isso

se dá porque o processo de construção do sujeito pós-moderno tem a ver não só com as mudanças na organização dos sistemas de produção e a reconfiguração das instituições modernas, mas também com os resultados decorrentes das reflexões e dos apontamentos feitos sobre a vida em sociedade por pesquisadores oriundos de diversas áreas das ciências humanas e sociais.²⁸

Inscrito no cerne dessas discussões, o conjunto de processos discutidos por Hall (2003) revela que o sujeito pós-moderno não possui uma identidade fixa e permanente, mas que esse sujeito elabora e reelabora distintos referentes de representação nas muitas situações de sua vida social. Assim, a identidade assume, segundo esse autor, um caráter mais provisório e variável, torna-se uma ‘celebração móvel’: “formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpretados nos sistemas culturais que nos rodeiam.” (HALL, 2003, p. 13). Dessa forma, cada sujeito passa a se organizar em torno das necessidades relacionadas com a produção de discursos identitários mobilizados pelos grupos aos quais pertencem ou buscam pertencer.

Mediante tais constatações, a identidade pode ser apreendida como um processo de negociação que se dá no movimento, no confronto entre as representações criadas para sujeitos e grupos e as representações criadas por eles próprios. Nesse terreno de disputa, Hall (2008) sublinha a importância de se compreender os locais históricos e institucionais onde as identidades são elaboradas. Isso porque, para esse autor, as discussões contemporâneas sobre a identidade mostram-se atreladas ao conjunto de práticas e de discursos que tensionam o caráter

²⁸ Entre os avanços alcançados por essas produções derivadas de distintas áreas do conhecimento, está uma série de reinterpretações acerca da condição definidora do sujeito moderno, o que provocou, segundo Stuart Hall, o seu descentramento em, pelo menos, 5 (cinco) instâncias. São elas: 1- A reinterpretação do Marxismo na década de 1960, a partir da afirmação de Marx de que “homens fazem a história, mas apenas sob as condições que lhes são dadas”. De acordo com as novas interpretações, o marxismo deslocou a noção de agência individual, rejeitando a ideia de uma essência universal do sujeito e da essência como atributo de um sujeito singular; 2- A descoberta do inconsciente, por Freud, seria o segundo descentramento, uma vez que a afirmação de que nossas identidades, sexualidade e desejos são formados com base em processos psíquicos e simbólicos do inconsciente derruba a noção do sujeito racional, cognoscente, que tem uma identidade fixa e unificada; 3- A compreensão da língua como um sistema social e não individual, derivada principalmente do trabalho do linguista Ferdinand de Saussure, seria outra forma de descentrar o sujeito. A linguagem passa a ser compreendida, não como um sistema individual, mas, sim, social. O fato de a língua existir antes de nós mostra que recebemos uma gama extensa de significados, já que internalizamos as regras de sua estrutura e de um sistema cultural embutidos nas palavras da língua; 4- O quarto descentramento relaciona-se diretamente com os estudos sobre o “poder disciplinar”, de Michel Foucault, que mostram os sistemas de vigilância e regulação que disciplinam as populações e o indivíduo. Foucault afirma que instituições como oficinas, quartéis, escolas, prisões possuem rotinas com o objetivo de vigiar e disciplinar, para sujeitar o indivíduo ao grupo; 5- O impacto do feminismo como movimento crítico-social seria o quinto fator de descentramento, na medida em que passou a questionar diversas áreas da vida social, como a família, a sexualidade, o trabalho, a divisão doméstica do trabalho. Além de contestar as diferenças políticas e sociais que formam os sujeitos, o feminismo colocou em questão a ideia binária de gênero, que compreendia conceitos unificados de homem e mulher, incluindo a noção de que a categoria “mulher”, por exemplo, pode compreender várias identidades (HALL, 2003, p. 45).

relativamente estável das representações que os sujeitos criam para si, para seus grupos e culturas. Com isso, ao mesmo tempo em que tais representações evocam um passado histórico comum, reivindicam a possibilidade de erigirem novos pontos de ancoragem que, em diálogo ou em dissociação com as múltiplas camadas de sentido revelados por meio da linguagem, dos processos comunicativos, das dinâmicas informacionais e de outras instâncias da vida cultural, revelem menos o que o sujeito é e mais aquilo que ele se tornou.

Essa concepção aceita que as identidades não são nunca unificadas; que elas são, na modernidade tardia, cada vez mais fragmentadas e fraturadas, que elas não são, nunca, singulares, mas multiplamente construídas ao longo de discursos, práticas e posições que podem se cruzar ou ser antagônicas. [...] Elas [as identidades] têm a ver não tanto com as questões “quem nós somos” ou “de onde nós viemos”, mas muito mais com as questões “quem nós podemos nos tornar”, como nós temos sido representados e como essa representação afeta a forma como nós podemos representar a nós próprios (HALL, 2008, p. 109).

Dessa forma, a identidade estaria mais ligada a uma posição que o sujeito assume em um processo no qual nem todos são convocados a se posicionar. Indo além dessa dimensão posicional, torna-se patente que certos discursos identitários são elaborados a partir do aspecto da desigualdade, da exclusão, dado que, ao lado daqueles que podem constituir e reivindicar para si qualquer identidade, há certos sujeitos e/ou grupos sociais que se veem oprimidos por identidades impostas: “identidades de que eles próprios se ressentem, mas não têm permissão de abandonar nem das quais conseguem se livrar. Identidades que estereotipam, humilham, desumanizam, estigmatizam [...]” (BAUMAN, 2005, p. 44).

Essas diversas perspectivas encontram um ponto de contato nos diferentes modos de representar as identidades, nas muitas narrativas construídas sobre o outro. Isso pode ser explicado, segundo o indiano Homi Bhabha (1998), pelo fato de os discursos pós-colonialistas serem marcados por embates culturais, servindo como um campo de diálogo e de percepção “conflituosa” da diferença. Essa percepção emerge de sua interpretação da obra *Pele negra, máscaras brancas*, de Franz Fanon. Ao narrar a experiência de Fanon como psiquiatra na Argélia, Bhabha (1998) reverbera a voz de um sujeito marcado pela experiência colonial:

Se a psiquiatria é a técnica médica que tem como meta permitir que o homem não se sinta mais um estrangeiro em seu ambiente, devo a mim mesmo a afirmação de que o árabe, permanentemente estrangeiro em seu próprio país, vive em um estado de absoluta despersonalização... A estrutura social existente na Argélia era hostil a qualquer tentativa de conduzir o indivíduo de volta ao seu devido lugar (FANON, 1986 *apud* BHABHA, 1998, p. 71).

Ainda segundo Bhabha (1998), a questão da identificação nunca é a afirmação de uma identidade pré-dada, mas sempre a produção de uma imagem de identidade e a transformação do sujeito ao assumir aquela imagem. Talvez, em função disso, confira destaque, na obra de Fanon, aos relatos sobre os grupos marginalizados, cultural e racialmente, que assumem a posição da minoria, não para negar sua diversidade, mas para anunciar o importante artifício da identidade cultural e de sua diferença.

À medida que grupos políticos com origens diversas se recusam a homogeneizar sua opressão, mas fazem dela causa comum, uma imagem pública da identidade da alteridade, a obra de Fanon torna-se imprescindível – imprescindível para nos lembrar daquele embate crucial entre máscara e identidade, imagem e identificação, do qual vem a tensão duradoura de nossa liberdade e a impressão duradoura de nós mesmos como outros (BHABHA, 1998, p. 102).

Essa associação entre máscara e identidade estabelece, entre outros aspectos, um ponto de contato com o conceito de representação trabalhado por autores pós-estruturalistas que faziam remissão direta a certos sistemas de signos como marca material de uma narrativa representacional, como seria o caso de uma fotografia, um filme ou uma expressão oral. Por outro lado, como o fez França (2004), cabe lembrar que, quando falamos em representação, não estamos evocando algo claro por essência, mas nos reportando a um fenômeno de dupla natureza, que se refere à sua inscrição material em imagens e narrativas, por exemplo, e às suas modalidades e potencialidades de instauração de sentidos. Dessa forma a “representação” pode ser compreendida, de acordo com França, como um “mapa de possibilidades” com dimensões simbólicas e formas concretas de manifestação, uma vez que algumas representações têm estreita relação com a vida social, incidindo sobre a criação de identidades e/ou promovendo uma “releitura da realidade”.

As representações estão intimamente ligadas a seus contextos históricos e sociais por um movimento de reflexividade – elas são produzidas no bojo de processos sociais, espelhando diferenças e movimentos da sociedade, por outro lado, enquanto sentidos construídos e cristalizados, elas dinamizam e condicionam determinadas práticas sociais. Na sua natureza de produção humana e social, têm uma dimensão interna e externa aos indivíduos, que percebem e são afetados pelas imagens (passam por processos de percepção e afecção) – e, desses processos, as devolvem ao mundo na forma de representações (FRANÇA, 2004, p. 19).

Nessa mesma direção, Silva (2014) indica que, se a identidade e a diferença são dependentes de certos sistemas de significação, a noção de representação pode ser apreendida

como uma forma de atribuição de sentidos. Para o autor, esse entendimento implica reconhecer que a representação é um sistema linguístico e cultural: arbitrário, indeterminado e ligado às relações de poder, ou seja: identidade e diferença são construções sociais que envolvem disputa e luta em torno da atribuição de sentidos. Questionar a identidade e a diferença significa questionar os sistemas de representação que lhes dão suporte e sustentação.

A identidade é instável, contraditória, fragmentada, inconsistente, inacabada. A identidade está ligada a estruturas discursivas e narrativas. A identidade está ligada a sistemas de representação. A identidade tem estreitas conexões com relações de poder (SILVA, 2014, p. 97).

Sem perdermos de vista esses apontamentos, Deschamps e Moliner (2009) nos auxiliam a retomarmos a ligação instaurada entre identidade e representações sociais. Para eles, as operações de classificação, categorização, comparação não ocorrem num mundo vazio de significados, ao contrário, são realizadas por sujeitos que dispõem de um grande número de representações sobre o que os cercam. Com isso, mesmo que as representações de si, dos grupos ou de contextos sociais específicos mobilizem diferentes níveis de representação, elas permitem abordar a identidade ao conjugarem, em um mesmo plano simbólico e de ação, as posições que os sujeitos ocupam e as crenças partilhadas no espaço social. É, pois, a partir dessas representações que as semelhanças e diferenças são percebidas.

Os processos identitários permitem que os indivíduos elaborem conhecimentos sobre eles mesmos e os outros. Esse conjunto de conhecimentos são representações. São representações identitárias porque elas autorizam, ao mesmo tempo que as cristalizam, as comparações, semelhanças e diferenciações. É nesse sentido que as representações identitárias constituem o fundamento do sentimento de identidade (DESCHAMPS; MOLINER, 2009, p. 81).

Ao analisarem as representações intergrupos, esses autores consideram que as representações elaboradas por cada grupo, para demarcar suas posições sociais, estão ligadas às representações do entorno social, ou seja, elas são compatíveis com a gramática simbólica moduladora da cultura e da visão de mundo daquele grupo. Em outras palavras, o conjunto de opiniões e crenças partilhado pelo grupo desempenha um papel de marcador identitário, suscitando tomadas de posição comuns ou divergentes. Nesse movimento, as representações sociais podem ser e/ou funcionar como reguladores identitários, “organizando a percepção do espaço social em congruência com as aspirações dos indivíduos.” (DESCHAMPS; MOLINER, 2009, p. 140).

Enquanto recurso usado para que indivíduos ou grupos afirmem suas particularidades e diferenças, as representações sociais desempenham um papel fundamental no sentimento de identidade. Ao elaborarmos uma representação sobre algo ou alguém, afirmamos também quem somos, por isso as representações sociais se instituem como estratégias identitárias. Para Deschamps e Moliner (2009), os indivíduos concebem seus grupos de pertença e não pertença como homogêneos e heterogêneos, em função das representações que eles têm do lugar que esses grupos ocupam na estrutura social. A percepção desse lugar seria afetada pelo capital econômico e cultural que estrutura o espaço social.²⁹ Em decorrência disso, as representações sociais podem estar vinculadas à produção de uma imagem positiva de si mesmo e, em alguns casos, subsidiarem os processos de comparação e diferenciação que justificam, por exemplo, a posição de domínio social que se pensa ocupar (DESCHAMPS; MOLINER, 2009).

Em decorrência de tais potencialidades, as representações partilhadas por grupos converteram-se em objeto de estudo de vários pesquisadores. Vala (1986), por exemplo, buscou responder à seguinte questão: o que significa pertencer a um grupo? Em seus apontamentos, esse autor demarca que pertencer a um grupo envolve atividades de comunicação através das quais são aprendidos ou criados símbolos, crenças, normas e valores que distinguem os grupos que os indivíduos associaram à sua autoimagem daqueles que eles dissociaram dessa mesma autoimagem (VALA, 1986). Se a emergência de determinadas crenças confere a especificidade de um grupo e delimitam os contornos de suas fronteiras, caberia notar, ainda, que as representações estão associadas, também, às relações intergrupais.

É o que aponta Cabecinhas (2004) ao defender que a estrutura social prefigurada pelos diferentes grupos com os quais relacionamos determina que nem todos têm igual margem de liberdade no processo de negociação das representações. Nesses termos, a posição assimétrica dos grupos influencia nos discursos e nas identidades sociais ancoradas em torno deles. A autora lembra, ainda, que as representações guiam as relações intergrupais, uma vez que cada grupo dispõe de um sistema de representações que lhe permite antecipar os comportamentos do outro e programar a sua própria estratégia de ação. Em defesa dessa tese, Cabecinhas (2004) retoma as ideias de Doise (1976), para quem as representações assumem um lugar central nas relações intergrupais, desempenhando três tipos de funções: seleção, justificação e antecipação. Em seu conjunto, essas funções podem ser assim definidas:

²⁹ Visando sustentar essa argumentação, os autores recorrem ao conceito de campo social de Bourdieu (1998) que concebe o espaço social a partir de dimensões estruturantes como o capital econômico, entendido como os recursos materiais, e o capital cultural relativo aos conhecimentos e competências reconhecidos.

A função seletiva traduz-se numa centralidade dos conteúdos relevantes para as relações intergrupais, relativamente aos conteúdos irrelevantes. A função justificativa revela-se nos conteúdos das representações que veiculam uma imagem do outro grupo que justifica um comportamento hostil em relação a ele e/ou a sua posição desfavorável no contexto da interação. Por último, a função antecipatória manifesta-se na influência que as representações exercem no próprio desenvolvimento da relação entre os grupos: as representações não se limitam a seguir o desenvolvimento das relações intergrupais, adaptando-se a ele, mas também intervêm na determinação deste desenvolvimento, antecipando-o ativamente (DOISE, 1976, p. 105 *apud* CABECINHAS, 2004, p. 132).

Como visto, se as representações, por um lado, estruturam-se de acordo com as estratégias grupais, por outro, elas determinam e guiam as ações e os comportamentos dos sujeitos que compõem esses grupos. Nesse caso, considerar as identidades impostas, por exemplo, implica perceber o processo de produção da diferença como um ordenamento relacionado às relações de poder. O poder manifesta-se tanto na distinção quanto na fixação da identidade. Fixar a identidade é estabelecer uma identidade como norma, elegendo-a como parâmetro segundo o qual as outras identidades são avaliadas. A força dessa significação está, pois, ligada a um sistema de classificação muito presente nas sociedades: a oposição binária. Esse modo de pensamento é estruturado em torno de polarizações como masculino/feminino, sagrado/profano, heterossexual/homossexual. Para o filósofo francês Jacques Derrida, essas oposições binárias não expressam uma simples divisão simétrica: há sempre um dos termos que é privilegiado, eleito como “aceitável”, como “normal”. Dessa forma, dividir e classificar também significa hierarquizar. Portanto, fixar uma identidade como norma é, em última instância, uma forma de hierarquizar identidades e diferenças (SILVA, 2014).

Ampliando as discussões formuladas por Derrida, Judith Butler (2016) usa a noção de enquadramento para se referir às molduras pelas quais apreendemos ou não o outro. Contudo, segundo essa autora, embora o enquadramento funcione normativamente, ele também pode colocar certos campos de normatividade em questão. Considerar as estruturas de desigualdade e subordinação implica analisar as posições sociais dos indivíduos que constroem suas identidades e as relações de poder circunscritas nos processos de identificação e de representação de si e do outro. A marginalização dos sujeitos, a exclusão e a diferença estão no centro das discussões sobre gênero, tema que abordaremos a seguir.

3.4 Gênero: referente de significação construído e reconstruído por meio das representações

Falar em gênero é, em ampla medida, fazer referência às construções sociais objetivadas para homens e mulheres. É, também, abordar inúmeros aspectos que atribuem funções sociais aos homens e às mulheres. Isso porque, o avanço das pesquisas sobre gênero promovido pelas ciências humanas e sociais ampliou as noções de masculino e feminino para além do determinismo biológico e para além de descritores pautados por características sexuais. Contudo, apreender a amplitude dos marcadores de sentido associados às questões de gênero implica, conforme salienta Louro (2003), problematizar a forma como essas características são representadas ou valorizadas, aquilo que se diz ou se pensa sobre elas em uma dada sociedade e em um dado momento histórico. Indo além dessa proposição, essa autora pondera que as explicações para certas desigualdades vinculadas a marcadores de gênero:

[...] precisariam ser buscadas não nas diferenças biológicas (se é que mesmo essas podem ser compreendidas fora de sua constituição social), mas sim nos arranjos sociais, na história, nas condições de acesso aos recursos da sociedade, nas formas de representação (LOURO, 2003, p. 22).

Trata-se, então, de considerar que gênero não é um atributo de homens e de mulheres, mas uma categoria analítico-discursiva estruturada por meio de concepções culturais e de representações construídas em torno do “masculino” e do “feminino”. Tendo por referência esta forma de compreensão:

Poderíamos dizer que, assim como a sexualidade, o gênero não é uma propriedade de corpos nem algo existente a priori nos seres humanos. [...] Gênero é a representação de uma relação, a relação de pertencer a uma classe, um grupo, uma categoria (LAURETIS, 1994, p. 210).

Como já explicitado, os sistemas de representação são instâncias de produção e de disseminação de sentidos, em função disso, conforme sublinha a autora, as representações de gênero estão alicerçadas em marcadores de “posição social” que modulam em torno de si, entre outros, referentes de valor, prestígio e *status* na hierarquia social.

Visando questionar tais “marcadores de posição social”, a produção teórica sobre gênero ganhou espaço com as lutas feministas no contexto das transformações políticas, econômicas e sociais ocorridas em várias partes do globo, principalmente a partir da década de 1970. De modo geral, o objetivo do feminismo, tanto como movimento social quanto como corrente intelectual,

é o de problematizar a produção da hierarquia, da opressão, da dominação e de privilégios justificados por relações assimétricas de poder ligadas às questões de gênero. Com efeito, a produção de conhecimento e os debates em torno da noção de gênero fizeram emergir sucessivas teorias e conceitos relativos ao termo, enriquecendo a crítica da teoria feminista sobre os discursos dominantes como esforço para se “criar novos espaços de discurso, reescrever narrativas culturais e definir os termos de outra perspectiva.” (LAURETIS, 1994, p. 236).

Como resultado desse movimento, faz-se evidente que o conceito “gênero” foi abordado por diversas disciplinas e recebeu diferentes modos de tratamento ao longo dos últimos cinquenta anos. Joan Scott (1995) sintetiza três grandes formulações teóricas que marcaram tais análises sobre as questões de gênero entre as historiadoras feministas, quais sejam: a primeira tentou explicar as origens do patriarcado, enfatizando a subordinação das mulheres diante da dominação masculina, questionando a desigualdade entre homens e mulheres, mas sem explicar, segundo a autora, por que as relações sociais são desiguais. Em uma segunda fase desse debate, as feministas marxistas problematizaram a divisão sexual do trabalho e as relações estabelecidas entre a estrutura econômica e as relações de gênero, sem que “o gênero tivesse um status analítico independente e próprio.” (SCOTT, 1995, p. 13). Por fim, Joan Scott (1995) evoca os trabalhos vinculados à teoria psicanalítica, ressaltando que, embora eles tenham tentado explicar a produção e a reprodução da identidade de gênero, muitos deles circunscreveram essa discussão à esfera da família, à experiência doméstica e não deixaram claras as razões dos arranjos sociais que exigem que os pais trabalhem fora e as mães executem a maioria das tarefas de criação da criança, por exemplo. Ao final desse percurso, embora reconheça os avanços dessas formulações, Scott (1995) conclui que esses estudos não explicam o motivo da desigualdade entre homens e mulheres, não esclarecem por que essas relações são construídas de maneira assimétrica e nem por que a desigualdade privilegia o homem.

Ainda de acordo com a pesquisadora, uma possível explicação para o limitado alcance dessas teorias seria o fato de que elas tratam o gênero como meio de falar sobre as relações sociais, que ganharam novos contornos nos anos finais do século XX. Contudo, pensar como os sujeitos podem ser privilegiados ou desfavorecidos em função do gênero implica dar atenção aos sistemas de significado, ou seja, aos modos pelos quais as sociedades representam o gênero e como articulam regras para as relações sociais a partir dessas representações.

Scott (1995) entende, pensando junto com Foucault, que os usos desse saber reverberam, de forma clara e direta, disputas políticas e, por isso, estão assentados em relações

de poder socialmente construídas. Por isso, ao analisar o conceito de gênero no contexto das relações sociais, Scott (1995) articula, à noção de construção social, formulações derivadas da analítica do poder, tal como estudada por Michel Foucault, qual seja: como processos dispersos em relações desiguais, discursivamente constituídas. Valendo-se dessa associação, a autora define gênero como “um elemento constitutivo de relações sociais baseado nas diferenças percebidas entre os sexos, e o gênero é uma forma primeira de significar as relações de poder.” (SCOTT, 1995, p. 21). Para ela, gênero implica, portanto, quatro elementos relacionados entre si: os símbolos, que evocam representações múltiplas; os conceitos normativos, que limitam as interpretações do sentido de masculino e feminino; as instituições, como grupos religiosos e políticos, que constroem papéis tradicionais; e a identidade subjetiva, que deve ser compreendida na sua construção histórica e relacionada com as atividades, organizações e representações sociais.

Essa constatação de que a construção de significados, narrativas e representações sobre ser mulher ou ser homem está baseada na percepção da diferença entre os sexos levou diversas teóricas a questionar a premissa universal da igualdade, em que o homem branco é frequentemente associado ao conceito de indivíduo e a mulher é percebida como o “outro” pertencente a um grupo específico, por exemplo. Dito isso, a problematização sobre a assimetria entre o masculino universal e o feminino específico configura-se como uma dimensão central para o pensamento sobre a diferença na enunciação das representações de gênero, sobretudo a partir da percepção de que “somente aqueles que não se assemelham ao indivíduo normativo têm sido considerados diferentes.” (SCOTT, 2005, p. 24). Nesses termos, para efeito de nossas análises, torna-se preponderante que observemos as representações criadas para as mulheres e em quais contextos históricos e sociais elas se objetivam e se ancoram. Essa forma de interrogar a questão da diferença e da igualdade desconstrói homens e mulheres como categorias universais e aponta para as diferenças entre mulheres e entre homens, bem como para o fato de que o discurso que se apoia na ideia de essência feminina naturaliza construções produzidas historicamente e obscurece as diferenças entre as mulheres.

Em complemento a essas formulações, cabe aqui nos perguntarmos: o questionamento sobre a vinculação do feminino ao espaço doméstico, ou seja, sobre o confinamento à esfera privada da vida familiar, diz respeito a todas as mulheres? O que dizer das construções que associam a mulher à fragilidade? Quais mulheres são evocadas e representadas nesses debates? Angela Davis (2016) frisa que a mulher negra, por exemplo, é vista como força de trabalho, sem distinção em relação aos homens, desde a escravidão. Segundo ela, as mulheres negras

grávidas “não eram apenas forçadas a fazer o trabalho agrícola usual, como também estavam sujeitas às chicotadas que trabalhadoras e trabalhadores normalmente recebiam se deixassem de cumprir a cota diária ou se protestassem com ‘insolência’ contra o tratamento recebido.” (DAVIS, 2016, p. 24). A esse dado, a filósofa e ativista negra americana acrescenta que as mulheres não eram consideradas “femininas demais” quando eram necessárias ao trabalho nas minas de carvão ou fundição de ferro.

Outro dado histórico recuperado por Angela Davis (2016) referenda que foi na fase pré-Guerra Civil, quando houve uma agressiva industrialização com a tentativa de estabelecer um sistema fabril nos Estados Unidos, que o trabalho das mulheres brancas em suas máquinas de fiar tornou-se obsoleto e elas foram vistas como habitantes de uma esfera totalmente separada do mundo do trabalho produtivo.

A clivagem entre economia doméstica e economia pública, provocada pelo capitalismo industrial, instituiu a inferioridade das mulheres com mais força do que nunca. Na propaganda vigente, a ‘mulher’ se tornou sinônimo de ‘mãe’ e ‘dona de casa’, termos que carregavam a marca fatal da inferioridade (DAVIS, 2016, p. 25).

Ainda nos Estados Unidos, a reflexão acerca da ideia de uma essência comum a todas as mulheres levou a filósofa Judith Butler (2003) a questionar os conceitos de identidade e a problematizar as construções de gênero. Para ela, a construção da categoria “mulheres” cristaliza-se em formas que parecem naturais e permanentes, reforçando, por exemplo, a ideia de uma identidade fixa, estável e, portanto, excludente, já que deixa de fora muitos sujeitos. Nesse caso, ela propõe que os conceitos teóricos relacionados às questões de gênero e de identidade sejam repensados, a fim de tornarem outros grupos e sujeitos também visíveis. Com isso, para Butler (2003), pensar gênero como produto da cultura e sexo como dado da natureza significa legitimar as categorias “homem” e “mulher” como anteriores aos signos sociais, razão pela qual a ideia de sexo atrelada à natureza acaba por normatizar certos comportamentos. Outra crítica instituída por Butler (2003) demarca que entender gênero como distinto do sexo assegura o pensamento binário que polariza e legitima a ordem da heterossexualidade compulsória e dos comportamentos tidos como desejáveis. Enquanto pensadora das questões de gênero, Judith Butler é um dos nomes mais conhecidos da teoria *queer*, teoria sobre o gênero que propõe uma reflexão sobre a heteronormatividade, ou seja, sobre o pressuposto de que a heterossexualidade seria o “comportamento natural”. Assim, a teoria *queer* incorpora estudos sobre a

transexualidade, a intersexualidade e questiona, enfaticamente, a faceta biológica da categoria sexo:

Se o caráter imutável do sexo é contestável, talvez o próprio constructo chamado ‘sexo’ seja tão culturalmente construído quanto gênero; a rigor, talvez o sexo sempre tenha sido o gênero, de tal forma que a distinção entre sexo e gênero revela-se absolutamente nenhuma (BUTLER, 2003, p. 25).

Se as categorias vinculadas ao gênero são formadas a partir de práticas regulatórias, a identidade, de acordo Butler (2003), também é um ideal normativo. Ao analisar como as práticas reguladoras que governam o gênero também exercem uma força normativa sobre as noções de identidade, a filósofa afirma que os conceitos que estabilizam o gênero, o sexo e a sexualidade buscam assegurar a “coerência” da identidade. Objetivando refletir como padrões normativos de representações, culturalmente impostos, governam e tentam conformar a identidade, Butler (2003) propõe a ideia de gênero como uma repetição de atos, de estilos e de gestos performativos para demonstrar que não existem identidades preexistentes, ou seja, que não há “atos de gênero verdadeiros ou falsos, reais ou distorcidos, e a postulação de uma identidade de gênero verdadeira se revelaria uma ficção reguladora.” (BUTLER, 2003, p. 201). Mesmo não refutando inteiramente a noção de sujeito, a autora questiona a existência de uma identidade fixa em um sujeito centrado, o que contribui para a exclusão de muitas mulheres. Com isso, a filósofa propõe a transgressão da regulação identitária.

Explicitar a invisibilidade de determinadas demandas referentes à homogeneização do “sujeito do feminismo” é, também, um dos marcos definidores da chamada “terceira onda feminista”. Nessa mirada, a desconstrução de certos discursos de igualdade e de diferença relativos ao gênero abriu caminho para o debate sobre a interseccionalidade, a partir de uma questão crucial: as mulheres sofrem diferentes formas de discriminação de gênero, dependendo da classe, raça, idade ou sexualidade.

Ao se debruçar sobre essa questão, Avtar Brah (2006) analisa como a diferença racial articula-se com o gênero e a classe. Como resultado, postula que “mulher” não é uma categoria unitária e que qualquer marcador de diferença deve levar em consideração a convergência entre distintas formas de racismo. Assim, para essa autora, as questões de gênero também devem ser pensadas segundo sua localização nas relações de poder. Indo mais além, Brah (2006) pontua que, dentro das estruturas de relações sociais, não existimos simplesmente como mulheres, mas como categorias diferenciadas, tais como: “mulheres da classe trabalhadora”; “mulheres

camponesas” ou “mulheres imigrantes”; sendo que cada uma dessas descrições remete a uma condição social específica.

Pensar a diferença em seu aspecto relacional implicaria, portanto, perceber a maneira como a diferença é constituída e como esses marcadores de diferença operam em discursos econômicos, culturais, políticos e nas práticas institucionais. Com isso, a questão seminal a se investigar passa a ser: como a diferença é produzida e em que medida as percepções da diferença atuam como meio de afirmação da diversidade ou como mecanismo que sustenta práticas excludentes e discriminatórias.

Em decorrência desses tensionamentos, as maneiras pelas quais se combinam ou se cruzam as diversas opressões acabam por sustentarem as reflexões sobre a intersecção entre as desigualdades, já que a mesma pessoa pode ocupar diferentes posições sociais, grupais e/ou relacionais. Corroborando com essa forma de compreensão, Angela Davis (2004) afirma que não há como uma categoria social – classe, raça ou gênero, por exemplo – ter primazia sobre a outra, uma vez que é preciso compreender que a raça pode influenciar o modo como a classe é vivida, assim como as representações sobre o gênero podem influenciar o modo como a raça é vivenciada e a classe, por sua vez, também pode impactar as experiências de gênero e raça. Desta feita, para Davis (2004), é preciso refletir e apreender as intersecções entre raça, classe e gênero, com vistas a que se perceba existirem, entre essas categorias, algumas relações que são mútuas e outras que são cruzadas.

Não sem razão, esse entendimento de que as relações de gênero não são questões isoladas e que perpassam vários aspectos da sociedade, organizando as experiências no mundo social, evidenciou também a relevância política dos mecanismos que reproduzem a desigualdade. Em decorrência algumas autoras e autores, contemporaneamente, têm centrado suas análises no questionamento da dualidade entre as esferas pública e privada, conferindo destaque ao caráter político das relações de poder na vida cotidiana e familiar. De modo quase uníssono, esses estudiosos das questões de gênero defendem que é preciso garantir que o acesso às distintas esferas da vida social não seja hierarquizado em função do sexo dos sujeitos.

Com isso, se as experiências que as mulheres desenvolvem na esfera privada, doméstica e familiar reforçam o entendimento de que suas identidades e visões de mundo são distintas das dos homens, é preciso questionar em que medida a dualidade estabelecida entre as esferas pública e privada reforça as desigualdades de gênero, entre outras, a partir da divisão sexual do trabalho, já que “ela está na base do acesso diferenciado a recursos, a tempo – para dedicação ao trabalho, mas também ao tempo livre –, a experiências distintas e ao desenvolvimento de

aptidões que se convertem em alternativas.” (MIGUEL; BIROLI, 2014, p. 113). Disso decorre que um dos problemas identificados na dualidade público/privado é o isolamento da mulher na esfera privada. Se, por um lado, esse vínculo da mulher com a esfera doméstica pode estar na origem do entendimento de que o cuidado com os outros produz uma sensibilidade moral singular para elas – o conhecido “pensamento maternal” – por outro lado, a permanente representação da mulher como “dona de casa” produz efeitos danosos face à combinação desemprego e gênero, uma vez que as mulheres da classe trabalhadora estão mais sujeitas à exploração do que aquelas que podem ter acesso a carreiras profissionais com maior grau de autonomia e remuneração. Condição que chama nossa atenção, uma vez mais, para a necessidade de lançarmos um olhar mais detido sobre as questões relativas aos processos que modulam as desigualdades entre homens e mulheres.

Como se viu aqui, o debate sobre os processos que permeiam a construção da diferença é intenso nas ciências sociais e, certamente, foi aprofundado a partir da emergência das teorias feministas. Com isso, a partir dos anos de 1970, certas concepções hegemônicas sobre gênero foram colocadas em questão, tendo esse debate se intensificado por meio das variadas contribuições teóricas que passaram a oferecer abordagens alternativas a diversas temáticas relativas a essa problemática, como é o caso dos estudos pós-coloniais.³⁰ Atentando para isso, Cláudia Pons Cardoso (2014) reconhece que as teóricas feministas filiadas ao pós-colonialismo desenvolveram propostas radicais de enfrentamento à geopolítica do conhecimento e promoveram deslocamentos epistemológicos dentro do próprio movimento feminista, apostando no entendimento multicultural das mulheres e das sociedades. Emergiu daí uma oportunidade para “sepultar perspectivas feministas hegemônicas, identificadas com agendas políticas e legados históricos que pouco têm dito para mulheres negras, lésbicas, pobres e indígenas.” (CARDOSO, 2014, p. 257). Nuances de invisibilidade que, conforme veremos abaixo, também atravessam a marcam a realidade de mulheres que vivem e trabalham no meio rural, como é o caso das que moram em Noiva do Cordeiro.

³⁰ O termo pós-colonialismo pode ser evocado para se referir a fatos relativos à colonização, ao imperialismo e à descolonização. Pode ser utilizado, ainda, para fazer menção a realidades que emergem em um novo contexto imperialista de dominação econômica. Por fim, pode ser utilizado para se reportar a um movimento de tomada de posição teórica e política de compromisso com os ideais de uma justiça transnacional (YOUNG, 2001 *apud* ALMEIDA, 2015).

3.4.1 A invisibilidade das mulheres que vivem e trabalham no meio rural

Em estudo publicado em 1985, Otávia Fernandes alerta para o fato de que as mulheres que vivem no campo não conseguem a mesma representatividade e atenção que as mulheres urbanas na luta pela igualdade.

Por sua própria situação objetiva, dispersas em termos dos lugares de residência e de trabalho, e pela natureza específica de sua realidade, as mulheres rurais são privadas do acesso aos meios de vida e de luta, como informação, instrução, espaços culturais, etc, de que gozam as mulheres da cidade. Por isso, têm mais dificuldades para desenvolver sua consciência política e avançar em sua organização. Mas não é só no plano organizativo que as mulheres do campo são, com raras exceções, deixadas de lado. Nos debates, na produção intelectual, nos projetos elas são tratadas no conjunto, ou nem são consideradas (FERNANDES, 1985, p. 1).

Isso não quer dizer que essas mulheres não lutem pelo exercício e pela ampliação de seus direitos como cidadãs. Estudando esses movimentos reivindicatórios, Esmeraldo (2016) destaca que, a partir da década de 1980, grupos de mulheres que vivem no campo começam a se organizar em movimentos autônomos por todo o Brasil, formando associações e coletivos centrados na produção de uma identidade produtiva, ancorada no ofício de trabalhadora rural, e uma identidade política. Segundo essa autora, a luta dos Movimentos Autônomos de Mulheres³¹ se organizou em torno de uma pauta estratégica: a necessidade de conscientizar as próprias mulheres rurais e seu entorno acerca de alguns direitos até então negados a elas, já que tais movimentos:

Aliam a luta por direitos previdenciários (licença maternidade) à legitimação da mulher trabalhadora rural como categoria profissional. Essa condição problematiza publicamente o trabalho não reconhecido no modo de produção familiar e insere as mulheres na disputa com os sindicatos rurais por sua própria representação identitária (com autonomia em relação à sua condição conjugal e familiar (ESMERALDO, 2016, p. 137).

Como é possível observar, as reivindicações desse movimento fazem emergir uma aparente contradição: se as feministas lutavam pela eliminação das diferenças sexuais, as mulheres rurais afirmavam as especificidades dessas diferenças em sua busca por direitos.

³¹ Os Movimentos Autônomos de Mulheres se referem aos diversos movimentos regionais que, em alguns casos, surgem com o apoio das Comunidades Eclesiais de Base da Igreja Católica, como: o Movimento de Mulheres Trabalhadoras (Ceará e Maranhão); Movimento de Mulheres Agrícolas (Santa Catarina); entre outros (ESMERALDO, 2016, p. 135).

Como entender isso? Carneiro (1994, p. 14) oferece-nos uma explicação: “contraditoriamente aos valores que sustentam as relações sociais entre gêneros, é a referência à identidade feminina que caracteriza o processo político pela conquista dos direitos da mulher rural como trabalhadora”. Em função disso, “a base argumentativa para reivindicar direitos se faz na sua diferença sexual, na qual constroem discursos voltados para que sejam atribuídos tratamentos e direitos iguais com base na diferença.” (ESMERALDO, 2016, p. 138). Atuando em torno dessas reivindicações, esse movimento alcançou dois importantes resultados: o reconhecimento social da categoria “mulher trabalhadora rural” e a criação da ANMTR (Articulação Nacional de Mulheres Trabalhadoras Rurais), em 1995. Contudo, Esmeraldo (2016) faz questão de frisar que, ainda assim, a ação política das mulheres rurais permanecia inviabilizada por sua condição conjugal e por estarem submetidas ao contexto familiar, no qual predominava a força da representação do masculino como “provedor da família”.

Na década seguinte, a participação política das mulheres rurais ganha novos contornos, especialmente a partir de um espaço organizado dentro do MST (Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra). Vinculado a esse Movimento, o Coletivo Nacional de Mulheres,³² criado em 1996, marcou a ampliação de novas estratégias de ação em torno da organização política das mulheres que vivem no campo.

Evidentemente a denominação “mulheres rurais” não se dá a ver como uma categoria homogênea, uma vez que a diferença de classes cria distintos contornos para a realidade vivenciada por elas. Tal como em outros contextos, mulheres consideradas grandes proprietárias de terras e com acesso a benefícios sociais e culturais estão em posição privilegiada em relação às mulheres que vivem em pequenas propriedades ou sem posse da terra. Reconhecendo isso, Fernandes (1985) explica que muitas mulheres rurais sofrem com o baixíssimo nível de vida e com a preocupação de produzir sobrevivência, em uma realidade na qual

[...] o mundo do trabalho não se separa do da família. A família é, ao mesmo tempo, unidade de produção econômica e unidade social; e a comunidade é um prolongamento da família. Nesse mundo, as relações de trabalho e as relações familiares se interpenetram e se completam (FERNANDES, 1985, p. 1).

³² O nome foi modificado em 1998 para Coletivo Nacional de Gênero diante do aprofundamento das discussões em torno dos papéis sociais construídos para homens e mulheres (ESMERALDO, 2016, p. 147).

Inscritas nessa realidade, as representações sociais em torno dos papéis que as mulheres deveriam ou não desempenhar acabam por confinar as trabalhadoras rurais em uma sobrecarga de trabalho, uma vez que, além de exercerem todas as tarefas na lavoura, devem ainda se responsabilizar pelo cuidado com a casa, com os filhos e com os companheiros. Assim, além das diferenças de classe, as diferenças regionais, culturais, históricas, o isolamento dos grandes centros e a dificuldade de acesso aos dispositivos de informação e comunicação certamente promovem diferentes modos de discriminação, de exploração e de opressão na história de vida dessas mulheres. Concomitante a isso, Carneiro (1994) pontua que a luta pelo reconhecimento profissional e pela cidadania ainda esbarra, em muitos casos, nos valores culturais que definem o gênero feminino. Concordando com a autora, pensamos ser conveniente, tendo-se em vista os objetivos desta pesquisa, voltarmos nosso olhar para os mecanismos e estratégias que estruturam certas narrativas de representação das questões de gênero.

3.4.2 A construção narrativa das representações de gênero

Dentre as muitas contribuições do movimento feminista, uma se mostra particularmente relevante para nossa pesquisa, qual seja: a indagação acerca da possibilidade de se criar, no contexto das questões de gênero, representações emancipatórias. Indo além dessa problematização e considerando que as relações sociais contemporâneas se mostram inegavelmente afetadas por representações midiaticizadas, cabe aqui indagarmos: como essas representações são objetivadas, reproduzidas e ressignificadas na linguagem e nas produções discursivas do cotidiano? Questionamento que se aproxima, não por acaso, da perspectiva interseccional do movimento feminista, que entende as “representações de gênero como construções sociais e ideológicas pautadas por grandes narrativas de legitimação.” (OLIVEIRA; AMÂNCIO, 2006, p. 600).

Um caminho possível para elaborarmos respostas ao nosso questionamento nos é apresentado por Gayatri Spivak (2010), que parte de duas noções derivadas do termo “representação” em alemão para contestar os discursos hegemônicos construídos por meio de narrativas estabelecidas como normativas, são elas: *Vertretung*, que denota o sentido político de falar pelo outro e *Darstellung*, que se refere à encenação e performance. Por meio da distinção entre essas duas formas de enunciação do outro, Spivak (2010) interroga-se sobre quem tem o poder para representar e sobre os modos de se representar o sujeito colonial, especialmente a mulher. Em suas análises, a filósofa indiana estabelece, segundo Almeida

(2010), uma teorização relevante quando se analisam as narrativas da diáspora, nas quais se coloca a questão da representação ou de quem pode falar por quem – tanto no sentido político quanto no estético – e com qual autoridade e autorização. Soma-se a isso outra importante contribuição de Spivak (2010), a que institui como tarefa do intelectual pós-colonial o dever de criar espaços por meio dos quais o sujeito subalterno possa falar.

Essas proposições nos convocam a pensar os modos pelos quais as representações sociais organizam e regulam, por meio dos processos de objetivação e ancoragem, os significados sobre ser “mulher” ou ser “homem” e, também, como essas representações são moduladas por relações assimétricas de poder.

Isso porque, a produção de significados sobre os sexos está intimamente ligada aos sistemas de pensamento acionados com vistas a compreender e a classificar o mundo à nossa volta, ou seja, às representações sociais. Assim, o conhecimento que se tem sobre a diferença entre os sexos não é regido apenas pelo “sentido de epistemologia do senso comum a que se refere o modelo das representações sociais” (AMÂNCIO, 2003, p. 703), mas, também, pelas representações cuja base estruturante de significação visa justificar as diferentes posições entre os dois sexos e as orientações normativas que prefiguram certos modos de se comportar específicos para os homens e para as mulheres.

Assim sendo, faz-se evidente que o pensamento social acerca de certas categorias sexuais não tenta apenas estabelecer diferenças entre as pessoas, mas especificar suas funções sociais a partir de certos enquadramentos normativos. Em função disso, algumas representações do “feminino” têm como objetivo ratificar a ideia de um ser contextualizado no espaço privado da família. Como consequência, essas representações categorizam e distinguem os homens das mulheres de forma a “legitimar a natureza assimétrica da relação estabelecida entre eles.” (AMÂNCIO, 1992, p. 20).

No entanto, é preciso notar que essas representações construídas para homens e para mulheres fazem parte, segundo Louro (2003), de um debate que não se limita às análises sobre papéis sociais atribuídos a homens e mulheres. Para essa autora, há outros tantos pontos que devem ser tensionados nesse debate:

Discutir a aprendizagem de papéis masculinos e femininos parece remeter a análise para os indivíduos e para as relações interpessoais. As desigualdades entre os sujeitos tenderiam a ser consideradas no âmbito das interações face a face. Ficariam sem exame não apenas as múltiplas formas que podem assumir as masculinidades e as feminilidades, como também as complexas redes de poder que (através das instituições, dos discursos, dos códigos, das práticas e dos símbolos...) constituem hierarquias entre os gêneros (LOURO, 2003, p. 24).

O que quer dizer que certas representações sociais reproduzem ideais normativos não apenas prescrevendo para as mulheres determinados papéis e funções, mas designando comportamentos desejáveis, uma vez que reproduzem a crença na existência de disposições inatas e particulares para cada sexo. Nessa mirada, quando falamos da construção do gênero “mulher” estamos fazendo remissão direta ao conjunto de práticas e representações sociais instituídas e propagadas, tanto em discursos do senso comum quanto em narrativas difundidas por outras esferas de enunciação, como a ciência ou os meios de comunicação. Como enfatiza Swain (2008), foram nesses espaços que se perpetuaram injunções que preconizavam uma imagem para a “verdadeira mulher”: esposas ou filhas doces, devotadas e, sobretudo, amorosas. Ao estudá-los, a autora classifica esses espaços de objetivação e de ancoragem de representações sociais como “dispositivos amorosos” que, na esteira foucaultiana, passam a ser definidos, posteriormente, como “dispositivos da sexualidade”. Mas como demarcar o alcance desses dispositivos? A própria autora nos responde:

O dispositivo amoroso, assim, cria mulheres e, além disso, dobra seus corpos às injunções da beleza e da sedução, guia seus pensamentos, seus comportamentos na busca de um amor ideal, feito de trocas e emoções, de partilha e de cumplicidade. A sexualidade às vezes é até acessória (SWAIN, 2008, p. 298).

Associada a isso, Swain (2008, p. 229) chama a atenção para o fato de que essas representações sociais, além de disciplinarem a identidade, elegem “a heterossexualidade como norma e referência, [ou seja], como fundamento do ser.”

Em decorrência, tais representações converteram-se em objeto de debate de várias autoras do feminismo negro. Sueli Carneiro (2018), por exemplo, explica que, entre outras problematizações, esse debate apontava para o fato de que o discurso clássico sobre a opressão da mulher não reconhecia a experiência diferenciada vivida pelas mulheres negras. Ainda de acordo com Carneiro (2018), os estereótipos construídos historicamente para representar a mulher negra confinam essas mulheres a uma condição de opressão, especialmente sexual, e reproduzem um imaginário perverso segundo o qual as mulheres negras são “mais quentes e sensuais”, o que acaba por alimentar o mercado de turismo sexual e, também, por ocultar a violência racial existente nesse comércio. Como crítica a essas representações, a autora assevera que:

As imagens construídas historicamente sobre as mulheres negras continuam produzindo formas particulares de violências vividas presentemente por elas, dentre as quais destaca-se o turismo sexual e o tráfico de mulheres, temas que apresentam o corte racial como marcador fundamental particularmente nas regiões Norte e Nordeste do país, composta majoritariamente por populações afrodescendentes ou mesclas de indígenas (CARNEIRO, 2018, p. 164).

De modo complementar, a pesquisadora reforça que os meios de comunicação não apenas repassam as representações sociais cristalizadas no imaginário social, mas, também, portam-se enquanto agentes que constroem e reconstroem sistemas de representação. Como exemplo de seu argumento, Carneiro (2018) assinala que a distorção da imagem da mulher negra na mídia, muitas vezes representada apenas como a mulata, a empregada doméstica, constitui-se em fator que, inexoravelmente, promove a exclusão social e simbólica dessas mulheres. Contra isso, enfatiza a importância da presença das mulheres negras em espaços outros: “esperamos que a mulher negra seja representada levando-se em conta o espectro de funções e habilidades que ela pode exercer, mesmo em condições econômicas adversas.” (CARNEIRO, 2018, p. 208).

Com isso, observamos que a elaboração de uma contra representação é considerada pela autora como estratégica para se problematizar essas representações e para se objetivar um novo imaginário social. Carneiro (2018) reflete, ainda, sobre a importância da autorrepresentação, ao propor que existe uma consciência crescente entre as mulheres negras acerca da necessidade de se pensar novas formas de ação, com vistas a que sejam garantidas modulações positivas de representação, tanto em suas dimensões individuais quanto coletivas.

As mulheres negras vêm atuando no sentido de não apenas mudar a lógica de representação dos meios de comunicação de massa, como também de capacitar suas lideranças para o trato com as novas tecnologias de informação, pois a falta de poder dos grupos historicamente marginalizados para controlar e construir sua própria representação possibilita a crescente veiculação de estereótipos e distorções pelas mídias, eletrônicas ou impressas (CARNEIRO, 2018, p. 209).

Não por acaso, Patrícia Hill Collins (2016) também assinala que as feministas negras têm questionado não apenas o que é dito sobre as mulheres negras, mas, sobretudo, a credibilidade e as intenções daqueles que detêm o poder de falar sobre elas. A socióloga americana defende que as mulheres negras devem criar, então, os próprios padrões de avaliação e de definição da condição feminina. Ao analisar as representações das mulheres afro-americanas retratadas como bravas, Collins (2016) evidencia que os estereótipos relacionados

às mulheres negras são versões distorcidas de aspectos do comportamento dessas mulheres, visto por longa data como a maior ameaça ao patriarcado branco. Por consequência, ridicularizar mães negras fortes ao rotulá-las de matriarcas reflete um esforço similar de controlar outro aspecto do comportamento de mulheres negras que é especialmente ameaçador ao *status quo* (COLLINS, 2016).

Dessa forma, ao transformar particularidades em marcas naturalizadas, essencializadas, os estereótipos cumprem, segundo Cardoso (2013), a função de rebaixar, de justificar as diferenciações sociais, na intenção de controlar e dominar aquele (o outro) que foi assinalado, objetivado por certas representações negativas.

Cláudia Pons Cardoso (2013), dialogando com Patrícia Hill Collins, também visualiza a autodefinição como um recurso estratégico capaz de desafiar o caráter normatizador de certas representações sociais:

A autodefinição contribui para o fortalecimento individual e coletivo, na medida em que o grupo fala para si; elabora a sua própria agenda a partir de suas necessidades – a fim de enfrentar os estereótipos e as imagens de controle; e permite tanto o questionamento do que é dito acerca do grupo quanto da credibilidade de quem fala (CARDOSO, 2013, p. 109).

Nesse sentido, adotando por premissa que as representações sociais cristalizam-se e se reproduzem nos modos de pensar e agir cotidianos, seja por meio da linguagem ou por intermédio de outras interações mediadas/midiáticas, enfatizamos, e é isso que pretendemos demonstrar em nossas análises, que compreender esse sistema de crenças que compõe a lógica discursiva da identidade social dominante é condição fundamental para garantir às mulheres novas possibilidades de subjetivação, de enunciação de certas demandas e de existência, especialmente às mulheres de Noiva do Cordeiro.

Para tanto, outro ponto importante a se considerar é o fato de que aprendemos a interpretar o mundo com base em códigos de significação masculinos que, de acordo com Margareth Rago (2017), necessitam ser transformados. Ao afirmar isso, a pesquisadora demarca que a emancipação feminina passa por transformações estruturais que vão além da criação de políticas públicas, devendo perpassar, portanto, formas de pensar, de interpretar e de sentir. Dessa forma, a desestabilização dos discursos que instituem realidades opressivas às mulheres viabilizaria, entre outras coisas, que elas se empoderem, fortalecendo assim os mecanismos práticos e simbólicos que lhes outorgam liberdade de decisão sobre a sua vida e o seu corpo.

Outro marco referencial, que não podemos perder de vista em nosso estudo, é aquele que define a informação como recurso simbólico, que incide diretamente nos movimentos de objetivação e de ancoragem das representações sociais, pautando os modos como elas são aceitas, incorporadas, rejeitadas e/ou reelaboradas em dado contexto espaço-temporal. Razão pela qual, em muitos casos, como demonstramos a seguir, essas representações podem – por meio do agenciamento de certas informações, discursos e narrativas – sustentar e reproduzir relações de dominação que interferem nas práticas comunicativas, nas interações e nas ações concretas do cotidiano de homens e mulheres, de sujeitos individuais ou de grandes agrupamentos, instituindo, assim, o que chamamos de real.

3.5 A informação como forma simbólica e os modos de se (in)formar as representações sociais

Entre as proposições atuais da Ciência da Informação, consta aquela que pensa o fenômeno informacional como elemento que atravessa e modula nossas experiências cotidianas, o que provocou uma importante mudança no modo de tratar, conceitual e metodologicamente, a informação. Pensado, primeiramente, como dado objetivo, o termo ganhou contornos mais amplos e subjetivos a partir da compreensão da realidade social como uma teia complexa e dinâmica de relações interacionais, urdida por, entre outros, recursos e práticas informacionais.

A informação como entidade pura foi questionada a partir de uma abordagem cognitiva, de ordem mentalista, voltada para o estudo da relação entre usuário e documento. Posteriormente a informação recebeu um amplo olhar social, e seu caráter intangível ganhou uma dimensão mais profunda (SALDANHA, 2008, p. 57).

Para esse autor, os estudos contemporâneos em Ciência da Informação afastam-se da busca por uma definição geral para o conceito de informação e priorizam o debate acerca das funções da informação em contextos histórica e socialmente definidos, movimento caracterizado por Nascimento e Marteleto (2004) como antropologia da informação. Segundo as autoras, a antropologia da informação tem seu interesse voltado para as estruturas materiais e simbólicas de uma cultura, razão pela qual elas entendem que a informação, enquanto unidade/entidade analítico-conceitual:

[...] deve ser referenciada à historicidade dos sujeitos, ao funcionamento das estruturas e das relações sociais e aos sujeitos que executam ações. Isto é, a potencialidade de se ver a informação constituída como problema da sociedade, configurado como um fenômeno da ordem cultural e da humanidade (NASCIMENTO; MARTELETO, 2004, p. 4).

As autoras enfatizam que o significado ontológico da informação – *dar forma à alguma coisa* – é retomado, mas intrinsecamente associado, agora, às demandas e realidades estruturais de contextos sociais e culturais específicos. Condição que, para essas autoras, confere à Ciência da Informação o *status* de “ciência social”, uma vez que seu principal objeto de estudo – a informação – é socialmente produzido, compartilhado e simbolizado.

Essas reflexões situam-se em um modelo de estudo denominado de paradigma social da informação.³³ Ao considerar a informação como um constructo social, essa abordagem estuda os fenômenos a ela associados, não como uma mensagem a ser emitida de um emissor a um receptor, ou como produto de uma mente isolada, mas, antes, como construção social e simbólica que leva em conta as dimensões históricas, políticas, econômicas e culturais dos sujeitos, as interações e os contextos que lhes atribuem sentido. De forma correlata, investiga o sujeito, não em ações específicas de busca ou de uso da informação, mas como produtor de sentido, que responde a múltiplas injunções e agenciamentos em seu cotidiano. Em face disso, é que Henriette Ferreira Gomes, de forma sintética, define informação como:

[...] conhecimento em estado de compartilhamento, que se caracteriza como produto do esforço de colocar em comum, o que move a ação comunicativa, guardando em si a própria potência promotora de novas ações de comunicação, a partir das quais podem emergir revisões e até a geração de novos conhecimentos (GOMES, 2017, p. 31).

Nesses termos, considerar o contexto social implica perceber o indivíduo e suas práticas informacionais como parte desse contexto, mas não totalmente determinados por ele. É fato que certas determinações existem, mas elas não são injunções, nem mecânicas nem absolutas, posto serem interpretadas e modificadas pelo sujeito (ARAÚJO, 2017, p. 229). Esse sujeito é, então, um ator informacional, posto atuar diretamente nos processos de definição (ou indefinição) de certos estados e situações informacionais que, por sua vez, influenciarão sua própria realidade e a realidade de outros que o cercam.

³³ De acordo com Capurro (2003), é a partir de 1950 que Jesse Shera começa a defesa de uma “epistemologia social” dos fenômenos informacionais, de modo a superar as perspectivas dos paradigmas físico e cognitivo. A partir da década de 1970, a informação passa a ser interpretada a partir de seus matizes históricos, econômicos e sociais, evidenciando sua especificidade como ciência social (ARAÚJO, 2017).

Em função disso, a informação deve ser analisada em seu espectro crítico e no espaço social em que diferentes visões de mundo se colocam em disputa. Como resultado, emerge-se a prerrogativa segundo a qual a apreensão do fenômeno informacional deve considerar as distintas dimensões políticas, econômicas, históricas e culturais dos sujeitos que definem seus modos de produção, suas formas de disseminação e, ainda, suas dinâmicas de apropriação. A partir disso, torna-se necessário perceber a informação não como algo neutro no mundo, mas como:

Produto das relações humanas, no contexto de uma sociedade de classes e no qual interesses divergentes se encontram presentes na arena social. De forma objetiva, a informação é o resultado de uma produção social na qual os diferentes atores, na arena política, comparecem com interesses divergentes, buscando implementar os resultados que concretizem seus objetivos (REIS; CABRAL, 2007, p. 26).

Nesses termos, ao buscar entender como se dá a construção social dos processos informacionais, a autora enfatiza as inúmeras influências culturais, históricas e ideológicas que pautam os modos como cada indivíduo interage com os distintos contextos informativos em que atua. Em diálogo com Cardoso (1994), essa autora diz que é preciso levar em conta a historicidade dos sujeitos e que as relações que eles mantêm com a informação são culturalmente estabelecidas, razão pela qual se faz necessário contextualizar a informação junto aos fenômenos sociais e considerar a tensionalidade existente entre grupos, classes e sujeitos que disputam a hegemonia sobre os processos, estruturas e instituições sociais. Assim, o fenômeno informacional é compreendido como constructo da ordem da cultura, entendendo “cultura” como os processos simbólicos e práticas que alimentam maneiras de ser e estar na sociedade. Apoiando-nos nessa afirmativa, podemos demarcar que a informação é um elemento da cultura “pois é da ordem da criação humana – que carrega sentido ao ser comunicado para produzir conhecimento.” (MARTELETO, 2007, p. 17).

Assim como o conceito de informação, a definição de cultura foi pautada por múltiplas abordagens ao longo de sua trajetória histórica. De acordo com Thompson (2000), no século XX, novos marcadores de significação foram incorporados a esse termo, entre eles a de que o ser humano interpreta e produz significados sobre os registros e objetos, e não apenas os recebe. Em função disso, uma cultura pode ser entendida, entre outros aspectos, por meio da apreensão de processos historicamente específicos nos quais suas formas simbólicas – palavras, gestos, textos, expressões – são produzidas e transmitidas. Em decorrência disso, ao falar de cultura, Thompson (2000) centra-se no caráter simbólico da vida social em que as formas simbólicas

circulam, fazendo referência aos padrões de significação compartilhados por indivíduos com diferentes recursos e graus de poder. Razão pela qual esse autor evidencia, em seus estudos, o fato de os fenômenos culturais estarem inscritos em relações assimétricas de conflito social e que, portanto, podem ser vistos como expressão das relações de poder, servindo para mantê-las ou rompê-las nas interações da vida cotidiana (THOMPSON, 2000).

Ao elaborar sua concepção estrutural da cultura, Thompson (2000) descreve algumas características das formas simbólicas, assinalando cinco aspectos marcadamente correlacionados entre si, são eles: o intencional, o convencional, o estrutural, o referencial e o contextual.

De maneira resumida, podemos dizer que o aspecto intencional é a característica da forma simbólica que é percebida como expressão dos sujeitos. Dito de outro modo, refere-se às expressões empregadas pelos sujeitos quando buscam comunicar algo. Sendo assim, segundo Thompson (2000, p. 184), “a constituição de um objeto ou forma simbólica pressupõe que ela seja produzida, construída ou empregada por um sujeito, para um sujeito ou sujeitos e/ou que ela seja percebida como produzida dessa forma pelo sujeito ou sujeitos que a recebe.” Detendo-se sobre esse enunciado, Martins (2015a) esclarece que tal aspecto revela a dimensão comunicativa das formas simbólicas, uma vez que favorece os processos de interação entre os sujeitos, ao mesmo tempo em que evidencia o caráter ideológico da informação como forma simbólica, dado que “o processo de emissão e recepção da informação não ocorre de forma neutra, mas reflete uma visão de mundo e, conseqüentemente, um posicionamento na sociedade.” (ALVES, 1997, p. 13 *apud* MARTINS, 2015a, p. 20).

Por sua vez, a dimensão convencional faz remissão aos processos que envolvem códigos e convenções que governam a interação dos indivíduos, configurando-se em esquemas implícitos para a geração e interpretação das formas simbólicas. Em seus trabalhos, Thompson enfatiza que nem sempre os sujeitos estão conscientes dessas regras para produzir ou interpretar as formas simbólicas, haja vista que elas são aplicadas em situações práticas e fazem parte do “conhecimento tácito que os indivíduos empregam no curso de suas vidas cotidianas, criando, constantemente, expressões significativas e dando sentido às expressões criadas por outros.” (THOMPSON, 2000, p. 186). Dessa maneira, por estar inscrita na ordem da cultura, a informação, assim como as representações sociais, configura-se como constructo de significação resultante dos processos de interação entre os sujeitos e da experientiação dos referenciais simbólicos que informam e modulam a vida cotidiana.

O terceiro aspecto, o estrutural, dá a ver as construções que revelam uma estrutura simbólica, a totalidade em que as formas simbólicas estão inseridas e as inter-relações dos seus elementos. Para tanto, é importante que se entenda “estrutura” como um padrão de elementos que pode ser percebido em manifestações verbais, textos e/ou expressões comunicativas de múltiplas naturezas. Analisar a estrutura de uma forma simbólica pressupõe, portanto, perceber que “as formas simbólicas não são apenas concatenações de elementos e suas interrelações: são também tipicamente representações de algo.” (THOMPSON, 2000, p. 188). Consideração que nos leva ao aspecto referencial das formas simbólicas.

A dimensão referencial das formas simbólicas indica que essas construções representam alguma realidade, que elas se referem a algo. Essa característica fala de um contexto em que uma forma simbólica substitui ou representa um objeto, indivíduo ou situação. Em função disso, o autor chama a atenção para as maneiras pelas quais as formas simbólicas representam algum objeto “dizem algo sobre ele, isto é, afirmam ou declaram, projetam ou retratam” (THOMPSON, 2000, p. 191) algo dele ou sobre ele. Similar aos processos de objetivação e ancoragem, a dimensão referencial busca explicitar as dinâmicas complexificadoras das sociedades contemporâneas, adotando como ponto de partida as construções simbólicas forjadas no cerne das práticas culturais e reveladas no contexto das relações sociais.

Por fim, a quinta dimensão assinala os contextos sócio históricos, considerando que os sujeitos são situados dentro de um contexto específico e dotados de diferentes recursos para produzir, receber e transmitir as formas simbólicas. Em outras palavras, acena para o fato de que os recursos e as capacidades – cognitivas, comunicativas, organizativas, etc. – dos sujeitos influenciam na maneira como as formas simbólicas são produzidas e interpretadas. Para o autor, considerar o contexto das formas simbólicas implica, ainda, perceber que elas carregam os traços das condições sociais de sua produção e que cada contexto sócio histórico é marcado por diferentes relações de poder. Por isso, para ele, as formas simbólicas são objetos de processos de valorização, avaliação e conflito, “são constantemente valorizadas e avaliadas, aplaudidas e contestadas pelos indivíduos que as produzem e as recebem.” (THOMPSON, 2000, p. 193).

Por consequência, a dinâmica de produção e de apropriação da informação – entendida neste estudo como forma simbólica que permeia o processo de criação e reprodução de sentidos e, por consequência, das representações sociais – aproxima-se do que Marteleto (1995) definiu como prática informacional. Expressão que se refere “aos mecanismos mediante os quais os significados, símbolos e signos culturais são transmitidos, assimilados ou rejeitados pelas ações

e representações dos sujeitos sociais em seus espaços instituídos e concretos de realização.” (MARTELETO, 1995, p. 4).

Isso implica ressaltar que, ainda na esteira de Thompson (2000) e Martins (2015a), os indivíduos não absorvem passivamente as formas simbólicas, eles objetivam e buscam ancorar certos significados ao longo de todo o processo de recepção e interpretação, atuando criativamente e constituindo os significados de acordo com as condições que possuem e a posição que ocupam. Assim, a dinâmica informacional está ligada ao poder de instituir a realidade, na medida em que a apropriação e produção da informação articulam sentidos e modulam as maneiras pelas quais as formas simbólicas são recebidas, assimiladas e ressignificadas.

Associada aos processos e práticas por meio dos quais os sujeitos instituem a realidade, a informação apresenta-se tanto como recurso quanto como objeto de disputa, relacionado à atribuição de valores para as formas simbólicas. Não por acaso, a valorização simbólica é um processo que envolve diferentes formas de conflito. O que equivale a dizer que “diferentes graus de valor simbólico podem ser atribuídos às formas simbólicas pelos indivíduos que as produzem e recebem, de tal modo que um objeto que é apreciado por alguns pode ser condenado ou desprezado por outros.” (THOMPSON, 2000, p. 204). Condição similar aos processos de produção, objetivação e ancoragem das representações sociais e de elaboração, negociação ou negação de certos discursos identitários.

Constatação que coloca no mesmo plano de sentido e ação os três grandes conceitos que mobilizamos até aqui: informação simbólica, representações sociais e identidade. Enquanto elaborações dinâmicas que se dão a ver como resultado de injunções histórico-culturais e também como formulações cotidianas estruturadas relacionalmente, cada uma dessas três formas de apreender e de se posicionar no mundo oferece ao sujeito a possibilidade de conferir sentido, de assimilar e de reelaborar as relações individuais e coletivas e de se perceber como parte da cultura que ele assimila e constrói.

No conjunto, esses movimentos evidenciam que no entrecruzamento entre as formas simbólicas produzidas e os sentidos que os sujeitos constroem ao lidar com elas é que se exibem os atributos e a importância da informação enquanto elemento inscrito no caráter estruturante do plano das ações. Ou seja, é nesse entrecruzamento que são produzidos, difundidos, problematizados e reorientados muitos dos discursos, normas e valores que “informam cada existência, fornecendo a cada sujeito um modelo de competência (cognitiva, discursiva,

existencial) para dirigir suas vidas, para se relacionar com os outros, com a sociedade.” (MARTELETO, 1994, p. 87).

Por serem constituídas, simbolizadas e ressignificadas no espaço social, informação, representações sociais e identidade tornam-se chaves de leitura no esforço de compreender os modos de estruturação, as formas de agenciamento e os jogos de força e de sentido que pautam nossas relações coletivas. É por meio das práticas de produção de discursos, representações e valores que a informação se materializa no cotidiano, enquanto elemento que dá forma às ações e ao conhecimento. Por isso, para Thompson (2000), as diferentes modalidades de transmissão das formas simbólicas ligam-se, inexoravelmente, aos contextos sociais em que elas se processam.

Buscando caracterizar esses contextos, o autor evoca o conceito de campo,³⁴ desenvolvido por Pierre Bourdieu (2003) para postular que a sociedade é um espaço de diferenciação em que as relações de dominação são dissimuladas. Desse modo, considerar tais contextos como espaços simbólicos de interação implica, para Nascimento e Marteleto (2004), perceber o jogo de relações prescrito entre aqueles que querem exercer o poder e entre os que deixam o poder – o poder simbólico – ser exercido. Não sem razão, esses sistemas simbólicos podem ser qualificados como mecanismos por meio dos quais os sujeitos interpretam e constroem suas visões de mundo. São, pois, instrumentos de significação que buscam viabilizar o “consenso acerca de certos sentidos do mundo social”, e que, em face disso, de acordo com Bourdieu (2003, p. 10), contribuem fundamentalmente para a reprodução da ordem social.

Dito isso, ao pensarmos a informação, assim como o fez Martins (2015a), como forma simbólica que circula no mundo social, modulando o significado das coisas e pautando as relações de interação, arregimentamos os elementos necessários para questionarmos de que maneira a informação é utilizada para produzir e objetivar representações que estabelecem, reproduzem ou contestam relações de dominação. Eis o que discutiremos a seguir, adotando por referência as discussões estabelecidas por Thompson (2000) acerca do caráter ideológico das formas simbólicas.

³⁴ Para o sociólogo francês, o conceito de campo refere-se, de maneira geral, a um espaço simbólico no qual os agentes disputam o poder tentando instituir ou validar representações da realidade.

3.6 A informação e o caráter ideológico da forma simbólica

No cerne do vasto campo de análise sobre o conceito de ideologia, o enfoque proposto por Thompson (2000) confere relevo às maneiras pelas quais certos sentidos são mobilizados para sedimentar as relações de poder no âmbito das interações cotidianas. Dito de outra forma, o autor propõe-se a investigar de que maneira as formas simbólicas mobilizam significados com vistas a estabelecer e a justificar relações de dominação.

Com isso, Thompson (2000) evidencia que o conceito de ideologia não se restringe apenas a formas de poder institucionalizadas ou presentes em organizações inscritas na esfera política, uma vez que designa, também, estruturas de dominação presentes nas relações cotidianas. Ao ampliar a abrangência do conceito, o autor objetiva desviar-se da tendência de se pensar a ideologia como um conjunto de ideias que refletem uma realidade distorcida ou irreal. Para tanto, parte do entendimento de que as formas simbólicas por meio das quais interagimos com os outros não constituem um mundo à parte na vida dos sujeitos, ao contrário, prefiguram aspectos da vida social que são tão reais quanto outro qualquer. Thompson (2000) tampouco compreende ideologia como cimento social, ou seja, como sistema particular de valores e crenças que prende as pessoas a uma ordem social previamente figurada. Em vez disso, ele detém-se a investigar as diversas maneiras pelas quais as pessoas respondem e dão sentido às formas simbólicas, nos contextos em que elas são produzidas, transmitidas e recebidas nas interações da vida social que, para o autor, pode ser expressa, até certo ponto, como:

[...] um campo de contestação em que a luta se trava tanto através de palavras e símbolos como pelo uso da força física. Ideologia, no sentido que eu proponho e discuto aqui, é uma parte integrante dessa luta; é uma característica criativa e constitutiva da vida social que é sustentada e reproduzida, contestada e transformada, através de ações e interações, as quais incluem a troca contínua de formas simbólicas (THOMPSON, 2000, p. 19).

Para além dessa modalidade de compreensão conceitual acerca da ideologia, no plano analítico e tentando sinalizar as maneiras pelas quais as formas simbólicas são mobilizadas para sustentar relações de dominação, Thompson (2000) indica cinco modos a partir dos quais a ideologia opera, a saber: a legitimação, a dissimulação, a unificação, a fragmentação e a reificação.

No cerne dessa matriz analítica, o autor referenda que relações de dominação podem ser apresentadas como justas e legítimas por meio de certas estratégias de construção simbólica.

Uma dessas estratégias seria a racionalização, instância ideológica em que um conjunto de formas expressivas é desenvolvido com o intuito de convencer determinados grupos ou sujeitos de que tais ideias são dignas de apoio. Concomitante a isso, a legitimação pode se amparar em discursos de universalização, quando interesses que servem a pequenos grupos são apresentados como sendo do interesse de todos. Há, ainda, a narrativização, que remete ao modo de difundir narrativas de legitimação valendo-se de histórias que justificam o exercício de determinado poder. Atentando para isso, Thompson (2000, p. 82) torna claro que “discursos e documentários, histórias, novelas e filmes são estruturados como narrativas que retratam relações sociais e manifestam as consequências de ações de modo tal que podem estabelecer e sustentar relações de poder.”

Complementar à legitimação, a dissimulação se expressa como *modus operandi* da ideologia e implica a existência de mecanismos para ocultar, negar ou obscurecer relações de dominação. Nesse caso, as formas simbólicas podem ser mobilizadas para fomentar relações que desviem a atenção dos processos existentes. Como fazer isso? Segundo Thompson (2000, p. 85), “usando termos ou palavras para criar conotações positivas ou negativas; para provocar mudanças de sentido quase imperceptíveis; ou manipulando figuras de linguagem que criam representações falsas de indivíduos ou grupos.”

Unificar os indivíduos em uma identidade coletiva é outro procedimento a partir do qual opera a ideologia. Segundo o autor, é comum que narrativas ideológicas utilizem a padronização como estratégia para desconsiderar as diferenças e particularidades entre os sujeitos – homens e mulheres – que constituem um grupo. Com isso, a estratégia de unificar os indivíduos de forma a suprimir aquilo que os diversificam pode ser utilizada para sustentar relações de dominação.

Quando a unificação não é possível, a fragmentação pode ser um potente recurso ideológico para segmentar expressões de sujeitos e de grupos sociais. Por meio da diferenciação e do expurgo do outro, informações simbólicas são mobilizadas para dar ênfase a certas características que podem retratar o outro como “mau, perigoso e ameaçador e contra o qual os indivíduos são chamados a resistir coletivamente.” (THOMPSON, 2000, p. 87).³⁵

³⁵ Aspecto também observado por Denise Jodelet em sua tese de doutoramento sobre *As representações sociais da loucura*. Nessa obra, a pesquisadora evidenciou como certas crenças e ideias concernentes à doença mental eram evocadas para justificar o distanciamento estabelecido entre moradores de uma comunidade rural (eles não queriam ser confundidos com os “loucos”) e os doentes que nela viviam para que fossem integrados ao tecido social. Com isso, a pesquisadora pôde compreender que, a partir de representações sociais construídas sobre a loucura, a comunidade hospedeira erigiu uma série de barreiras materiais e simbólicas de modo a evitar que toda ela fosse representada como “louca”. Embora a pesquisa de Denise Jodelet tenha se ocupado das práticas sociais por meio das quais as representações são reproduzidas, interessa-nos ressaltar aqui outro

Por fim, a ideologia também opera por meio da reificação, ou seja, de construções simbólicas a partir das quais uma situação transitória é retratada em determinado contexto histórico como permanente e natural. Pela reificação, a ideologia toma como natural e inevitável um estado de coisas que existe em função de determinado momento histórico e dadas criações sociais. Como exemplo, Thompson (2000, p. 88) cita a divisão socialmente instituída do trabalho entre homens e mulheres que, entre outras coisas, “pode ser retratada como um resultado de características fisiológicas dos sexos, ou de diferenças entre sexos.”

Apesar da existência desses cinco modos de operacionalizar e de demarcar o caráter ideológico das formas simbólicas, Thompson assinala que os sujeitos são capazes de refletir criticamente, de questionar e de agir para transformar certas relações de dominação. Isso não implica desconsiderar as assimetrias de poder e as desigualdades existentes na vida social. Para o autor, embora isso possa acontecer em contextos onde existam diferenças de acesso a muitos recursos de significação e de interação com o mundo, o exame do modo como as formas simbólicas operam – entre elas a informação – pode revelar se elas agem para sustentar relações de dominação ou se corroboram para subvertê-las.

Assim observado, é possível indicar que as dinâmicas informacionais atuam nos processos de objetivação e ancoragem das representações sociais, bem como na elaboração e questionamento de certas representações identitárias, porque tais contextos representacionais se estruturam e ganham visibilidade por meio de formas simbólicas. Em virtude disso, Thompson (2000) explicita que o intercâmbio das formas simbólicas constitui um aspecto central da vida social. Isso se estabelece porque, segundo o autor, os indivíduos estão continuamente envolvidos na comunicação, uns com os outros, e na troca de informações de conteúdo simbólico, em decorrência disso, mostram-se constantemente ocupados com as atividades de expressão de si mesmos em formas simbólicas ou de interpretação das expressões utilizadas pelos outros com os quais relacionam (THOMPSON, 2000).

Por consequência, um dos modos de se pensar a importância da informação no cerne das relações sociais é considerar as produções discursivas elaboradas por grupos e sujeitos específicos como instancias em que as formas simbólicas se organizam. Para tanto, faz-se necessário compreender tais produções discursivas (uma narrativa ou uma imagem, por exemplo) como um componente do processo comunicativo, ou seja, como um processo de

aspecto também revelado por sua investigação, qual seja: as representações sociais podem, também, ser estruturadas como um “sistema de defesa identitária” por parte de alguns grupos ou pessoas que querem afirmar quem são a partir da marcação da diferença, ou seja, produzindo a alteridade, entendida, nesse caso, como possibilidade de desvinculação social do outro (JODELET, 2005).

produção e de compartilhamento de sentidos entre sujeitos em interação, cujo delineamento se dá por meio de uma materialidade simbólica (da produção de discursos) inscrita em contextos específicos. Ao teorizar como isso se efetiva no âmbito das interações cotidianas, França (2001) enfatiza alguns elementos que não podem ser negligenciados no plano da comunicação, são eles:

a) um processo de troca, ação partilhada, prática concreta, interação – e não apenas um processo de transmissão de mensagens; b) atenção à presença de interlocutores, à intervenção de sujeitos sociais desempenhando papéis, envolvidos em processos de produção e interpretação de sentidos – mais do que simples emissores e receptores; c) identificação dos discursos, formas simbólicas que trazem as marcas de sua produção, dos sujeitos envolvidos, de seu contexto – e não exatamente mensagens; d) apreensão de processos produzidos situacionalmente, manifestações singulares da prática discursiva e do panorama sociocultural de uma sociedade – em lugar do recorte de situações isoladas (FRANÇA, 2001, p. 15).

Nesse caso, concentraremos nosso olhar na dimensão narrativa da informação, considerando que as formas simbólicas são construções complexas por intermédio das quais algo é expresso, dito e representado, “são produtos que, em virtude de suas características estruturais, têm a capacidade, e têm por objetivo, dizer alguma coisa sobre algo.” (THOMPSON, 2000, p. 369).

Dito isso e dialogando mais uma vez com Nascimento e Marteleto (2004), também defendemos que o resgate do sentido ontológico do conceito de informação – no sentido de informar contextos de significados – implica entender que a informação é um elemento dinâmico com o qual os sujeitos produzem sentidos e narrativas explicativas para o mundo, promovendo sua incorporação em contextos estruturados e alterando constantemente essas estruturas. Compreendida dessa forma, a informação é definida pelas autoras como “elemento estruturante que produz sentido atrelado às possibilidades de mudança da linguagem, da narrativa e da comunicação, não se esgotando na relação linguística de seus interlocutores.” (NASCIMENTO; MARTELETO, 2004, p. 8).

Em termos de agenda de pesquisa, já há alguns anos, o Grupo de Pesquisa Cultura e Processos Infocomunicacionais³⁶ vem se dedicando a estudar os processos que aproximam os

³⁶ Esse grupo iniciou seus trabalhos de pesquisa como Grupo Antropologia da informação (Antropoinfo), vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Informação do IBICT/UFRJ. Entre 2008 e 2012, o Grupo de Pesquisa Antropoinfo passou a desenvolver suas atividades ligado ao Programa Interdisciplinar de Pós-Graduação em Informação e Comunicação em Saúde do Ict/Fiocruz, alterando seu nome para Cultura e Processos Infocomunicacionais (Culticom), antes de retornar, em 2013, para o Programa de Pós-Graduação em Ciência da Informação do IBICT-UFRJ.

conceitos de informação, comunicação, narrativa, mídias e mediações. Como resultado desse esforço, Marteleto, Nóbrega e Morado (2013) destacam três dimensões que têm embasado suas produções, as quais se convertem em importante referente conceitual e operativo para a concretização de nossa própria pesquisa:

a) a dimensão propriamente social e comunicacional, que permite traçar os elos, as interações e as motivações dos atores em função do convívio (concreto ou virtual) e dos interesses e objetivos compartilhados; b) a dimensão linguística e narrativa, na qual se observam os diferentes recursos cognitivos e informacionais que os atores acionam no compartilhamento de questões e em suas soluções; e c) a dimensão semântica, que se visualiza quando os elementos interativos, comunicacionais, informacionais e cognitivos clareiam zonas de encaminhamento das ações e representações individuais e coletivas (MARTELETO; NOBREGA; MORADO, 2013, p. 88).

Para elas, pesquisar a cultura informacional, em contextos sociais concretos ou no âmbito mais geral da própria cultura, exige que se promova a reconversão de certos instrumentos epistemológicos e metodológicos tradicionalmente utilizados pelas ciências humanas e sociais e “tomados de empréstimo”/apropriados pela Ciência da Informação, já nos anos iniciais da década de 1990. Considerando válidas essas ponderações, buscamos, nas próximas seções, aproximar o conceito de informação às noções de narrativa, comunicação e comunicação midiática.

3.7 A (in)formação de narrativas como estratégia de produção e reprodução de representações sociais

Demarcar as relações instituídas entre informação e certas modalidades estratégicas de produção de narrativas implica perceber, como o fez Martins (2015a), que a informação é uma forma simbólica que se processa em espaços de trocas de experiências. Em decorrência, apreender e problematizar a dimensão narrativa da informação constitui um recurso interpretativo capaz de desvelar o caráter espacial, temporal e relacional da informação. Assim, pensar a informação no contexto das narrativas implica considerar nossa ação como agentes comunicativos, observando que nossas interações são mediadas pela linguagem e que a linguagem não produz apenas palavras, mas sentidos e representações (TEIXEIRA, 1995, p. 40).

Nesses termos, embora a noção de narrativa seja debatida nas ciências da linguagem a partir dos conceitos de “gêneros e estruturas narrativas”, no âmbito desta pesquisa, adota-se por

perspectiva que a narrativa configura-se como um operador analítico mais amplo, qual seja: o de produzir e intercambiar histórias, de compartilhar sentidos socialmente estruturados a partir dos quais, conforme assinala Teixeira (1995, p. 40), se “renovam relações sociais” e se “tramam as redes de trocas simbólicas”.

Tendo por referência esse alargamento conceitual, Motta (2013) revela que a narrativa voltou ao centro da discussão em diversas áreas de estudos, especialmente a partir do reconhecimento de suas potencialidades enquanto instância de representação da realidade social. Para esse autor, na medida em que produzem sentidos sobre diversos aspectos do mundo, as narrativas são práticas discursivas que constroem significados, percepções, descrições sobre o que nos cerca.

O mundo passa a existir para os seres humanos na medida em que as pessoas falam sobre ele, o discutem e descrevem, o classificam e demarcam, na medida em que organizam representações mentais a respeito dele e, por razões cognitivas ou políticas, atribuem credibilidade e legitimidade a essas representações. Os discursos sobre o mundo, incluindo as narrativas, são práticas discursivas de construção do mundo (MOTTA, 2013, p. 83).

O autor acaba por explicitar que os significados não estão previamente inscritos na realidade, mas que sua elaboração depende das categorias aplicadas a cada caso, em cada contexto onde as narrativas ganham forma e são socializadas. Ou seja, enquanto construções discursivas, as narrativas atuam na constituição da realidade social, sendo, pois, percebidas como expressões das representações que construímos para o mundo. Consolidando o que esse autor já defendera em outro artigo, que esse retorno à narrativa:

É produto da recuperação da ideia da linguagem como objeto primordial de mediação entre o homem e o mundo ‘exterior’ a ele, intersubjetivamente institucionalizado através das inúmeras narrativas humanas, do mar de estórias onde o homem navega às cegas buscando encontrar os sentidos da vida e da aventura humana (MOTTA, 2012, p. 60).

É também nesse sentido que Medina se refere ao ato de narrar como ação de produção de sentidos que organiza o caos. Para essa autora, o que se diz da realidade constitui outra realidade, a simbólica. Desta feita, sem a narrativa, os sujeitos não se expressam, “não se afirmam perante a desorganização da vida.” (MEDINA, 2003, p. 48). Em decorrência, ela postula que o ato de narrar pressupõe uma exterioridade, na medida em que apreendemos a realidade social para, em seguida, representá-la por meio de narrativas. Movimento que pressupõe, ainda, uma interioridade, já que compartilhar uma história pressupõe o aprendizado

de como devemos expressar os elementos fundamentais dessa história. Aprendizado que, na percepção de Martino (2016), responde aos modos de conhecer que os sujeitos constituem ao longo da vida, associado aos relacionamentos e trajetórias dentro de dado contexto social.

É em diálogo com essas formulações que visualizamos as construções discursivas, incluindo as narrativas, como os modos pelos quais as informações – enquanto formas simbólicas – se ordenam e são disseminadas, criando e/ou reproduzindo sentidos. Vinculado a isso, preconizamos que perceber as formas simbólicas no contexto do discurso é dar atenção aos processos, instituições, contextos sociais e representações a partir dos quais o discurso é pronunciado, transmitido e recebido.

No exercício dessas ações, cada indivíduo, segundo Thompson (2000) recorre a múltiplas regras e convenções que estão na base da organização das próprias dinâmicas de interação social. Em seus estudos, Thompson (2000) define essas convenções como “esquemas flexíveis” que orientam os indivíduos em sua vida diária, existindo na forma de conhecimentos práticos, gradualmente inculcados e reproduzidos na vida cotidiana. Desse modo, a informação simbólica está, portanto, intimamente ligada, em sua dimensão narrativa, ao que aqui chamamos de representações sociais.

Assim, podemos inferir que as produções discursivas informam e incidem, diretamente, no modo como as representações sociais são objetivadas, ancoradas e reproduzidas, posto que, como demonstrou Serge Moscovici (2003), as conversações (os discursos) criam, a longo prazo, nós de estabilidade e recorrência que sedimentam uma base de significados compartilhados entre seus praticantes. O que fica mais claro quando percebemos, e o próprio Moscovici nos ajuda a visualizar isso, que os sujeitos estão constantemente reagindo às mais diversas situações de comunicação em que as representações são criadas e reproduzidas:

Elas (as representações) são, sobretudo, o objeto de um permanente trabalho social no e através do discurso, de tal modo que cada novo fenômeno pode sempre ser reincorporado dentro de modelos explicativos e justificativos que são familiares e, conseqüentemente, aceitáveis (MOSCOVICI, 2003, p. 216).

Ampliando sua argumentação, Moscovici (2003) propõe considerarmos as representações sociais como certo modelo compreensivo de imagens, crenças e comportamentos simbólicos que capacitam os sujeitos a compartilharem estoques de ideias, visões de mundo mutuamente aceitas e que significam algo justamente porque são compartilhados por meio de uma linguagem, uma gramática simbólica comum.

Bruner, além de considerar válidas tais premissas, acrescenta que as histórias que compartilhamos socialmente fornecem modelos do mundo e de como devemos interagir com ele, razão pela qual fabricar uma história é o mesmo que “vestir uma realidade” valendo-nos, muitas vezes, de modelos narrativos que usamos para moldar nossas experiências diárias. Ou seja, além da narrativa “formatar” as coisas do mundo, ela nos oferece credenciais de acesso à realidade e “esse processo de construção da realidade é tão rápido e automático que muitas vezes não o enxergamos.” (BRUNER, 2014, p. 17).

Outro aspecto da narrativa trabalhado por esse autor e que nos parece especialmente interessante é a capacidade que as narrativas possuem de nos oferecer meios rápidos e maleáveis para lidarmos com o inesperado em nossas vidas. As narrativas são, assim, “um jeito de domesticar o erro e a surpresa do ser humano. [...] As histórias confirmam um certo senso comum daquilo que podemos esperar e daquilo que devemos esperar que saia errado.” (BRUNER, 2014, p. 40). O que equivale a dizer que as narrativas não são apenas um produto da nossa linguagem, elas são, ainda segundo Bruner (2014), formas simbólicas cruciais às nossas interações sociais.

Como parte estruturante de nossas experiências individuais e sociais, a narrativa constitui um meio a partir do qual expressamos quem somos, quem são os outros e, também, a partir do qual representamos os acontecimentos que se desenrolam à nossa volta. Por conseguinte, para Bruner (2014), as histórias não apenas relatam algo, elas impõem uma realidade sobre aquilo que experimentamos, ou seja, domesticam a realidade para diminuir a carga de estranhamento em relação ao que nos cerca. É em decorrência disso que nos vemos habilitados a pensarmos a informação como forma simbólica urdida nos fios da narrativa, como trama que deixa à vista as marcas das condições de produção, dos sistemas de crenças e valores em que são tecidas e compartilhadas. Em virtude disso, faz-se evidente que as formas simbólicas não apenas (in)formam novas narrativas, elas reproduzem discursos a partir das representações que circulam no mundo e que modulam as dinâmicas de interação e de comunicação social.

Aprofundando a análise dessas questões, o linguista francês Patrick Charaudeau (2006, p. 34) demarca que a linguagem não se refere somente aos sistemas de signos internos de uma língua, mas, também, aos “sistemas de valores que comandam o uso desses signos em circunstâncias de comunicação particulares.” À vista disso, ao analisar a informação como ato de discurso, ele ressalta a necessidade de se interrogar a mecânica da construção de sentido que se dá a ver por meio da linguagem e em situações de troca social. Para esse autor, as representações sociais são transpostas também em discursos e podem, assim, apontar para um

desejo social, bem como produzir normas e revelar sistemas de valores. Assim, a informação mobiliza processos de agenciamento de discursos que, para o seu desvelamento, torna-se necessário considerar tanto a situação de enunciação em que a informação está inserida quanto o dispositivo e o agente que a coloca em movimento. Comunicar e informar são ações que estão, segundo Charaudeau (2006), vinculadas a estratégias discursivas voltadas a fabricar sentidos e a influenciar o outro.

Inúmeros outros pesquisadores compartilham dessa crença de que as narrativas, sejam as produzidas no âmbito das interações cotidianas, sejam aquelas veiculadas em dispositivos midiáticos, respondem e revelam a dinamicidade dos contextos culturais, espaciais e temporais em que estão inscritas. Ou seja, a narrativa responde a processos comunicacionais específicos e nunca é inocente/neutra, haja vista que, de acordo com Bruner (2014, p. 76), até mesmo o ato de contar aos outros sobre si mesmo “depende do que nós achamos que eles acham que nós deveríamos ser.”

Ponderações que, por sua vez, nos levam a refletir sobre os modos de (in)formar a si e ao outro no cerne das práticas comunicativas. A questão a ser colocada gira, portanto, em torno das maneiras pelas quais utilizamos certas formas simbólicas para objetivarmos discursos de representação – de si, como da alteridade e da historicidade do outro – buscando ancorá-los em narrativas socialmente compartilhadas, seja nas interações cotidianas ou por meio de outros recursos de comunicação midiática.

Denise Jodelet (2017) observou que, ao se proporem a investigar as dimensões discursivas e narrativas das representações sociais, muitas pesquisam têm se concentrado naqueles aspectos que permitem delimitar as condições de produção das representações, mas essa não seria a única via possível. Notadamente porque:

As mensagens sociais e coletivas, forjadas no espaço público, transmitidas pelos canais institucionais, midiáticos ou pelas formas artísticas de expressão formam outras condições, sem esquecer os fundamentos estruturais dos contextos de vida e das relações sociais que afetam diretamente os sujeitos sociais (JODELET, 2017, p. 31).

Isso não quer dizer, no entanto, que devemos tratar as narrativas cotidianas, aquelas oriundas das interações face a face, da mesma maneira que as produções discursivas e as representações sociais produzidas e mediadas na esfera dos dispositivos de comunicação midiática. Essa constatação tem a ver, sobretudo, com o fato de a informação mediada ser atravessada por um complexo processo que envolve a valorização simbólica e econômica das

formas simbólicas, movimento que, por sua vez, fomenta a criação de novos tipos de relações sociais.

Thompson (2008) também defende essa tese ao postular que o uso dos meios de comunicação transforma a organização espacial e temporal da vida social, criando novas formas de ação e de interação, bem como novas maneiras de exercer o poder. Por consequência, não devemos nos furtar à tarefa de pensarmos e de problematizarmos sobre até que ponto as dinâmicas de (in)formação de narrativas não se dão a ver como estratégias de representação que, ao serem midiaticizadas, configuram novos cenários de interação prefigurados por certas relações de poder. É o que pretendemos discutir na última seção desse capítulo.

3.8 A (in)formação do outro nas narrativas midiáticas

A comunicação social, em suas múltiplas interfaces – interindividuais, institucionais e midiáticas –, é condição precípua para a produção e compartilhamento das representações e do pensamento social. Dito de outra forma, as representações não apenas são disseminadas no contexto de nossas práticas comunicativas como são instituídas por elas por meio da linguagem. É, portanto, por intermédio da linguagem e das práticas comunicativas que as representações sociais, segundo Moscovici, proporcionam “passar saberes de onde abundam para onde são raros e vice-versa”, viabilizando, com isso, a familiarização e a redução das estranhezas que nos cercam, convertendo experiências em modelos mentais numa operação que :

[...] faz circular e reunir experiências, vocabulários, conceitos, condutas que se originam de fontes diferentes. Assim fazendo, reduz a variabilidade dos sistemas intelectuais e práticos, e os aspectos separados do real. O inabitual se insinua no costumeiro, o extraordinário se torna frequente. Consequentemente, os elementos pertencentes a diferentes regiões da atividade e do discurso sociais se modificam umas nas outras, servem como signos e/ou meios de interpretação dos outros (MOSCOVICI, 2012, p. 57).

Em paralelo, Gomes e Lobato (2016) estabelecem que conhecer as estratégias de representação é um caminho para se examinar o potencial mobilizador e disciplinar da linguagem na esfera midiática. Para eles, os procedimentos de representação social, entendidos como operações de linguagem e de geração de discursos, atuam para tornar os enunciados compreensíveis. Em face disso, quando se trata de narrativas da alteridade, o que se busca é, quase sempre, inserir o outro em uma malha simbólica que produza identificações. Operações de linguagem e de discursos que pressupõem:

a) um processo de organização espaço-temporal e modelização das experiências de mundo, transformadas em produção narrativa; b) um processo criativo, ou seja, de interpretação ativa e intersubjetiva da realidade, que vai além da mimese pura; c) a produção de consensos sobre o ambiente exterior, que naturalmente passam a prescrever-nos formas de observá-lo, rotinizando-o; d) a redução de não familiaridade, a fim de domesticar o olhar e reduzir o incômodo do confronto com a diferença, com o incompreensível; e e) um processo contínuo e permanente de identificação (GOMES; LOBATO, 2016, p. 237).

Tais apontamentos tornam claro, portanto, que as narrativas que erigimos para falarmos de nós e do outro têm a função de produzir repertórios capazes de facultarem a identificação, em vez do estranhamento. Sem esses quadros de referência, a experiência da realidade se faria incompreensível. Assim, tais enquadramentos e tipificações acabam por produzir consensos que facilitam a comunicação. Consensos que, por sua vez, ao serem filtrados e trabalhados no contexto midiático, adquirem a capacidade de, segundo Silverstone, pautarem a realidade cotidiana por meio de representações, “fornecendo critérios, referências para a condução da vida diária, para a produção e manutenção do senso comum.” (SILVERSTONE, 2002, p. 20). Mediante essa formulação, o autor propõe investigar o que ele chamou de “poética da mídia” que, em termos práticos, seria analisar:

[...] como esses discursos se envolvem com os leitores e públicos, como criam os significados, os prazeres e as estruturas de sentimento que aparecem nas mentes conscientes e inconscientes dos que se permitem um mínimo de encantamento, ao lado do rádio, ao teclado, diante da tela (SILVERSTONE, 2002, p. 84).

Contudo, é importante que se observe que o autor não propõe tratarmos os dispositivos de comunicação midiática como polos únicos e determinantes das situações de comunicação. Embora possam ser percebidos como meios de produção discursiva capazes de agenciar sentidos e ordenar modos de interação, esses dispositivos inscrevem-se na ordem social e respondem aos sujeitos que os operacionalizam e lhes conferem um sentido. Nesses termos, se no passado diversas abordagens teóricas destacaram o papel central das mídias enquanto mecanismo mediador das práticas comunicativas, há perspectivas mais contemporâneas colocando em questão análises que negligenciam a presença e a força de atuação dos sujeitos em todas as esferas dos processos comunicativos.

França (2006) entende que o sujeito da comunicação não apenas representa um papel, mas constitui-se nessa experiência, afetando e sendo afetado em todas as suas ações de interação. Esse entendimento pressupõe, entre outros aspectos, que todos os agentes

performadores das interações comunicativas são agentes sociais e que os sujeitos em interação são atores ativos que respondem e são afetados pelas demandas e interesses que pautam suas vidas cotidianas. Formulação que encontra ressonância em estudos de Denise Jodelet (2009) demonstrando que a percepção de que os sujeitos em interação são atores ativos encontra-se ancorada em dois processos complementares e indissociáveis:

Por um lado, a participação em uma rede de interações com os outros. Por outro lado, a pertença social definida em vários níveis: o do lugar na estrutura social e da posição nas relações sociais, o da inserção nos grupos sociais e culturais que definem a identidade, o do contexto da vida onde se desenrolam as interações sociais, o do espaço social e público (JODELET, 2009, p. 696).

Essa inscrição social afeta, portanto, não só o modo de vida de cada sujeito, mas os valores por ele aprendidos, suas relações com o mundo e a forma como adere ou rechaça certas formas de pensamento e ação. Dessa forma, ao refletir sobre a presença das representações nas práticas sociais – entre elas as práticas comunicativas –, Jodelet considera que esses processos se estruturam por meio da integração dinâmica de elementos sociais e culturais que constituem um universo de referência a partir do qual os sujeitos constroem sua experiência no mundo. Assim, perceber a complexidade da comunicação midiática implica ir além da ação de emitir ou receber informação. Do que se pode depreender que reconhecer o público como agente que reage, que escolhe e que adota este ou aquele comportamento requer que olhemos de forma mais atenta para o poder de ação dos sujeitos sociais.

Por consequência, a análise das múltiplas dinâmicas que atravessam os dispositivos e as práticas de comunicação midiática permite-nos explicitar as formas simbólicas e representações sociais que circulam e que pautam as interações cotidianas. Para tanto, torna-se imprescindível não esquecermos o peso que relações assimétricas de poder têm em relação ao agenciamento e à disputa por enunciar, por narrativizar certos sentidos.

Buscando constituir diretrizes operativas para esses enunciados conceituais, Thompson (2008) demarca que a recepção e a apreensão das formas simbólicas – incluindo os produtos das mídias e a própria informação – implicam tanto a contextualização quanto a interpretação dos recursos de que dispõe cada indivíduo ou grupo social para dar sentido às mensagens que recebe. Isso se deve ao fato de que esse autor considera a comunicação mediada um fenômeno social contextualizado, ou seja, que acontece sempre “em contextos sociais que se estruturam de diversas maneiras e que, por sua vez, produzem impacto na comunicação que ocorre.” (THOMPSON, 2008, p. 20). Assim, embora se faça evidente o desejo de que certos dispositivos

mediáticos controlem a produção e circulação das formas simbólicas, devemos sempre considerar que é a própria sociedade que constitui tais dispositivos.

Mesmo sem desconsiderar tais aspectos, Carvalho (2018) acentua que algumas abordagens centradas na dimensão relacional da comunicação encontram dificuldades teórico-analíticas para superar a lógica midiocêntrica.

Quando tentam demonstrar que as mídias interagem com o conjunto social, a tendência é de visões ingênuas segundo as quais “mídia e sociedade se afetam mutuamente”, numa lógica de soma zero que deixa escapar disputas de sentido e jogos de poder, não raro estabelecidos em condições que hierarquizam segundo dinâmicas políticas, econômicas, racistas, sexistas e outras formas de exclusão que criam a ilusão de estratégias efetivamente interacionais e de mediação em condições paritárias, quando as condições efetivas são o oposto (CARVALHO, 2018, p. 84).

Na direção de amplificar a potencialidade dos estudos midiáticos, Carvalho propõe que tais estudos se ocupem de outras duas dimensões, além dos aspectos tecnológicos, a saber: a dimensão que diz respeito à linguagem típica de cada dispositivo midiático, e os elementos que tornam esses mesmos dispositivos capazes de ampliarem nossas possibilidades comunicativas:

Sem considerar suas linguagens, o estudo das mídias será sempre incompleto, pois não é possível entendermos jogos de poder, regimes de visibilidade e invisibilidade fora das textualidades constituintes e constituídas nas e pelas mídias. O outro aspecto importante está na indicação, em bases talvez macluhanianas, de que as mídias ampliam nossas possibilidades comunicativas para além de um aqui e agora, portanto, não basta a dimensão tecnológica, é necessário que essa mesma tecnologia amplie as noções de tempo e espaço para que sejam consideradas, contemporaneamente, como mídias (CARVALHO, 2018, p. 88).

Nessa mirada, o autor acentua que o estudo sobre a comunicação midiática e o seu poder de agenciamento das formas simbólicas e, por consequência, de produção e de mobilização das representações sociais, presume considerar diversas variáveis, dentre as quais destacamos:

- a) **os aparatos midiáticos são dispositivos:** nesse caso, não existem em um mundo à parte e são constituídos, dialeticamente, por linhas de força e espaços de fissura; por atributos de vigilância e de opressão; e por potencialidades de libertação e de democratização;
- b) **as condições semióticas e culturais:** os textos são, segundo o autor, lócus privilegiados para a “identificação de jogos de poder, disputas de sentido, regimes de

visibilidade e ocultamento, enfim, para que atores sociais diversos se manifestem e promovam ações relativas à visibilização de certos acontecimentos das vidas natural e social, assim como para que tantos outros sejam excluídos.” (CARVALHO, 2018, p. 90);

- c) **as dimensões institucionais:** implicam verificar as estratégias intermediáticas, transmidiáticas e multimidiáticas, bem como os regime de negócios a que cada uma delas se vincula. Essa verificação se faz importante porque, segundo o autor, mídias sociais, ainda que possibilitem maior liberdade individual em páginas pessoais, por exemplo, “são parte de negócios multimilionários e essa condição não pode ser desprezada em investigações de blogs, Facebook, mediações pelo WhatsApp e outras formas de mídias de compartilhamento.” (CARVALHO, 2018, p. 90).

Antes de Carvalho (2018), Antunes e Vaz (2006) já haviam afirmado que analisar os meios midiáticos acarreta apreendê-los como dispositivos que articulam:

- a) uma forma específica de manifestação material dos discursos;
- b) um processo de produção de sentidos;
- c) uma maneira de modelar e ordenar as interações; e
- d) um procedimento de transmissão e difusão de materiais significantes. Procedimentos que, por sua vez, implicam a conjunção de três dimensões de análise, quais sejam: a relacional, a interlocutiva e a contratual.

De forma sintética, esses autores dizem que a dimensão relacional engloba o processo de influências mútuas que os sujeitos exercem uns sobre os outros na troca comunicativa. Diz respeito, pois, à forma como os sujeitos estão implicados mutuamente nos discursos midiáticos. Sobre isso, França (2006) acrescenta que se constituir como sujeito da comunicação resulta da ação de afetar o outro e por ele ser afetado pela troca de representações e sentidos. Dessa forma, captar a dimensão relacional da comunicação demanda analisar o posicionamento e falas dos sujeitos presentificados nas narrativas, discursos e representações acionadas no e pelo ato comunicativo.

Por sua vez, a dimensão interlocutiva diz respeito aos participantes da ação comunicativa, compreendendo que os sujeitos se posicionam a partir de seus interesses. Já para descrever a dimensão contratual, Antunes e Vaz (2006) recorrem ao conceito de contrato de

comunicação desenvolvido por Charaudeau (1996) com vistas a referendar que as trocas comunicativas pressupõem um conjunto de condições que incidem sobre a estruturação e realização das narrativas. Compreender os contratos de comunicação instaura-se, pois, como valioso recurso de apreensão das estratégias discursivas que conferem contornos a narrativas inscritas em diferentes contextos.

Ao vislumbrarem a análise dos processos midiáticos como uma prática social, esses autores endossam a tese de que os dispositivos midiáticos, principalmente os comerciais, se apresentam como espaços de disputa pela ampliação da visibilidade, do reconhecimento público e da legitimação de certas formas simbólicas e/ou representações no espaço das interações cotidianas.

É certo, nessa perspectiva, que a realidade social é hoje hegemonicamente “agendada” como pertencendo não a um domínio do acidental, mas do orientado, cuja função não é a de estimular que sujeitos no âmbito de sua experiência refaçam permanentemente juízos arraigados sobre o mundo social – ainda que domínios específicos, como da informação jornalística, se apresentem como voltados para o registro do inabitual (ANTUNES; VAZ, 2006, p. 50).

Essas considerações nos incitam a pensar os dispositivos de comunicação midiática como instâncias que acabam por modular, estabelecer um controle do debate público, o que os autores chamam de controle da interação. Ao fazer determinadas narrativas convergirem, tais dispositivos ensejam e coordenam modos de interação e de visibilidade pública em torno da produção “comum”, em um modo de agenciamento que “se dá por dois procedimentos de base: pela criação de tipificações e pelo acolhimento e metamorfose de outros discursos” (ANTUNES; VAZ, 2006, p. 51). Ao notarem isso, esses autores deixam claro que tais agenciamentos não se impõem de forma igual aos distintos públicos e que esse poder de agência não esgota o espaço em que as disputas simbólicas são travadas.

Constatações que, em termos analíticos, abrem brechas interpretativas marcadamente atravessadas por uma questão dialética: se, por um lado, o agenciamento midiático não é um caminho de mão única no qual os dispositivos e as narrativas construídas possuem o poder de determinar como o público apreende as formas simbólicas presentes nos fluxos de comunicação e de informação, por outro lado, isso não significa que eles não exerçam controle sobre os processos de modo a que determinados assuntos ganhem mais, ou menos, visibilidade, tornando-se evidente que:

Os meios de comunicação são centrais às disputas pela produção das representações legítimas do mundo social. Isso não está sendo negado. Mas o sentido dessa afirmação é justamente que eles atuam em um ambiente em que há representações divergentes e conflitivas, e não apenas complementares (BIROLI, 2017, p. 40).

Comungando com essas observações e dialogando com as pesquisas de Biroli (2017), Marques (2013) e Fraser (1999), defendemos que, em decorrência da realidade social ser constituída por sujeitos e instituições em interação, mas ocupando posições hierárquicas sustentadas por diferentes graus de poder, investigar fluxos de informação e processos comunicativos pressupõe considerarmos: 1º) os diferentes recursos materiais e simbólicos utilizados ou destinados à produção e difusão das representações sociais; 2º) o acesso desigual aos dispositivos midiáticos, condição que instaura relações assimétricas de poder e possibilidades díspares de promoção da visibilidade de certas temáticas, grupos ou sujeitos; e 3º) os processos que garantem que determinados valores ou crenças sejam considerados socialmente adequados, adquirindo, assim, o status de “padrões de comportamentos” a serem seguidos ou representações sociais cujas dinâmicas de objetivação e ancoragem são constantemente utilizadas para explicar o mundo.

Em outras palavras, descrever e estudar fluxos de informação e processos comunicativos exige que se reflita sobre o peso que os dispositivos e as narrativas midiáticas têm nos processos de agenciamento das formas simbólicas que circulam no mundo social. Com isso, queremos dizer que as relações que estabelecemos com as mais diversas dimensões da realidade social são atravessadas pelo contato que mantemos com as formas simbólicas organizadas e compartilhadas em diferentes fluxos info-comunicacionais, os quais, mesmo não tendo poder para definir como pensam os indivíduos, propiciam que as suas opiniões ou preferências possam interferir nos temas que ganham espaço no debate público e no modo como certos discursos representacionais chegam até eles. Em consonância, Gonzalo Abril (2017, p. 11) acentua que os meios de informação e de comunicação, sejam eles tradicionais ou descentralizados como as atuais redes sociais, são “dispositivos e, como tais, constituem máquinas para fazer ver e fazer falar, determinando os cenários da interação, dos imaginários, do consenso e das falas e representações que marcam o dissenso.”

Assim, a disputa pela visibilidade e pelo reconhecimento público não é algo que se efetiva de forma pacificada, posto ser, em muitos casos, atravessada pela busca por espaços de representação das demandas enunciadas por grupos e sujeitos constantemente colocados à margem desses processos. Se é realidade estarmos imersos em uma intrincada rede de fluxos de

informação, também é fato que muitos de nós nessa rede têm por função tipificar e objetivar certas representações, naturalizando, para tanto, hierarquias que buscam evidenciar certas diferenças – étnicas, de classe, de gênero, por exemplo – entre sujeitos e grupos desigualmente posicionados na estrutura social. Movimento que se expressa, segundo Biroli (2017), por meio de códigos morais relativamente estáveis objetivados e ancorados, entre outros, em certos estereótipos e/ou formas de enquadramento.

No contexto desta argumentação, enquadramento deve ser entendido como formas de simplificar certas temáticas e de organizá-las, a fim de torná-las mais familiarizadas ao maior número de sujeitos possíveis. Assim, o gesto de enquadrar algo ou alguém – a título de exemplo, por meio de uma representação social – dá-se a ver como importante estratégia para que as narrativas ganhem sentido e possam ser compartilhadas. É, certamente, em função disso que Judith Butler (2016) apregoa que as molduras que usamos para apreender o outro são, em si mesmas, estruturas e operações de poder, haja vista que, segundo ela, embora os enquadramentos “não decidem unilateralmente as condições de aparição [de algo ou de alguém], seu objetivo é, não obstante, delimitar a esfera da aparição enquanto tal.” (BUTLER, 2016, p. 14).

Nas análises que desenvolve sobre enquadramento, Butler (2016) parte da premissa que essas dinâmicas de representação operam de modo a distinguir vidas que podem ser valorizadas (vidas que importam) daquelas que não merecem reconhecimento. Como resultado, Marques (2018) considera que o grande avanço das proposições de Butler (2016) é evidenciar que, no contexto de uma cena comunicativa, tornar-se visível envolve não apenas a escolha de valores através dos quais os indivíduos são conhecidos e nomeados, mas, também, a instauração de processos efetivos de negociação de sentido, uma vez que algo ou alguém só se torna visível quando, a partir de processos recíprocos de enunciação – de fala, escuta e acolhimento –, ele obtém para si uma imagem ou representação socialmente legitimada.

Em virtude disso, Marques (2018) estabelece que algumas modalidades de enquadramentos, entre os quais os biopolíticos, valem-se de narrativas e índices de representação que buscam definir sujeitos e grupos “exemplares”, ou seja, dignos de reconhecimento. Em contrapartida, subjagam aqueles considerados desviantes – abjetos, para usarmos um termo presente na obra de Judith Butler – e, moralmente, indignos de consideração e apreciação.

Esses apontamentos permitem-nos presumir que o contingente de formas simbólicas – que informam as narrativas e representações sociais – acionado pelos dispositivos e produções

discursivas midiáticas é dinâmico e entremeado por fissuras a partir das quais outras narrativas ou formas de apropriação “não programadas” podem emergir. Nesses termos, embora circunscritos às relações hierárquicas responsáveis por estabelecer diferentes modalidades de acesso e uso de tais recursos, não significa que haja, necessariamente, um apagamento e um controle total sobre os atores que ocupam uma posição marginal nesse processo. Isso porque, por entre as fissuras que se abrem, existe a possibilidade de emergir uma contranarrativa ou ações de tensionamento a dada representação.

Não por acaso, para muitas pesquisadoras e pesquisadores, um dos principais desafios do feminismo na contemporaneidade é o de colocar em questão as narrativas dominantes informadas por construções representacionais marcadamente sexistas, racistas e socialmente assimétricas. Funck (2014), por exemplo, chama a atenção para a centralidade da prática discursiva e da linguagem no cerne desses processos. Para essa autora, cabe aos novos feminismos contestar, revisar, reescrever essas narrativas e representações, forjando o agenciamento de novas formas simbólicas na quais as mulheres figurem de maneira diversificada. Ao problematizar as narrativas produzidas nos mais diversos contextos, inclusive midiáticos, a autora questiona o modo insidioso de disseminar ideologias e comportamentos no cotidiano e enfatiza a importância de se interrogar sobre o modo como as mulheres têm utilizado esses novos meios e, o mais importante, como elas têm sido usadas por eles:

[...] precisamos nos conscientizar sobre os efeitos que o uso cotidiano da linguagem tem sobre nós, ficando atentas para formas mais sutis de discriminação. A representação não é inócua e, se não tivermos uma consciência linguística ou um mínimo conhecimento do funcionamento do discurso, não percebemos os condicionamentos ideológicos que nos afetam (FUNCK, 2014, p. 33).

Reconhecendo a validade dessa afirmativa, defendemos e objetivamos demonstrar, com nossa pesquisa, que as narrativas, de si e do outro, emergem e são comumente utilizadas como estratégia enunciativa e informacional de produção de sentidos. De forma complementar a essa proposição, recorreremos a Rago (2013) para demarcarmos que a linguagem e o discurso são instrumentos fundantes, por meio dos quais as representações sociais são formuladas, veiculadas, assimiladas e ressignificadas, ou seja, as interações cotidianas e o mundo social são construídos discursiva e representacionalmente.

Compreender esses sistemas de imagens, representações e signos que compõem o pensamento da lógica discursiva da identidade social dominante é fundamental para que os feminismos possam transformá-lo e abrir novas possibilidades de ser. Se entendermos que os feminismos abrem outras possibilidades de subjetivação e de existência para as mulheres, é necessário que levemos em conta a linguagem e o discurso, meios pelos quais se organizam a dominação cultural e a resistência (RAGO, 2013, p. 31).

O que não significa, em hipótese alguma, negar a realidade e a experiência reduzindo-as a enunciados e representações linguísticas, mas perceber que as representações sociais e as narrativas edificadas em torno delas se estruturam tendo por referência uma lógica discursiva que não se constitui em meras abstrações ou reflexos “naturais” da realidade. São, antes, produções normativas que, ao serem agenciadas discursivamente – pela medicina, por aparatos jurídicos, pela literatura, por imagens fotográficas ou por uma notícia jornalística, por exemplo –, acabam por agenciar saberes e por enquadrar certos sujeitos – mulheres, negros, homossexuais etc. – e grupos (as mulheres de Noiva do Cordeiro, por exemplo) a partir de formas simbólicas, ideológica e hegemonicamente definidas.

A produção de narrativas de si estabelece-se, assim, como uma das formas possíveis de se questionar os discursos identitários e representacionais construídos por terceiros. Evidentemente, pelo menos duas propriedades são fundamentais nesse processo, conforme Marques e Freitas (2017), ao se referirem ao conceito de relato de si: 1ª) a construção, aprimoramento e domínio de uma linguagem e de um vocabulário particular e apropriado para moldar seu próprio mundo e as possibilidades que vêm com ele; e 2ª) a oportunidade de exercer a autoexpressão e a escuta, situando a importância do outro na constituição do relato de si. Embora associadas ao conceito de relato de si,³⁷ essas dimensões fornecem pistas para pensarmos sobre o lugar que as narrativas ocupam nos processos de produção e de reprodução das representações sociais, bem como sobre de que modo essas mesmas representações podem ser questionadas e ressignificadas. Em face disso, se consideramos as narrativas como estratégias de representação, podemos, de forma análoga, considerar a (in)formação das narrativas sobre o outro como estratégias de representação da alteridade, questão amplamente discutida pelos autores, tanto os filiados à TRS quanto os da vertente dos estudos culturais da comunicação.

³⁷ Para Butler (2017), a partir do diálogo estabelecido com Foucault, Lévinas, Adorno, Nietzsche, entre outros, a noção de “relato de si” deve ser debatida em relação às reflexões sobre a constituição de si, à produção do sujeito e, ainda, em relação à deliberação moral, entendida como conjunto de regras, e a tarefa de relatar a si mesmo. Nesses termos, afirma a filósofa: “embora sejamos forçados a dar um relato de nossos vários si-mesmos, as condições estruturais em que o fazemos acabarão impossibilitando uma tarefa tão completa.” (BUTLER, 2017, p. 33).

De maneira semelhante, Kathryn Woodward (2014) explica como se dá a relação entre os sistemas simbólicos e os sentidos que produzimos quando modulamos discursos e representações identitárias para os outros e para nós mesmos. De acordo com essa pesquisadora, os discursos e as representações enquadram os lugares a partir dos quais os indivíduos podem se posicionar e falar. Isso nos ajuda a compreender que, no cerne das representações de gênero, o uso da informação como forma simbólica possui tanto a função de reivindicar um lugar de fala quanto a de impor certos papéis sociais e/ou disciplinar identidades.

Partindo do pressuposto de que as identidades estão sempre em processo de construção, é preciso não perder de vista a importância que o tensionamento de certas representações possui em termos da ressignificação das formas simbólicas que as agenciam. Assim, Lauretis (1994) diz que, no âmbito das representações do feminino, existe um confronto de sentido entre as **representações criadas para as mulheres** (como objeto de desejo, mãe natureza, padrões de feminilidade) e, de outro lado, as **representações acionadas pelas próprias mulheres** para demarcarem o seu lugar como sujeitos históricos, no contexto concreto das relações sociais. Na defesa dessa argumentação, a pesquisadora propõe visualizarmos as representações criadas para as mulheres como uma “forma de conceitualizar, de entender, de explicar certos processos e não as mulheres.” (LAURETIS, 1994, p. 217). Configurando-se, portanto, como uma elaboração sempre contingente.

Ao refletir sobre indivíduos posicionados dentro e fora da construção de gênero, a autora apresenta a noção de sujeito que tem consciência de seu assujeitamento, mas que poderia fazer a crítica dele no “*space-off* de suas representações”. Categoria teórico-analítica que comunga com a proposição de que a informação define-se como uma forma simbólica que, embora agencie, por meio de relações assimétricas de poder, representações marcadamente ideológicas, a depender de quem a produz e da forma como é produzida e disseminada, por outro lado, converte-se em recurso capaz de instituir a fissura nos discursos dominantes. Assim, é também por meio da informação – de sua produção, apropriação e uso – que os sujeitos e os grupos – que tensionam representações socialmente localizadas em tempos e espaços específicos – constroem uma via para edificarem:

[...] espaços nas margens dos discursos hegemônicos, espaços sociais entalhados nos interstícios e nas fendas e brechas dos aparelhos de poder-conhecimento. É aí que os termos de uma construção diferente de gênero poderão ser colocados – termos que tenham efeito e que se afirmem no nível da subjetividade e da auto-representação: nas práticas micropolíticas da vida diária e das resistências cotidianas que proporcionam agenciamento e fontes de poder ou investimento de poder; e nas produções culturais das mulheres feministas, que inscrevem o movimento dentro e fora da ideologia, cruzando e recruzando as fronteiras – e os limites – da(s) diferença(s) sexual(ais) (LAURETIS, 1994, p. 237).

O percurso teórico traçado até aqui buscou compreender a informação como uma forma simbólica que agencia representações capazes de (in)formar narrativas e enquadramentos no âmbito da vida social. Partimos agora para a análise de um conjunto de narrativas midiáticas criadas para a comunidade, sobretudo para as mulheres de Noiva do Cordeiro. Como também passamos a investigar as representações agenciadas pelos próprios moradores, para desvelar os confrontos de sentido instituídos entre as representações: as criadas para o outro e as acionadas por determinados sujeitos e grupos sociais na busca de se posicionarem no mundo também por meio da produção, disseminação e ressignificação de narrativas e representações de e sobre si mesmos.

Capítulo 4

Caminhos e escolhas metodológicas

*Desnudando-nos, procuramos fazer com que os outros se incorporem ao nosso espaço de sedução. Estendemos as teias e desejamos que o outro faça parte delas, não para devorá-lo, mas para que sinta a perplexidade e faça a pergunta, para que tome conhecimento da possível qualidade do nosso fio-sedução.*³⁸

³⁸ DINIZ, Cristiano (org.). *Fico besta quando me entendem: entrevistas com Hilda Hilst*. Rio de Janeiro: Globo Livros, 2013. p. 34.

4 CAMINHOS E ESCOLHAS METODOLÓGICAS

O caminho investigativo percorrido até aqui foi trilhado tendo por guia uma combinação de estratégias utilizadas em pesquisas sociais³⁹ cujas abordagens metodológicas possuem uma natureza qualitativa. Em termos de desenho metodológico, essa pesquisa trata-se de um estudo de caso operacionalizado com aporte de pesquisa documental. Para a análise dos dados recorreu-se, conforme explicitamos abaixo, à hermenêutica dialética. Visando constituir um conjunto de indícios com os quais pudéssemos responder nossa questão problema, realizamos entrevistas livres e semiestruturadas, observação participante, grupos focais e análise de discurso. Estratégias que foram realizados ao longo dos três primeiros anos do doutorado a partir de visitas constantes⁴⁰ à comunidade Noiva do Cordeiro.

Já no primeiro ano de realização da pesquisa as entrevistas e os grupos focais indicaram não apenas o caminho para a reconstituição da história da comunidade, como também a abordagem teórico-metodológica que deveria orientar nosso trabalho investigativo e de interpretação dos dados. Com isso, o desejo inicial de pesquisar a relação entre informação e memória social no contexto de uma comunidade rural cedeu lugar à necessidade de estudarmos de que maneira a informação, tomada aqui como uma forma simbólica, incide nos movimentos de objetivação e de ancoragem das representações sociais criadas para e pelas mulheres de Noiva do Cordeiro, pautando os modos como essas representações são aceitas, incorporadas, rejeitadas e/ou ressignificadas ao longo da história daquela comunidade.

Tendo isso em vista, buscamos, na esteira de Minayo (2014), fazer com que teoria e método caminhassem juntos, articulando-se em prol da construção de nosso objeto e, ainda, da concretização dos objetivos geral e específicos anteriormente traçados.

Dito isso, o presente capítulo apresenta as fases que dão corpo à nossa pesquisa, bem como as escolhas metodológicas, os instrumentos de coleta de dados e os procedimentos de análise que possibilitaram a realização dessa tese.

³⁹ Minayo (2014, p. 47) define pesquisa social como “os vários tipos de investigação que tratam do ser humano em sociedade, de suas relações e instituições, de sua história e de sua produção simbólica.”

⁴⁰ Por se tratar de uma propriedade particular, pedimos a autorização dos moradores para o início da pesquisa e das visitas que incluíam, entre outras ações, dormir na comunidade, ou seja, nas casas dos moradores. Seguindo as recomendações éticas, um esboço do projeto foi apresentado em uma reunião para o grupo que recebe os visitantes e que representa a comunidade, bem como um Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE) – vide Apêndice A. A partir da aprovação e da assinatura do TCLE, iniciamos as visitas, algumas vezes durante a semana, outras vezes aos fins de semana. Os moradores não fizeram nenhum pedido de contrapartida e nos cederam um quarto da “casa mãe” para passar a noite em cada visita. No primeiro e no segundo ano as visitas foram realizadas bimestralmente, quando permanecíamos ali por dois ou três dias. No terceiro ano as visitas se tornaram mais ocasionais, mas permanecemos em contato com a comunidade até o fim da pesquisa, mesmo sem a intenção ou necessidade de fazer entrevistas para a coleta de novos dados.

4.1 Primeira etapa do percurso: a coleta de dados

Considerando que a questão central desta pesquisa engloba variados aspectos simbólicos ligados à informação e à forma como eles pautam as representações do outro e de si, a combinação de múltiplas estratégias de coleta de dados nos possibilitou direcionarmos o olhar para o movimento de objetivação e de ancoragem estabelecido em torno de certas produções discursivas acionadas para enquadrar os moradores de Noiva do Cordeiro. Sendo assim, a combinação entre histórias de vida, história oral, observação participante, entrevistas e grupos focais se justificou em função dos muitos elementos que se apresentaram como constitutivos das representações sociais produzidas para a comunidade, especialmente para as mulheres que lá habitam.

Essa conjunção de várias técnicas de coleta de dados encontra respaldo em Minayo (2014), para quem o uso do método qualitativo se aplica ao estudo da história, das relações sociais, das representações, das crenças, das percepções e das opiniões, tendo em vista as interpretações que os indivíduos produzem sobre elas e a partir delas. Em face disso, ainda segundo Minayo (2014, p. 24), “o universo da pesquisa qualitativa é o cotidiano e as experiências do senso comum, interpretadas e reinterpretadas pelos sujeitos que as vivenciam.” O que quer dizer que a investigação qualitativa tem como objetivo documentar e interpretar a totalidade do que está sendo estudado em um contexto particular, sob o ponto de vista das pessoas envolvidas. Isso inclui reconhecer múltiplas visões acerca da realidade, não apenas pela ótica do pesquisador, mas, essencialmente, dos informantes enquanto coparticipantes das informações adquiridas que, nesses casos, atuam como coautores dos conhecimentos produzidos. Nesse desenho de pesquisa, investigador e objeto de investigação encontram-se, pois, inter-relacionados: “os investigadores qualitativos são sensíveis aos efeitos que eles mesmos causam sobre as pessoas que são seu objeto de estudo.” (GUBA; LINCOLN, 1994 *apud* MONTROYA, 2017, p. 1, tradução nossa).⁴¹

Além disso, acreditamos que a combinação dessas estratégias tornou possível percebermos de maneira mais clara como as práticas de apropriação e produção da informação vivenciadas no contexto específico daquela comunidade se fizeram preponderantes para que o discurso representacional objetivado para enquadrar seus moradores, sobretudo as mulheres,

⁴¹ Texto original: “Los investigadores cualitativos son sensibles a los efectos que ellos mismos causan sobre las personas que son objeto de su estudio.” (GUBA; LINCOLN, 1994 *apud* MONTROYA, 2017, p. 1).

pudesse ser tensionado e ressignificado pela própria comunidade. Abaixo explicamos melhor o porquê e como lançamos mão desses instrumentos de coletas de dados.

4.1.1 Histórias de vida e história oral

No contexto dessa pesquisa as técnicas de história oral e de memórias de vida foram essenciais para, a partir de uma perspectiva sócio histórica, descrevermos os processos de constituição da comunidade Noiva do Cordeiro. Pesou em nossa escolha o fato do historiador Paul Thompson (1992) considerar que as evidências orais estão no cerne dos processos de reconstituição histórica, uma vez que permitem acessar experiências não documentadas e aspectos da experiência não registrados. Soma-se a isso o fato desse autor julgar o depoimento oral gravado como um registro mais fidedigno e preciso do que o registro escrito, dado que “todas as palavras empregadas estão ali exatamente como foram faladas; e a elas se somam pistas sociais, as nuances da incerteza, do humor ou do fingimento, bem como a textura do dialeto.” (THOMPSON, 1992, p. 146).

Nessa fase da pesquisa foram convidados a participar os moradores da terceira e quarta geração da comunidade Noiva do Cordeiro. São deles as memórias relacionadas à exclusão vivida nas primeiras décadas do século XX, bem como do momento de fundação da Igreja Noiva do Cordeiro e das consequências advindas da imposição de uma experiência religiosa marcada pela privação de certos hábitos e de práticas tidas como mundanas. Foram entrevistados de maneira livre e individual 7 moradores,⁴² os quais, seguindo as recomendações dos manuais de história oral, tiveram seus depoimentos gravados em áudio, sendo esses arquivos posteriormente transcritos da maneira como foram ditos.

Ao fim das transcrições ficou claro que “histórias orais” e “memórias de vida” expõem visões de mundo, padrões de comportamento e modos de apreensão do cotidiano daqueles que elaboram seu testemunho, constituindo-se, assim, em elaborações discursivas. Quem conta sua história de vida ou recupera as memórias de seu grupo tece uma narrativa a partir da qual cria representações particulares entremeadas por vivências coletivas. Atentando para isso, Minayo (2014) propõe que a análise desse material seja feita durante a realização do trabalho de campo, amparando-se, para tanto, em um olhar compreensivo e interpretativo no processo subsequente.

⁴² Os critérios para a escolha dos entrevistados levou em consideração a participação direta ou indireta deles na história que relataram. São os sete moradores mais velhos da comunidade que eram crianças na época em que os avós vivenciaram o episódio de exclusão. A pesquisadora convidou cinco moradores e outros dois pediram para falar.

Para ela os pressupostos teóricos que validam a história de vida e as pesquisas com história oral são da mesma natureza daqueles que fundamentam a entrevista e a observação participante.

4.1.2 Observação participante

Tendo em vista nosso problema de pesquisa, a observação participante nos ajudou a compreender como o uso e a produção da informação por parte das mulheres de Noiva do Cordeiro desencadeou um processo de reposicionamento identitário e representacional de toda a comunidade. Por meio da observação, identificamos mais claramente as formas gerais de organização da vida comunitária, as questões ligadas ao trabalho rural e quem poderia contribuir produzindo testemunhos orais, respondendo às entrevistas semiestruturadas e participando dos grupos focais. Como já enfatizamos, não era nosso intento produzir uma etnografia da comunidade, uma vez que não abordamos aqui aspectos mais complexos do modo de vida dos moradores, nem das estruturas internas de organização da comunidade.

Contudo, a observação participante nos possibilitou perceber as flutuações discursivas relacionadas às percepções e opiniões dos moradores sobre a própria realidade e acerca da formação histórica do lugar onde vivem. Nesse sentido, a decisão de visitar os moradores ao longo de três anos, em vez de concentrar a convivência com nossos interlocutores durante alguns meses se mostrou acertada. Como resultado desse trabalho de observação a rotina do trabalho rural, os temas abordados pelos moradores nos encontros culturais, bem como o uso que vem sendo feito do acesso à internet e das mídias foram apreendidos e analisados a partir das dinâmicas cotidianas que lá se desenvolvem.

Em seus estudos, o antropólogo Carlos Rodrigues Brandão (2007) explica os detalhes de como se fazer a observação participante em comunidades rurais. Aprendemos com ele que, em pesquisas como a que realizamos, o pesquisador deve visitar pessoalmente a comunidade para participar do cotidiano das pessoas que constituem seu universo de estudo. “Em alguns momentos, colabora nas atividades junto com os moradores, em outros, o pesquisador recua, retira-se da cena e observa. Esse é o momento em que são anotadas as percepções na caderneta de campo.” (BRANDÃO, 2007, p. 14).

Como a rotina de visitação à comunidade se estendeu por três anos, o caderno/diário de campo facilitou a coleta e a organização de inúmeras informações e percepções observadas. Cientes do envolvimento e da empatia real que se estabeleceram entre os moradores e a pesquisadora, as anotações no diário de campo também foram fundamentais para mantermos a

atenção às questões da pesquisa, bem como aos aspectos que poderiam ser aprofundados ou retirados dos roteiros de entrevistas. Potencialidades que se estabelecem porque, de acordo com Minayo (2014), na medida em que convive com o grupo, o observador pode compreender aspectos que afloram aos poucos durante a pesquisa e questões que podem ser incluídas ou excluídas na investigação.

4.1.3 Grupos focais

No total foram organizadas três sessões de grupo focal ao longo do segundo semestre de 2018. Em cada sessão, que durou cerca de 2 horas, tivemos a participação de 12 pessoas entre homens e mulheres de distintas gerações da comunidade. Esse grupo de 12 participantes não se manteve exatamente o mesmo em todas as sessões, uma vez que a participação era aberta a toda comunidade. O áudio de cada sessão foi gravado e transcrito posteriormente.

A realização desses grupos focais trouxe à tona indícios importantes para acessarmos significados e processos representacionais que, de outro modo, permaneceriam ocultos. Isso porque, o grupo focal não se define como entrevistas feitas em grupo, mas, antes, como método que privilegia a troca entre os participantes para a produção de material de análise: “qualquer discussão de grupo pode ser chamada de um grupo focal, contanto que o pesquisador esteja ativamente atento e encorajando as interações do grupo.” (KITZINGER; BARBOUR, 1999, p. 20 *apud* BARBOUR, 2009, p. 20).

Na perspectiva de Marques e Rocha (2006), os grupos focais têm a capacidade de recriar situações de conversação cotidiana em que as habilidades críticas dos participantes intensificam a troca coletiva de experiências e pontos de vista, facultando, assim, um melhor entendimento acerca de como se formam certos comportamentos ou distintas visões de mundo, tanto de um sujeito particular, quanto do grupo de forma mais genérica. Em decorrência disso, Marques e Rocha (2006) defendem que um grupo focal pode ser considerado mais que uma técnica de coleta de dados, posto configurar-se como uma situação de mediação capaz de incentivar a produção de sentido e evidenciar a formação de identidades, reconhecimento e legitimidade. A partir desse entendimento, os 3 (três) grupos focais que organizamos tiveram por centralidade a discussão dos seguintes eixos temáticos:

- 1) Ser mulher na comunidade Noiva do Cordeiro: as questões formuladas nesse eixo tiveram por base uma dimensão histórico-social: como era/é ser mulher na comunidade Noiva do Cordeiro? Por que as mulheres da comunidade foram difamadas no passado? E hoje, existem outros tipos de preconceito? Como cada um/uma gostaria de ser visto(a) e como pensam o futuro da comunidade?
- 2) A comunidade Noiva do Cordeiro na Imprensa: as questões desse eixo tiveram por objetivo problematizar as representações criadas para a comunidade e divulgadas pela imprensa: Por que tais representações foram criadas? Por que os jornalistas começaram a visitar com regularidade a comunidade? Como a comunidade passou a ser vista depois do filme? Por que a comunidade criou seu próprio documentário? Por que foi divulgado na imprensa que as mulheres da comunidade estavam à procura de marido?
- 3) Perceber e ser percebido: esse terceiro eixo incentivou a reflexão sobre o modo como os moradores se veem e como querem ser vistos. Nesse sentido, as seguintes questões se mostraram relevantes: como se posicionar diante de tantas representações? Qual a importância de se posicionar? Também podemos incentivar as reflexões sobre o trabalho rural e como ele é percebido por elas e pelos outros? Além disso, os moradores também foram instigados a refletir sobre a importância da realização de atividades culturais na comunidade e como todos esses elementos têm reorientado o discurso identitário produzido por eles e sobre eles.

Embora os temas gerais e as questões a eles relacionadas fossem mencionadas no início de cada sessão, percebemos a configuração de uma dinâmica que se deu de maneira espontânea nesses grupos focais: depois de cerca de uma hora do início de cada sessão os moradores passavam a relatar memórias pessoais uns para os outros e não mais para a pesquisadora. Assim, opiniões ou percepções referentes a episódios da história da comunidade e das experiências vividas por cada um eram debatidos entre eles mesmos. Esses momentos se revelaram extremamente valiosos para nossa pesquisa, já que iluminaram múltiplas questões não contempladas pelas proposições iniciais de cada grupo focal. Nessas ocasiões, optamos por deixar a conversa fluir livremente mesmo que os depoimentos se aproximassem mais de memórias pessoais.

É comum que os grupos focais reflitam preocupações importantes para os participantes e, não necessariamente, coincidentes com a programação do pesquisador. Percebendo isso,

Barbour (2009) ressalta que a natureza semiestruturada dos roteiros permite focar nas questões relevantes para os sujeitos em vez de privilegiar as percepções do pesquisador de modo que a realização de grupos focais elucide a perspectiva interna ouêmica do grupo em questão. Entretanto, para que grupos focais forneçam explicações e não apenas descrições de um dado acontecimento ou realidade, a autora sublinha a importância de dedicar atenção ao planejamento da pesquisa e, em particular, da composição da amostragem dos participantes.

Para produzir resultado pertinentes à pesquisa, a amostragem pressupõe a identificação, mesmo que preliminar, das dimensões relevantes para se garantir a emergência de diferentes percepções ao longo das dinâmicas de interação do grupo analisado. Saber quais serão os critérios usados na comparação dos dados gerados pelos grupos permite, por sua vez, que as questões sejam feitas com um propósito. Mostrando-se atento a esses marcadores metodológicos, Barbour (1999, p. 88) sublinha que a composição do grupo deve levar em conta a importância da escolha de pessoas com diferentes opiniões, “um grupo focal constituído por pessoas em acordo sobre tudo resultaria em conversas bastante desinteressantes e forneceria dados pouco produtivos.” Pudemos comprovar a validade dessas prerrogativas por meio da participação de diferentes gerações de moradores nos grupos focais que realizamos, o que contribuiu para enriquecer a interação e qualificar nossa coleta de dados.

4.1.4 Entrevistas livres e semiestruturadas

Os moradores que participaram das entrevistas livres ou semiestruturadas foram convidados tendo por justificativa diferentes critérios:

- a) ser considerado uma liderança na comunidade: moradores que representam algum tipo de liderança política ou simbólica para os outros membros da comunidade;⁴³
- b) pertencer à geração que vivenciou o fim da religião: os moradores da quarta geração se lembraram dos tempos de grande dificuldade econômica, da difamação vivida pelas mulheres e também relataram as próprias percepções sobre o movimento de reposicionamento representacional instituído nos dias atuais;

⁴³ Ocupam esse papel de liderança os seguintes moradores de Noiva do Cordeiro: Delina Fernandes, chamada de mãe e matriarca pelos moradores; Rosalee Fernandes, escolhida como representante política e que hoje é uma liderança simbólica na comunidade; Flávia Emediato, que recebe e acompanha os visitantes da comunidade.

- c) pertencer à quinta geração de moradores de Noiva do Cordeiro, ou seja, estarem localizados na faixa etária dos 20 anos, uma vez que são esses moradores que têm se encarregado de mobilizarem as apresentações culturais da comunidade e devido ao fato da maioria delas terem cursado o ensino superior, mesmo que à distância. No contexto geral da pesquisa cada um desses sujeitos foi convidado a expor suas percepções sobre como são normalmente representados, como gostariam de ser vistos e como percebem o lugar onde vivem.

Essas entrevistas contribuíram para apreendermos, em termos representacionais, os índices de significação tradicionalmente acionados para “enquadrar” a comunidade Noiva do Cordeiro. Assim, para a elaboração do roteiro de cada entrevista,⁴⁴ adotamos como ponto de partida o entendimento de as perguntas devem ser formuladas de modo a deixar lugar para os julgamentos de valores e que os sujeitos consigam, de acordo com Denise Jodelet (*apud* SÁ, 1998, p. 90), ir além da espontaneidade para que possamos alcançar o que “por várias razões não é comumente dito”. Em face disso, sugere que as entrevistas comecem sempre com perguntas de caráter mais concreto, factuais e relacionadas à experiência cotidiana dos sujeitos, para passar, gradativamente, a questionamentos que envolvam reflexões e julgamentos mais abstratos.

Conjugadas às outras estratégias de coleta de dados acima indicadas, as entrevistas que realizamos lançaram luzes sobre os caminhos teóricos da pesquisa e corroboraram para o processo de reconstituição da história da comunidade. Paralelamente, tornaram mais claras as maneiras pelas quais a informação permeia a elaboração das representações sociais criadas para a comunidade – especialmente as mulheres – e pelos próprios moradores de Noiva do Cordeiro.

Contudo, era preciso não perdermos de vista que, em termos representacionais, as narrativas midiáticas constituem-se em instância privilegiada para a análise dos processos que legitimam a objetivação e a ancoragem de certas representações sociais. Dito de outra forma, era premente considerarmos, como o fez Celso Pereira de Sá (1998), que a prática mais comum de pesquisas em representações sociais é interpretar entrevistas e outras narrativas que são produzidas e veiculadas na mídia. Não obstante, nosso interlocutor faz a seguinte ponderação:

⁴⁴ Os roteiros das entrevistas semi estruturadas estão dispostos no Apêndice B.

Os textos devem ser selecionados, obviamente, por seu envolvimento com o objeto da representação e podem ser buscados não apenas na imprensa, mas também em documentos oficiais, na literatura e manifestações afins e em registros de ordem pessoal, como cartas, diários, etc. Uma vantagem de seu uso é que podemos tentar identificar de modo mais objetivo as origens, circunstâncias e propósitos de tal produção verbal, o que nas entrevistas sofre a interferência do fato de que a audiência a que o sujeito especificamente se dirige é o próprio pesquisador que a provocou (SÁ, 1998, p. 87).

Nesses termos, em decorrência do objetivo geral de nossa pesquisa ser apreender como se dá, por meio das dinâmicas de produção e uso da informação, o processo de ressignificação de certas representações sociais, julgamos ser necessário analisarmos um conjunto de narrativas midiáticas produzidas para “falar sobre”, enquadrar representacionalmente os moradores – principalmente as mulheres – de Noiva do Cordeiro. Essa segunda fase de nosso percurso metodológico contemplou o período compreendido entre os anos de 2007 e 2015,⁴⁵ tendo sido selecionadas narrativas veiculadas tanto em mídias nacionais quanto internacionais. A configuração e os procedimentos para se tratar analiticamente esse outro corpus de dados da nossa pesquisa é melhor detalhado na seção que se segue.

4.2 Segunda etapa do caminho: a constituição do corpus de narrativas midiáticas

Entre os pesquisadores das representações sociais a preocupação com a identificação do fenômeno representacional deu origem ao seguinte questionamento: “então, tudo é representação social?” (SÁ, 1998, p. 45). Essa indagação teve por finalidade, entre outros aspectos, tensionar o fato de que algumas pesquisas acabavam por revelar, como resultado, “pseudo-representações”, ou seja, representações que não se vinculavam ou que não estavam de fato imersas na vida cotidiana dos sujeitos pesquisados. Assim, autores como Sá (1998) e Jodelet (1986) sublinham a importância de se investigar a correspondência entre o pensamento social e as práticas sociais. Em outras palavras, o objeto de pesquisa preconizado pela TRS deve estar implicado de forma consistente “em alguma prática do grupo, aí incluída a da conversação e a da exposição aos meios de comunicação de massa.” (SÁ, 1998, p. 50).

⁴⁵ A justificativa para a definição desse recorte temporal liga-se ao fato de ter sido no ano de 2007 que a história de Noiva do Cordeiro foi contada pela primeira vez em rede nacional, dando início a uma série de outras reportagens. Em 2014, por sua vez, teve início uma onda de notícias falsas propagadas por sites ingleses que acabaram por mobilizar a produção de novas representações para os moradores daquela comunidade. Até o final do ano de 2014, algumas reportagens foram feitas para esclarecer essas falsas informações, por isso também se inserem no *corpus*, posto contribuir para tornar mais claro o modo como a informação é utilizada para produzir e ressignificar certos discursos/narrativas representacionais. Ao longo de 2014 e 2015 a comunidade começa a desenvolver as próprias narrativas.

Como resultado das etapas anteriormente descritas, observamos que os moradores de Noiva do Cordeiro passaram a gerenciar o processo de narrativização de sua própria história, redimensionando, assim, as representações de si no presente. Em decorrência disso, julgamos ser pertinente para os interesses dessa pesquisa explicitarmos como esse movimento se deu não apenas nos depoimentos colhidos, mas, também, nas reportagens e filmes produzidos sobre a comunidade, uma vez que as representações sociais são objetivadas e ancoradas em diferentes suportes na vida cotidiana. De forma imediata, os suportes privilegiados para observação do *modus operandi* das representações sociais são os discursos das pessoas e grupos que mantêm tais representações, bem como seus comportamentos e as práticas sociais nas quais esses discursos se fazem manifestos. No entanto, tal como observou Celso Pereira de Sá (1998), as dinâmicas representacionais se fazem perceptíveis, ainda, por meio do estudo dos

[...] documentos e registros em que os discursos, práticas e comportamentos ficam institucionalmente fixados e codificados. [Posto que] são as interpretações que eles recebem nos meios de comunicação de massa que, dessa forma, retroalimentam as representações (SÁ, 1998, p. 73).

Atentando para isso, a construção desse outro corpus de dados a ser analisado em nossa pesquisa se deu por meio da seleção de conteúdos produzidos e veiculados midiaticamente. Privilegiou-se, para tanto, narrativas pautadas pelo uso do discurso jornalístico: documentários, reportagens televisivas e reportagens de sites de notícias do Brasil e do exterior⁴⁶ que produziram matérias abordando o modo de vida das mulheres de Noiva do Cordeiro entre os anos de 2007 e 2014.

Em vez de dividir o material selecionado por gêneros narrativos, optamos por fazer uma primeira análise seguindo a ordem cronológica de publicação. Isso viabilizou identificarmos a dinâmica de produção de informações e das representações acionadas para enquadrar os moradores de Noiva do Cordeiro ao longo do tempo, bem como relacionar entre si os materiais coletados.

Na esteira de Thompson (2000), que sugere que a análise das formas simbólicas seja feita pela hermenêutica em profundidade, a partir da aplicação de três fases complementares, a saber: análise sócio histórica, análise formal ou discursiva e interpretação/reinterpretação, buscamos, em uma fase posterior à acima descrita e tendo por referência a pesquisa realizada por Martins (2015a), examinar a informação produzida e disseminada nesse conjunto de

⁴⁶ A relação das reportagens encontra-se disposta no Apêndice C.

narrativas midiáticas como uma forma simbólica. Em face dessa opção metodológica, definimos a hermenêutica-dialética como aporte interpretativo dos dados coletados por considerar sua pertinência ao exercício de interpretação tanto de textos quanto de imagens. Esclarecemos melhor tais potencialidades na seção abaixo.

4.2.1 A hermenêutica-dialética

A hermenêutica pode ser definida como a arte da compreensão de textos, um movimento abrangente e universal do pensamento humano que, segundo Gadamer (1999), tem como traço essencial a compreensão do contexto. Por sua vez, a dialética possui relação direta com as ideias de crítica, oposição, contradição, movimento e transformação da realidade social. Seguindo as proposições analíticas preconizadas pela hermenêutico-dialética, buscamos identificar que sentidos são acionados para se enquadrar representacionalmente os moradores, especialmente as mulheres, de Noiva do Cordeiro. Essa opção pela articulação entre hermenêutica e dialética nos possibilitará, segundo Minayo (2014), constituir uma investigação que seja, ao mesmo tempo, compreensiva e crítica da realidade social.

Dizer que a hermenêutica se configura como a arte de compreender “textos” traz como pano de fundo a necessidade de explicitarmos que texto é entendido aqui de maneira ampla, posto se referir, concomitantemente, a relatos biográficos (histórias de vida e testemunhos orais), narrativas jornalísticas, entrevistas, documentos e documentários, livros, entre outros. Sendo assim, conforme explica Gadamer (1999, p. 263), “a compreensão deve ser entendida como parte da ocorrência de sentido, em que se formula e se realiza o sentido de todo enunciado, tanto dos da arte como dos de qualquer outro gênero de tradição.” O que equivale a dizer que compreender não significa buscar a “verdadeira intenção do autor”. Diferentemente disso, o traço essencial do compreender corresponde ao fato de que o sentido do peculiar é sempre resultante do contexto, do todo, visto que, para Gadamer (1999), estar receptivo à alteridade daquilo que se tenta compreender faz parte da consciência hermenêutica. No intuito de melhor explicar o que entende por receptividade, Gadamer (1999) sentencia:

Essa receptividade não pressupõe nem "neutralidade" com relação à coisa nem tampouco auto-anulamento, mas inclui a apropriação das próprias opiniões prévias e preconceitos, apropriação que se destaca destes. O que importa é dar-se conta das próprias antecipações, para que o próprio texto possa apresentar-se em sua alteridade e obtenha assim a possibilidade de confrontar sua verdade com as próprias opiniões prévias (GADAMER, 1999, p. 405).

Ou seja, a hermenêutica considera o senso comum, a intersubjetividade e a linguagem como terrenos para a realização da compreensão da realidade e é crítica à pretensão iluminista de isenção no contexto da investigação social. Acerca disso, Minayo e Deslandes (2002, p. 89) enfatiza que a ideia de senso comum é controversa diante da cientificidade das ciências humanas e sociais, principalmente por causa do avanço do positivismo que cria “a ilusão de neutralidade racional e possibilidade de a ciência se desenvolver sem se contaminar por pré-conceitos ou pré-juízos.” Avançando em suas análises a autora postula que:

A compreensão só alcança sua verdadeira possibilidade quando as opiniões prévias com as quais se inicia não são arbitrárias. Existe realmente uma polaridade entre familiaridade e estranheza e nela se baseia a tarefa da hermenêutica, buscando esclarecer as condições sob as quais surge a fala (MINAYO, 2002, p. 92).

Por consequência, compreender implica a possibilidade de interpretar, de estabelecer relações e extrair conclusões. Gadamer explicita a conexão entre compreensão e interpretação quando diz que os textos devem ser interpretados e não apenas compreendidos somente em face daquilo que dizem:

É aqui onde o conceito da interpretação chega à sua plenitude. A interpretação se torna necessária onde o sentido de um texto não se deixa compreender imediatamente. Deve-se interpretar, sobremodo onde não se quer confiar no que um fenômeno representa imediatamente (GADAMER, 1999, p. 499).

Estabelecendo um diálogo com Gadamer, Minayo (2014) indica os procedimentos que a hermenêutica deve adotar em sua práxis interpretativa:

- Buscar as diferenças e semelhanças entre o contexto do autor e o contexto do investigador;
- Explorar o contexto de produção do discurso, considerando que o mundo da cotidianidade é o mundo objetivo e parâmetro da análise;
- Questionar por que e sob que condições o sujeito da linguagem cria determinadas situações, valoriza determinadas coisas, expressa e se posiciona de tal maneira e não de outra;
- Busca entender as coisas e os textos neles mesmos, distinguindo o processo hermenêutico do saber técnico – que elabora normas para analisar um discurso; da linguística – que reconstrói regras da linguagem; da fenomenologia – como se a linguagem resumisse a práxis vital; e do objetivismo positivista, que estabelece uma “conexão ingênua” entre teoria e dados;
- Apoiar a reflexão sobre o contexto histórico percebendo que o investigador e sujeito observado são expressões de seu tempo e espaço cultural (MINAYO, 2014, p. 345).

A dialética é definida, por sua vez, como a arte do estranhamento e da crítica. Embora tenha ganhado diferentes significados ao longo da história, no contexto do marxismo a dialética passa a ser entendida como uma forma dinâmica de interpretar o mundo, em que as categorias de análise são extraídas da realidade social. A partir do método de Marx, a dialética se traduz como o estudo da oposição das coisas entre si, por meio das quais são evidenciadas as contradições internas presentificadas no interior dos fenômenos. A dialética reconhece, pois, a realidade como processo histórico, dinâmico, provisório e em constante transformação. Logo, na prática de análise dos materiais qualitativos, “essa abordagem colabora para o entendimento de que não existe ponto de vista fora da história, nada é eterno, fixo, absoluto, portanto não há nem ideias, nem instituições, nem categorias estáticas.” (MINAYO, 2014, p. 340).

No exercício dialético, a linguagem é um veículo de comunicação em que significantes e significados podem esconder e expressar as desigualdades, a dominação, a resistência ou indícios de conformidade. Por isso, “o método crítico se apresenta basicamente como instrumento para detectar a ruptura do sentido.” (STEIN, 1987, p. 103).

Não sem razão, para esse autor, a controvérsia em torno da questão do método entre marxistas e pensadores da tradição hermenêutica manifesta-se como evidente quando Marx levanta o imperativo de uma prática revolucionária em sua décima primeira tese sobre Feuerbach: “os filósofos apenas interpretaram de diversos modos o mundo; o que importa é transformá-lo.” (MARX *apud* STEIN 1987, p. 107). No entanto, de acordo com Stein, o apelo à transformação não recusa a necessidade da interpretação, o que equivale a dizer que a supracitada tese “implica também o apelo a um novo tipo de trabalho filosófico: trabalho no qual a interpretação seja uma transformação e em que a transformação seja conduzida pela interpretação.” (STEIN, 1987, p. 107).

Diante disso e adotando por referência os estudos de Habermas (1987) e de Stein (1987), Maria Cecília Minayo (2014) indica que a análise compreensiva ancorada na hermenêutica-dialética tem por objetivo apreender a prática social empírica dos indivíduos em seu movimento contraditório, levando em consideração, para tanto, que os indivíduos pertencem a grupos, classes e segmentos diferentes e com distintos interesses.

Por conseguinte, a orientação dialética de qualquer análise explícita que é fundamental realizar a crítica das ideias expostas nos produtos sociais buscando, ao mesmo tempo, a especificidade histórica e as contradições internas. Dessa forma, “enquanto a hermenêutica busca as bases dos consensos e da compreensão na tradição e na linguagem, o método dialético introduz na compreensão da realidade o princípio do conflito e da contradição como algo

permanente e que se explica na transformação” (MINAYO, 2014, p. 348). No entanto, a autora sublinha que é possível haver um diálogo entre as duas abordagens e assinala os seguintes pontos de conexão entre ambas:

- a) a compreensão da consciência e das atitudes de sujeitos e grupos diante dos valores da comunidade;
- b) a compreensão das transformações do sujeito da ação dialética ser humano / natureza / sociedade, numa busca de síntese – passado, presente, futuro;
- c) compreensão das ações humanas segundo intenções dos atores sociais e dos significados que eles atribuem aos eventos e a seu comportamento;
- d) a compreensão de que as estruturas que condicionam os sujeitos são construções humanas objetivadas;
- e) a compreensão de que liberdade e necessidade se condicionam mutuamente no processo histórico (MINAYO, 2014, p. 349).

Para Minayo (2002), dialética e a hermenêutica se complementam na análise crítica da realidade social porque:

Enquanto a práxis hermenêutica, assentada no presente, penetra no sentido do passado, da tradição, do outro, do diferente, buscando alcançar o sentido das mais diversas formas de texto, a dialética se dirige contra o seu tempo. Enfatiza a diferença, o contraste, a dissensão e a ruptura do sentido (MINAYO, 2002, p. 104).

Por meio dessa proposição e sem abandonar o diálogo com Stein (1987), Maria Cecília Minayo (2002) sublinha que, embora as duas concepções tenham sido desenvolvidas por movimentos filosóficos diferentes, elas se complementam. Complementariedade que pode ser observada em pelo menos 5 (cinco) pontos específicos, a saber:

- a) ambas consideram o contexto histórico de qualquer manifestação simbólica, de linguagem e de trabalho do pensamento;
- b) partem do princípio de que não há observador imparcial nem ponto de vista fora da realidade;
- c) consideram o investigador parte da realidade que investiga;
- d) questionam o tecnicismo como caminho capaz de realizar a compreensão e a crítica dos processos sociais;
- e) ambas se referem à práxis e consideram os aspectos que condicionam a produção intelectual (MINAYO, 2002, p. 104).

Guiados por essas premissas, entendemos que nossa pesquisa, ao se valer do método hermenêutico-dialético, pressupõe a execução de dois movimentos interpretativos complementares: 1º) identificar os sentidos que informam as representações; e 2º) distinguir o

modo como a informação permeia o processo representacional objetivando, ancorando e ressignificando novas representações.

Dito isso, outro apontamento se faz necessário. Embora a hermenêutica-dialética constitua-se no referente que fundamenta a interpretação dos aqui dados levantados, dois outros métodos analíticos serão empregados em nossas análises a fim de alcançarmos os objetivos anteriormente delineados, são eles: o método de interpretação de sentidos, e a análise de discurso.

4.2.1.1 Método de interpretação de sentidos

O Método de Interpretação de Sentidos considera, segundo Minayo, Deslandes e Gomes (2011), os significados socialmente estabelecidos. Dessa forma, ao se vincular à corrente compreensiva das ciências sociais, esse método privilegia a interpretação de:

- a) palavras;
- b) ações;
- c) conjunto de inter-relações;
- d) grupos;
- e) instituições;
- f) conjunturas, entre outros corpos analíticos.

A interpretação de sentidos volta-se, assim, para a compreensão de fenômenos culturais, motivo pelo qual entende que os dados da pesquisa revelam certos sentidos da vida social. De acordo com Minayo, Deslandes e Gomes (2011), interpretar os dados de uma pesquisa como reflexos de uma cultura implica percebê-los, à luz do pensamento de Thompson (2000), como formas simbólicas. Ou seja, é preciso considerar que eles são:

- a) intencionais: expressam relações entre os sujeitos que têm objetivos e propósitos específicos;
- b) convencionais: assentam-se em regras e convenções de vários tipos;
- c) estruturais: expressam modelos de pensamentos e inter-relações tecidas entre os sujeitos;
- d) referenciais: referem-se a algo. Representam e dizem algo sobre alguma coisa;

- e) contextuais: estão inseridas em processos e contextos sócio históricos específicos a partir dos quais são produzidos, transmitidos e ressignificados.

Seguindo as diretrizes do método hermenêutico-dialética e tendo por objetivo identificar os sentidos acionados para enquadrar representacionalmente as mulheres de Noiva do Cordeiro aplicaremos alguns parâmetros propostos por Minayo (2014), quais sejam:

- a) compreender o contexto em que os dados são gerados;
- b) considerar que os textos (relatos, entrevistas, testemunhos, imagens, narrativas midiáticas, etc.) têm um teor de racionalidade e sentido;
- c) buscar compreender as razões que o autor do texto teria para elaborá-lo;
- d) considerar que não há uma última palavra em relação aos textos.

Como nesse método os confrontos entre a dimensão subjetiva e os posicionamentos dos sujeitos no grupo, o texto e o subtexto, o texto e o contexto, as falas e as ações mais amplas são de fundamental importância para a interpretação dos dados, seguimos ao longo de nossas análises as seguintes etapas sugeridas por Minayo, Deslandes e Gomes (2011):

- a) fazer uma leitura exaustiva do material, apreendendo suas particularidades e tendo como guia os operadores analíticos já mencionados;
- b) distribuir trechos, frases ou fragmentos de cada texto/imagem de análise, a partir do esquema de classificação inicial para identificar ideias explícitas e implícitas e a construção de inferências;
- c) analisar os núcleos de sentido buscando temáticas mais amplas e/ou eixos em torno dos quais podem ser discutidos diferentes partes do texto;
- d) elaborar uma síntese interpretativa dialogando com os temas, os objetivos, as questões lançadas pela pesquisa e a perspectiva teórica adotada.

Complementar ao método de interpretação de sentidos, a nova análise do discurso idealizada por Patrick Charaudeau (1996, p. 41) nos oferece alguns elementos para ampliarmos a compreensão das narrativas midiáticas, tratadas aqui não como dados objetivos, mas como processos que constroem sentidos e que podem, em muitos casos, revelar “as marcas dos jogos [representacionais e de poder] numa comunidade sociocultural.” Em decorrência disso, ao

conceber a análise do discurso como uma atividade interpretativa essencialmente comunicativa, Charaudeau (1996) aproxima a análise do discurso dos estudos sobre as representações identitárias e os imaginários sociais.

Não sem razão, Thompson (2000) se refere à análise discursiva como uma das fases da interpretação das formas simbólicas. Para esse autor, devemos ir além da interpretação, uma vez que as formas simbólicas são construções significativas que se fazem apreensíveis pelas pessoas que as produzem e as recebem nos múltiplos contextos espaço-temporais onde se inserem. Desse modo, como a produção, circulação e recepção das formas simbólicas dá-se a ver por meio de processos socialmente situados, a análise discursiva amplia as possibilidades de identificação da maneira como as formas simbólicas operam. Isso se efetiva porque as “formas simbólicas são produtos de ações situadas que estão baseadas em regras, recursos disponíveis ao produtor, mas, também, são construções complexas através das quais algo é expresso ou dito.” (THOMPSON, 2000, p. 369).

De modo complementar, ao enfatizar que as formas simbólicas expressam alguma coisa sobre algo ou alguém, Thompson (2000) reafirma a potencialidade da análise do discurso enquanto operador analítico-metodológico capaz de definir os marcadores de sentido que sustentam certas narrativas representacionais. Razão pela qual também recorreremos à análise do discurso para melhor entendermos como as representações sociais atribuídas às mulheres de Noivas do Cordeiro foram objetivadas, e, posteriormente, ressignificadas por meio do agenciamento de narrativas representacionais acionadas pelos moradores da própria comunidade.

4.2.1.2 *Análise do discurso*

Tendo em vista a variedade de enfoques da análise do discurso, pelo menos 57 conforme Gill (2008), optamos por nos aproximarmos das abordagens que compreendem o discurso como prática social, sendo, pois, pautado por suas condições de produção. Nesse sentido, a análise de discurso é acionada aqui como uma proposta crítica que:

- a) pressupõe a linguística mas se destaca dela, enfatizando a determinação histórica dos processos de significação;
- b) considera a relação da linguagem e o contexto de produção;

- c) procura explicitar o caráter ideológico da fala, já que não há discurso sem sujeito e nem sujeito sem ideologia (MINAYO, 2014).

Se por longa data o sentido do texto foi compreendido como a expressão das intenções de seu autor, cabendo ao leitor a tarefa de “descobrir passivamente” o que dado enunciado queria dizer, autores como Roland Barthes subverteram essa lógica meramente assimilacionista. Em seus estudos, o semiólogo francês efetua uma crítica ao papel centralizador do enunciador do discurso, partindo do entendimento de que o sentido é produzido mais na relação, na interação entre o texto e o receptor do que entre texto e enunciador.

Anterior a Barthes, Mikhail Bakhtin já havia assinalado que toda palavra comporta duas faces, uma vez que ela procede de alguém e se dirige a outro alguém. Assim, “ela constitui justamente o produto da interação do locutor e do ouvinte.” (BAKHTIN, 1998, p. 113). Dito com outras palavras, os efeitos produzidos pelo enunciador podem não coincidir com os efeitos percebidos por quem interpreta o discurso, uma vez que diferentes visões de mundo são acionadas no processo de sua recepção.

Tendo isso por referência, Orlandi (2012) esclarece que a Análise do Discurso se diferencia da linguística porque não trabalha com as marcas formais da linguagem, mas com as propriedades discursivas que referem a língua à história. A análise do discurso também se diferencia da Análise de Conteúdo uma vez que não busca revelar um conteúdo contido em um texto, mas os efeitos de sentidos produzidos no discurso. Acentuando ainda mais essa diferenciação operativa, Orlandi (2012, p. 91) pontua: “não atravessamos o texto para extrair dele um conteúdo. Paramos em sua materialidade discursiva para compreender como os sentidos – e os sujeitos – nele se constituem a seus interlocutores, como efeitos de sentidos filiados a redes de significação.” Ainda segundo essa autora, a questão essencial colocada à análise do discurso não é “o que esse texto quer dizer?”, mas, sim, “como esse texto significa”. Ao analista do discurso cabe, portanto, compreender a narrativa como parte das práticas sociais que se mostra afetada pelos sistemas de representações que informam seus sentidos.

Orlandi (2012) indica que três etapas são indispensáveis para se apreender o discurso como processo de constituição de sentidos, quais sejam: 1ª) a passagem da superfície linguística para o discurso, etapa na qual o analista do discurso procura apreender a discursividade de um texto, desfazendo a ilusão de que aquilo só poderia ser dito daquela maneira; 2ª) o analista relaciona as formações discursivas observadas com a formação ideológica que rege as relações;

e 3ª) busca-se atingir os processos discursivos responsáveis pelos efeitos de sentidos produzidos nos discursos.

Tendo em vista tais etapas e o entendimento de que a linguagem não é neutra, buscamos identificar em nossas análises não as estruturas linguísticas das narrativas produzidas sobre a Comunidade Noiva do Cordeiro, mas os sentidos que emergem desses discursos representacionais. Colocado nesses termos, fazemos coro à tese de Patrick Charaudeau (1996), segundo a qual o discurso apresenta-se como um conjunto de enunciados que resulta da combinação das circunstâncias de quem fala ou escreve com a maneira pela qual se fala, num duplo processo de transformação e transação.

Para esse autor a transformação consiste em criar significados para o que nos cerca. É assim que nos capacitamos a nomear, qualificar e narrar algo. De forma correlata, “o ato de informar inscreve-se nesse processo porque deve descrever (identificar – qualificar fatos), contar (reportar acontecimentos), explicar (fornecer as causas desses fatos e acontecimentos).” (CHARAUDEAU, 2006, p. 41). Já a transação diz respeito aos objetivos do sujeito que produz um ato de linguagem, considerando que eles se expressam em relação ao outro e, por isso, seguem alguns parâmetros como o efeito que pretende produzir ou o tipo de relação que pretende instaurar com os interlocutores por meio do estabelecimento de um contrato de comunicação. Razão pela qual “toda informação depende do tratamento que lhe é imposto neste quadro de transação.” (CHARAUDEAU, 2006, p. 43). Enquanto síntese desse duplo movimento, Patrick Charaudeau propõe que o discurso seja compreendido a partir da imbricação, em três níveis, de diversas condições. Mas que níveis são esses? Charaudeau (1996) explica:

- 1) **Nível situacional:** se refere às condições sociais de produção da linguagem. É onde são determinadas a finalidade do ato de linguagem, a identidade dos interlocutores, a quem se dirige, sobre qual assunto, em qual circunstância material (espaço físico);
- 2) **Nível comunicacional:** se refere às maneiras de escrever e falar;
- 3) **Nível discursivo:** constitui o lugar de fala do sujeito, que inclui a legitimidade, credibilidade, influência.

Essas condições de realização do discurso constituem o que o linguista francês chama de contrato simbólico de comunicação, ou seja, o contexto em que se dá a ação languageira, sendo essa a ação que viabiliza a construção de certos sentidos. Ou seja, na perspectiva da

semiologia de Charaudeau (2010), o sujeito não tematiza livremente seu discurso, posto estar inserido em uma situação de comunicação que impõe demarcações sociais, linguageiras, comunicacionais responsáveis por orientar as estratégias discursivas e a compreensão dos enunciados. Assim, os saberes mobilizados por e em uma ação discursiva não se expressam necessariamente no ato linguageiro, mas são sempre necessários para sua produção e compreensão (CHARAUDEAU, 2010).

Objetivando conferir operacionalidade aos seus enunciados, Charaudeau (2010) indica a necessidade de se observar alguns procedimentos metodológicos no momento de execução de uma dada pesquisa, como a construção de um corpus relativamente homogêneo de materiais para análise e a importância de se assegurar a contrastividade, ou seja, marcadores analíticos que permitam investigar modificações eventuais na ordem dos discursos. Levando isso em consideração, procuramos reunir um conjunto de narrativas jornalísticas que têm como tema “a representação dos moradores de Noiva do Cordeiro”. Embora conscientes de que as produções midiáticas voltadas para o entretenimento, tais como programas de TV, filmes de ficção, séries ou novelas são, em si, instâncias que fazem circular as mais diversas representações sociais, ressaltamos que o foco central da presente tese contempla apenas produções que têm em comum o discurso jornalístico. Sendo assim, privilegiamos em nossa análise de dados o desvelamento do jogo representacional acionado por reportagens e documentários de cunho jornalístico por considerarmos que essas narrativas, por serem obras de não ficção, procuram selecionar, organizar e dar a ver as várias matrizes de simbolização que estruturam a realidade social, promovendo, em face disso, a ideia de que o que está sendo representado é verdadeiro. Não por acaso, costumam assumir para si o dever de denunciar desigualdades, esclarecer fatos da história, testemunhar acontecimentos, posicionando-se, pois, como narrativas mediadoras da realidade ao mesmo tempo em que almejam alcançar uma posição privilegiada nas diferentes instâncias moduladoras do debate público, agenciando, para isso, certos temas responsáveis por fazer circular as representações sociais.

Somado ao que foi dito acima, ressaltamos que nosso material analítico também não contempla as postagens feitas em redes sociais, que se tornaram mais frequentes a partir de 2014 e 2015, primeiro no facebook e posteriormente em outras redes, como o *YouTube*, por exemplo. Na pré-análise desse material, identificamos que um estudo representacional centrado em postagens e debates emergidos nessas redes sociais demandaria outro aporte metodológico, caso contrário poderíamos incorrer em simplificações ou conclusões marcadamente

reducionistas, visto que a Análise das Redes Sociais (ARS) demanda um entendimento de todo o seu contexto, o que não seria viável de executarmos nesse momento.

Abaixo estão relacionadas 13 (treze) reportagens⁴⁷ produzidas no Brasil e no exterior e tornadas públicas em diferentes formatos: reportagens em jornais impressos, revistas e jornais de circulação na internet, além de dois documentários.

Quadro 1 – Reportagens por ordem de publicação

Título	Tipo	Mídia que produziu e exibiu	Data
Herança de Preconceito	Jornal impresso	Estado de Minas	2007
Noivas do Cordeiro	Documentário	GNT /TV Globo	2008
A Vila das Mulheres	Revista online	Marie Claire / Globo	2009
Jovens de Noiva do Cordeiro organizam grupo artístico e sepultam preconceito	Jornal Impresso	Jornal Estado de Minas	2012
<i>Inside the Brazilian: all woman village desperate for men</i>	Jornal online	<i>The Telegraph</i>	2014
<i>Town Brazil entirely women appeal bachelors willing live female rules</i>	Jornal online	<i>Daily Mail</i>	2014
<i>Residents of Noiva Do Cordeiro, Almost All-Woman Town, Seek Bachelors</i>	Jornal online	Huffpost	2014
<i>Alerting all single males: This town is entirely made up of ‘extremely attractive’ women – and they’re appealing for men</i>	Jornal online	Metro	2014
Noiva do Cordeiro Town	Jornal online	Mirror	2014
Cidade de beldades desmente boato de campanha por homens	Jornal online	BBC Brasil	2014
Noiva do Cordeiro, terra das mulheres solteiras	Revista Online	Época	2014
Mulheres do distrito Noiva do Cordeiro são alvo de boato internacional	Jornal Impresso	Estado de Minas	2014
Apresentação Noiva do Cordeiro	Documentário	Vimeo	2014

Fonte: Elaborado pela autora.

⁴⁷ Os endereços para localização das reportagens encontram-se dispostos na listagem no Apêndice C.

Para analisar esse material elegemos alguns marcos teóricos relacionados às reflexões anteriormente traçadas. São conceitos que, no próximo capítulo, se converterão em operadores analíticos a partir dos quais interpretaremos os dados coletados na busca por revelar as nuances dos vários enquadramentos representacionais objetivados em torno da Comunidade Noiva do Cordeiro. Que conceitos são esses? Abaixo descrevemos sinteticamente cada um deles:

- a) Representações sociais: conhecimentos do senso comum elaborados nas interações cotidianas. É um saber popular que expressa visões de mundo e orienta o modo de agir na realidade social. Moscovici (2012) mapeou duas operações sócio cognitivas que participam desse processo: a objetivação e a ancoragem. Segundo esse autor, é por meio deles que acionamos conhecimentos estocados na memória para significar novas informações recebidas. Por isso as representações são entendidas, também, como dinâmicas de familiarização, uma espécie de guia para se compreender a realidade e diminuir o estranhamento sobre o mundo exterior. A informação e a comunicação são centrais nesse processo, já que, ao serem partilhadas – através de opiniões, crenças e visões de mundo – as representações sociais se agregam ao senso comum;
- b) Representações de gênero: conforme Moscovici (2012), a representação social é sempre a representação de alguém ou de alguma coisa, prefigurando, pois, sistemas de classificação e rotulação, e sofrendo a interferência dos grupos sociais em que é produzida. Em decorrência disso, nossas crenças ou visões de mundo interferem no modo como classificamos os outros, a nós mesmos e o ambiente à nossa volta. Dessa forma, falar em representações de gênero é falar do modo como as características e certos discursos sobre o que é ser homens e mulheres são agenciados, valorizadas ou desvalorizadas. Não sem razão, o debate entre as autoras do feminismo como Lauretis (1994), Scott (1995), Butler (2003), Davis (2016), Carneiro (2018), entre outras, ganha forma centrado na problematização das representações desiguais entre os sujeitos, postulando que gênero não é um atributo de homens e mulheres, mas representações construídas em torno do “masculino” e do “feminino”;
- c) Informação simbólica: fenômeno em que sentidos e práticas se articulam e concorrem para a construção social da realidade. A informação, percebida, à luz de Thompson (2000), como forma simbólica envolve pelo menos cinco dimensões: é *intencional*, na medida em que expressa algo; é *convencional*, uma vez que envolvem

códigos que modulam as interações sociais; é *estrutural*, posto que está sempre inserida em certas estruturas ou padrões sociais; é *referencial* haja vista representar alguma realidade e é *contextual* porque é sempre produzida e reproduzida em contextos sócio históricos específicos;

- d) Informação ideológica: associada ao conceito de ideologia formulado por Thompson (2000), a informação ideológica se refere às maneiras pelas quais o sentido é mobilizado a produzir ou reproduzir relações de dominação. A informação ideológica pode ser usada para legitimar relações de poder, entre outros aspectos, porque certos sujeitos ou grupos a representa como justa. Pode, ainda, ser usada para dissimular essas relações de força quando oculta ou nega a dominação. Enquanto forma simbólica, a informação opera ideologicamente por meio da unificação, quando é usada para suprimir a diversidade reforçando a assimetria entre sujeitos e grupos; da fragmentação, quando é usada para enfatizar características que criam representações negativas sobre o outro; ou através da reificação, processo no qual a informação é utilizada para justificar como permanentes e naturais situações específicas de um contexto sócio histórico;
- e) Narrativas midiáticas: se por um lado somos constantemente impelidos a responder situações decorrentes de um intenso fluxo de informações que circulam pela sociedade midiaticizada, por outro percebemos que inúmeras narrativas seguem padrões que simplificam o mundo social e acabam por naturalizar hierarquias existentes entre indivíduos e grupos desigualmente posicionados. Em decorrência da dinamicidade dessas duas realidades, as representações produzidas e divulgadas pelas narrativas midiáticas fazem circular imagens tipificadas de alguns grupos sociais, enquadrando-os por meio de referências simbólicas marcadamente redutoras e ideológicas;
- f) Enquadramentos: dá-se a ver como estratégias narrativas usadas, geralmente, para simplificar certos temas, recorrendo, para tanto, a pressupostos cristalizados/ancorados no pensamento social, ou seja, na esfera das representações sociais. Não sem razão, constitui-se em importante mecanismo operacional para que as narrativas representacionais adquiram sentido e sejam disseminadas. Por conseguinte, em nossas análises, consideramos que as narrativas midiáticas se valem de múltiplas estratégias de enquadramento para garantir ampla e rápida difusão de certas representações sociais;

- g) **Contra narrativas:** apresenta-se como narrativas elaboradas com o objetivo de criar fissuras discursivas, seja a partir da contestação de algumas informações, seja por meio da produção de novas representações para dado assunto. Por exemplo, ao decidirem dar entrevistas e narrar a própria história em diferentes espaços midiáticos, os moradores de Noiva do Cordeiro visualizaram nesses atos enunciativos uma possibilidade tanto de denunciar a história de preconceito que sofreram quanto de agenciarem novas formas de serem percebidos;
- h) **Narrativas dissonantes:** seriam aquelas narrativas que se baseiam em enquadramentos que simplificam e restringem a percepção acerca do outro, não correspondendo, em múltiplos aspectos, à realidade daquilo que se busca representar. Boatos que são veiculados no meio midiático, distorcendo a percepção sobre indivíduos ou grupos específicos são exemplos daquilo que estamos chamando aqui de narrativas dissonantes;
- i) **Auto-representação:** Considerando que a visibilidade mediada é parte significativa da realidade social, as imagens e conteúdos simbólicos expressam-se como instâncias representacionais em permanente processo de disputa, na medida em que indivíduos, organizações e grupos sociais lutam por reconhecimento. Nesse cenário, o confronto discursivo modula um embate de representações elaboradas, também, a partir da apropriação, da produção e do agenciamento da forma simbólica informação. Sendo assim, ao falarmos em cenas de auto-representação estamos fazendo remissão à informação como forma simbólica e à maneira como ela se torna capaz de promover rupturas discursivas. Dito com outras palavras, de instituir a fissura nos discursos dominantes, nas narrativas hegemônicas e de produzir novos modos de representação de si.

Partindo desse quadro referencial, nosso primeiro procedimento foi transcrever todas as reportagens coletadas. Posteriormente, por meio de uma análise prévia, identificamos 3 (três) categorias principais a partir das quais interpretaremos, com base no método hermenêutico-dialético, as várias nuances do discurso representacional agenciado para enquadrar os moradores de Noiva do Cordeiro, em especial as mulheres que lá residem. Dito isso, as 3 (três) categorias identificadas são:

- a) (In)formação de contra narrativas;
- b) (In)formação de narrativas distorcidas;
- c) (In)formação das representações de si.

No Quadro 2 relacionamos as reportagens que constam em cada categoria.

Quadro 2 – Reportagens divididas por categorias principais de análise

(In)formação de contranarrativas	(In)formação de narrativas distorcidas	(In)formação de representações de si
Herança de Preconceito/Jornal Estado de minas	Reportagens dos jornais ingleses: <i>The Telegraph</i> , <i>Daily Mail</i> , Metro, <i>Huffpost</i>	Documentário Noiva do Cordeiro/canal da comunidade no Vimeo (2010)
Documentário Noivas do Cordeiro/GNT	Noiva do Cordeiro, terra das mulheres solteiras / revista Época	-
A Vila das Mulheres/ Revista Marie Claire	Cidade de beldades desmente boato de campanha por homens/ BBC	-

Fonte: Elaborado pela autora.

Conforme se verá adiante, as fronteiras entre o que identificamos como contra narrativas, representações dissonantes e auto-representação não são rígidas. Muitas vezes esses movimentos discursivos configuram-se como parte de uma mesma narrativa. Assim observado, enfatizamos já aqui que nossas análises não tiveram a intenção de enquadrar conceitualmente cada uma das 13 (treze) narrativas coletadas, mas, sim, identificar aspectos que dizem dos modos de informar as representações *criadas para as mulheres* de Noiva do Cordeiro e aquelas *acionadas pelas próprias mulheres* para dizer sobre si. Enfatizamos ainda que nosso esforço final gira em torno da apreensão do modo como a informação, na sua condição de forma simbólica, permeia e modula todos esses processos. No capítulo seguinte, serão apresentadas as análises e os resultados que alcançamos com nossa pesquisa.

Capítulo 5

Das representações atribuídas à auto representação: reposicionamento identitário por meio da informação

*A gente não sabia muito sobre o passado, e o que a gente tinha vivido doía muito. A gente não conseguia falar a palavra prostituta, era muito ruim. Nem entre a gente, a gente não contava. Todo mundo sabia que todos aqui passavam por essas coisas então a gente sofria calado mesmo.*⁴⁸

⁴⁸ Flávia Emediato, em depoimento à pesquisadora.

5 DAS REPRESENTAÇÕES ATRIBUÍDAS À AUTO REPRESENTAÇÃO: REPOSICIONAMENTO IDENTITÁRIO POR MEIO DA INFORMAÇÃO

Tendo por referência os depoimentos apresentados no primeiro capítulo, bem como o percurso teórico aqui delineado, tornou-se evidente que as representações sociais acionadas para descrever a comunidade Noiva do Cordeiro incidem, prioritariamente, sobre as mulheres, tendo elas sido rotuladas, em diferentes momentos históricos, como “prostitutas”, “mulheres perdidas”, “mulheres sem religião” ou, mais contemporaneamente, “como mulheres solteiras à procura de marido”. Representá-las a partir desses qualificadores serviu como estratégia claramente centrada em classificar comportamentos tidos como em desacordo com a moral sexual vigente em um contexto no qual a sexualidade feminina devia ser controlada pelo casamento formal e pela vivência religiosa. Isso condiz com as observações de Amâncio (1992), segundo as quais as expectativas de comportamento associadas ao feminino não são apenas diferentes, elas são assimétricas quando apontam, por exemplo, para uma função social como o papel da mulher na família.

Sendo assim, e como nos lembra Thompson (2000), quando as relações são sistematicamente assimétricas devemos tratá-las como relações de dominação. Tomamos isso como ponto de partida para analisarmos o modo como as formas simbólicas são usadas, inclusive na esfera dos discursos e das representações, para estabelecer ou sustentar relações de dominação. Em decorrência disso pudemos observar, ainda, o caráter ideológico da informação simbólica e as muitas dinâmicas a partir das quais os sentidos, impregnados em certas expressões e/ou palavras, agenciavam e faziam circular representações ancoradas em valores que subjugavam àquela comunidade. Nesse caso, a informação – enquanto forma simbólica – foi reiteradamente utilizada como recurso ideológico empregado para justificar o uso de certas estratégias de diferenciação e de expurgo do outro, bem como para expressar a reificação de um estado de coisas tratado como acontecimento natural, como, por exemplo, os diferentes papéis estabelecidos para homens e mulheres baseados na diferença sexual (THOMPSON, 2000).

Em paralelo a essas constatações apreendemos que as narrativas cotidianas produzidas para a comunidade, além de fazerem circular formas simbólicas, reforçavam a opressão e ampliavam a marginalização daquele grupo. Razão pela qual nos dedicamos, ao longo dessa tese, a mapear como a informação atravessa as produções discursivas mediadas sobre a comunidade, em especial sobre as mulheres, de Noiva do Cordeiro.

Dito isso, e como poderá ser observado abaixo, as seções que compõem o presente capítulo sistematizam o resultado desse trabalho investigativo. Ao definirmos como material de análise narrativas midiáticas objetivadas com o intuito de falar sobre Noiva do Cordeiro, percebemos que, para além de descrevermos a gramática simbólica a partir da qual essas representações são informadas, era necessário considerarmos que as narrativas midiáticas, em virtude do contrato de comunicação que as amparam, exercem, conforme diz Charaudeau (1996, 2010), certa influência em nossas ações languageiras. Isso se faz evidente desde as primeiras narrativas midiáticas a abordarem a história da comunidade: o documentário “*Noiva do Cordeiro*”, do cineasta Alfredo Alves e a reportagem “*Herança de preconceito: mulheres da comunidade de Noiva do Cordeiro, em Belo Vale, sofrem com mais de um século de calúnias e humilhação*”, publicada no Caderno Gerais, do Jornal Estado de Minas no ano de 2007 (WERNECK, 2007).

Tento em vista que tanto a reportagem – a do Estado de Minas e também as outras que foram produzidas posteriormente – quanto o documentário usam a linguagem jornalística e divulgam a história em dispositivos midiáticos tidos como tradicionais, torna-se útil para nossas análises recuperarmos aqui alguns apontamentos feitos por Follain (2017), segundo os quais os pressupostos de imparcialidade, transparência e veracidade na produção e transmissão da informação acabam por conferir um lugar social próprio a as produções textuais. Condição que, ainda de acordo com a autora, fez com que o contrato de veracidade no qual essas narrativas se assentam fomentassem a construção do jornalismo como um campo diferenciado da prosa literária e da ficção, conferindo às narrativas jornalísticas o poder de intervir socialmente na realidade por meio de informações e de representações que podem ser agenciadas, na esteira de Thompson (2000), como formas simbólicas. Em consonância com esse modo de compreensão, Follain (2017) acentua ainda que:

No jornalismo impresso, a ausência física da instância de emissão, a distância temporal entre o acontecimento, a produção da informação e sua recepção pelo leitor serviram ao projeto de construção da crença na imparcialidade da informação. Elipsando a instância de enunciação, apoiado em imagens fotográficas, o texto da notícia reivindicou para si o papel de mostrar, dar a ver, mais do que narrar ou interpretar (FOLLAIN, 2017, p. 134).

Concordando com tais proposições, Gomes (2000) diz que, para reforçar sua função social, a narrativa jornalística recorre, quase sempre, à estratégia da “vigilância”. Não sem razão, o jornalismo se posta como um observador que deve denunciar aquilo que não se enquadra no conjunto de normas e valores socialmente instituídos. Para fazer isso sem se apresentar como

um dispositivo marcadamente ideológico, o jornalismo evoca marcadores de referencialidade: citações de especialistas, entrevistas, dados, porcentagens que buscam traduzir o real. Dialogando com Barthes, Gomes (2000) diz que o principal objetivo das narrativas jornalísticas é construir situações enunciativas e representacionais endossadas por padrões de verossimilhança na medida em que usam elementos que possam testemunhar a verdade de/sobre dado acontecimento ou realidade. Consequentemente, para essa autora, as narrativas jornalísticas se estruturam tendo em vista promover um “efeito de realidade”. O que isso quer dizer? Significa que a narrativa jornalística estabelecida na forma de documentários ou reportagens busca selecionar, organizar e objetivar a realidade social.

Atentando para isso, Motta (2005) propõe que as narrativas jornalísticas sejam analisadas como um jogo no qual os efeitos do real e os efeitos de sentido – a compaixão, a ironia, a dor – são manipulados para se conseguir capturar a atenção do público. O que quer dizer que, para Motta (2005, p. 13), “as notícias são fragmentos parciais de histórias e atores dos dramas e tragédias humanas contadas e recontadas diariamente, pontuadas de lacunas e hiatos de sentido que precisam ser permanentemente negociados pelo receptor no ato de leitura.”

Pactuando com essas considerações, ressaltamos mais uma vez que um dos objetivos de nossa tese é apreender os sentidos representacionais acionados pelas narrativas jornalísticas para “falar sobre” a comunidade Noiva do Cordeiro. Caminhando nessa direção, julgamos pertinente sublinhar que nossa intenção não é realçar, tão somente, quais são as representações sociais evocadas e criadas no momento em que se busca objetivar Noiva do Cordeiro e seus moradores mas, sim, o movimento informacional que confere uma base de sentido aos referentes simbólicos agenciados no contexto desses discursos midiáticos.

Visando complementar esse exercício interpretativo, nos dedicamos, na primeira seção do capítulo, a mapear as dimensões da informação que amparam a elaboração de contranarrativas sobre e para a Comunidade no contexto das mídias tradicionais (jornais e TVs). Por sua vez, a seção seguinte investiga o uso da informação enquanto dispositivo acionado para se criar e difundir narrativas que não correspondem à realidade histórica, social e vivencial dos homens e mulheres de Noiva do Cordeiro, sendo, pois, qualificadas por nós como “narrativas distorcidas” – trata-se de uma série de reportagens publicadas em 2014 em diversos jornais e sites ingleses e que foram, posteriormente, reproduzidas em várias plataformas noticiosas de outros países. Por fim, na última seção, conferimos destaque ao modo como os próprios moradores utilizam a informação para objetivarem cenas de auto-representação de si,

promovendo, assim, uma ruptura representacional no qual as representações sociais construídas para Noiva do Cordeiro perdem parte de sua força de agenciar sentidos em decorrência do fortalecimento do “lugar de fala” de seus moradores, especialmente das mulheres.

5.1 (In)formação de contranarrativas

Nesse primeiro eixo de análise destacamos, em relação às narrativas selecionadas, como se consolida a (in)formação de contranarrativas. Embora já tenhamos especificado isso em outro capítulo dessa mesma pesquisa, ressaltamos novamente que entendemos as contranarrativas como estratégias empregadas pela comunidade para refutar as representações criadas para enquadrá-la. Seu objetivo é, portanto, tensionar as narrativas inicialmente difundidas sobre os moradores – em especial sobre às mulheres – de Noiva do Cordeiro. Para tanto, são analisadas produções que ganharam evidência nas mídias tradicionais, notadamente aquelas vinculadas ao gênero jornalístico. Escolha que se justifica porque, de acordo com Motta (2005), Gomes (2000) e Follain (2017), as narrativas jornalísticas costumam assumir para si a tarefa de denunciar desigualdades, esclarecer fatos da história, testemunhar acontecimentos, postando-se, assim, como mediadoras da realidade ao mesmo tempo em que buscam modular o debate público agenciando certos temas e o(s) modo(s) como eles devem ser tratados.

Partindo dessas considerações, tornou-se possível observarmos que as primeiras narrativas midiáticas produzidas sobre Noiva do Cordeiro adotaram por centralidade o relato das condições de preconceito vivenciadas por seus moradores. Nesses termos, essas primeiras narrativas seguiram o mesmo roteiro em prol da objetivação de certas representações sociais para aquele grupo, acentuando, para tanto, o conflito das identidades atribuídas à comunidade, sobretudo às mulheres. Segundo Motta (2005), acentuar os conflitos é uma estratégia comumente utilizada em narrativas jornalísticas, dado que, no geral, elas lidam com rupturas, anormalidades e descontinuidades, com isso, focar os conflitos abre espaço para que novas ações, sequências e episódios sejam agenciados. Consequentemente, ainda de acordo com o autor, na análise da narrativa jornalística é particularmente importante se identificar e analisar a funcionalidade dos episódios de suspense que aumentam a tensão e as expectativas do leitor ou do ouvinte.

Portanto, e não sem razão, essas narrativas iniciais centraram-se em contar a história da comunidade exibindo o conflito vivido por seus moradores e buscando promover o desenlace dessa disputa identitária enquadrando, a seu modo, quem são “aqueles personagens”.

Instaurando esse contrato comunicativo, no ano de 2007 o jornal Estado de Minas publicou uma reportagem a partir da qual sistematizava e disseminava para um público mais amplo as representações criadas ao logo do tempo para a comunidade de Noiva do Cordeiro. Elemento de significação que pode ser observado já no título da matéria: *Herança de preconceito: mulheres da comunidade de Noiva do Cordeiro, em Belo Vale, sofrem com mais de um século de calúnias e humilhação.*

Figura 19 – “Herança de preconceito” - Reportagem Jornal Estado de Minas

GERAIS

HERANÇA de preconceito

MULHERES DA COMUNIDADE DE NOIVA DO CORDEIRO, EM BELO VALE, SOFREM COM MAIS DE UM SÉCULO DE CALÚNIAS E HUMILHAÇÃO

A TRATORISTA ANA PAULA MORAIS, DE 23 ANOS, É UMA DAS TRABALHADORAS A GARANTIR RENDA E ALIMENTAÇÃO PARA AS MÃES DE 250 PESSOAS QUE VIVEM NO LOCAL

FAMÍLIAS CRESCERAM EM TORNO DO CASARÃO DO SÉCULO 19, SEMPRE ENFRENTANDO A DESCONFIANÇA DOS MORADORES DAS CIDADES PRÓXIMAS

GUSTAVO WERNECK

meio-braco que segura a enxada para capinar a roça de feijão conduz com firmeza o trator, tece a colcha colorida de fútilo e ampara, com ternura, as filhas Luana, de 5 anos, e Larissa, de 3. Protegida pelo chapéu de palha do sol forte da manhã, Ana Paula Fernandes Moraes, de 23, beija as meninas que seguem para a escola, e recomeça mais um longo dia de atividades. Não muito distante dali, Elaine Fernandes, de 23, trabalha na pequena fábrica de roupas até receber o chamado de Juliana Sobrinho, que acaba de pôr na mesa frango caipira, frango grelhado, doce de leite e de leite.

Na comunidade rural de Noiva do Cordeiro, em Belo Vale, 1.300 quilômetros de Belo Horizonte, as mulheres são mães abelhas, batalham de sol a sol, da lida no campo às aulas de informática, mas ainda convivem com uma doença que lhes dilacera o coração, avilta a dignidade e faz os olhos derramarem muitas lágrimas. Há mais de um século, avós, mães, filhas e netas são chamadas de prostitutas, sem conseguir destruir o estigma que contaminou a região isolou as famílias e só leva humilhação e preconceito, ainda nos dias de hoje. Já quase 250 moradoras do lugar, a maior parte na faixa etária de 19 a 28 anos.

De pé na porta do casarão pioneiro, construído em estilo colonial e enfeitado de beiras, Joseleide Fernandes Almeida, de 20, acredita que essa tortura está longe de acabar, embora cada uma das mulheres dedique tempo integral ao serviço, aos filhos e ao convívio doméstico. “Vivemos reclusas, praticamente sem sair. Já sofremos todo tipo de preconceito e calúnia. Se vamos a uma loja de Belo Vale e o vendedor desconfia que somos da comunidade, o tratamento muda logo”, conta a jovem, que, a exemplo das amigas, primas e tias, foi obrigada a abandonar os estudos por não suportar tanta pressão na escola.

Quem conheceu bem as raízes dessa história cruel é dona Delina Fernandes Pereira, de 62 anos, nascida e criada no lugar, seguindo ela, no fim do século 19, quando Maria Serhorinha de Lima, natural do povoado próximo de Bocai Nova, casou-se com um descendente de franceses, Arthur Pierre. Três meses depois, sentindo-se infeliz, abandonou o lar e foi morar com Francisco Pereira de Araújo, onde hoje está a comunidade. “Imaginem na época, tudo isso acontecendo numa família católica ao extremo. A atitude de Serhorinha foi condenada e ambos rotulados de prostitutas, pecadores, sendo amaldiçoada a sua descendência por gerações”, conta Delina, viúva e mãe de 10 mulheres e cinco homens.

Nos anos seguintes, em toda a redondeza, a atitude corajosa de Serhorinha ganhou, à luz da religião e do moralismo, mais olhares de reprovação. Seguindo em frente, o casal construiu a sua casa e criou 12 filhos. A situação se complicou novamente em meados do século passado, quando Antônio Pereira, neto de Francisco e marido de dona Delina, fundou a seita protestante Noiva do Cordeiro que batiza o lugar e converteu toda a família, agravando as relações com parentes vizinhos católicos. Novo período de polêmica e perseguições. Em 1990, um rompimento com o pai abalou as estruturas, permanecendo no local, que tem 46 moradas e onde todos são parentes, apenas os que defendiam uma sociedade teimosa a Deus, “mas sem qualquer religião”.

HORROR “Muita gente pensa que nossa casa é zona boêmia. Vaz chegando e querendo um quarto. Certa vez, uma camareira preta parou na porta e os homens entraram sem pedir licença, na maior falta de respeito”, queixa-se dona Delina. Por aconteceu numa madrugada fria, quando a filha Luiana, que dormia ao lado do marido, deu de cara com dois homens dentro do seu quarto. “Quando ela me contou, no dia seguinte, fiquei tão horrorizada que acordei em pesadelo. Mardei logo com a fechadura da porta do casarão que estava estragada”, revolta a mãe. Para pôr fim a tantos abusos, dona Delina rompeu a casa de isolamento e, novamente, procurou a justiça. Diante do falatório de um estigmatizador, que viveu na comunidade por vários atos e não seguiu a língua da malícia, fez uma representação no fórum local exigindo retratação.

O certo mesmo é que o jeto muito particular de viver dos moradores de Noiva do Cordeiro incomoda a vizinhança, alimentando focos e incompreensão. Sem obedecer a dogmas e sacramentos, os adultos não valorizam o casamento em cartório – quando se apaixonam, simplesmente vão viver juntos em comunidade. A sua organização social virou ponto de referência social e econômica e atrai gente de outras cidades. “O trabalho é muito bom e estou aqui para ver se levo algumas ideias para pôr em prática”, comenta, na semana passada, o presidente da Associação dos Moradores do Bairro Tejuco, de Brumadinho, Bruno Lohany.

LEIA MAIS SOBRE NOIVA DO CORDEIRO
PÁGINA 18 E 17

desenvolvidos pelos autores

Fonte: Acervo de Gustavo Werneck – Reprodução do Jornal Estado de Minas publicado em 06/05/2007.

Figura 20 – “Herança de preconceito” (Continuação da Figura 19)

SERVIÇOS BÁSICOS
DE SAÚDE, EDUCAÇÃO E
ASSISTÊNCIA SOCIAL

“Vivemos reclusas, praticamente sem sair. Já sofremos todo tipo de preconceito e calúnia. Se vamos a uma loja de Belo Vale e o vendedor desconfia que somos da comunidade, o tratamento muda logo”

Joacine Fernandes Almeida, de 20 anos

Muita gente pensa que nossa casa é zona boêmia, vai chegando e querendo um quarto. Certa vez, uma caminhonete preta parou na porta e os homens entraram sem pedir licença, a maior falta de respeito”

Deleina Fernandes Pereira, de 62 anos

Mãe de uma menina de um ano, Keila Fernandes, de 21, aposta na união das famílias do povoado para conseguir acabar com a discriminação

Trabalho afasta segregação

Quanto mais se conhece a realidade de Noiva do Cordeiro, mais é difícil acreditar que a segregação ocorra num povoado a 100 quilômetros de uma das maiores capitais brasileiras. Já fui discriminada até em velório. Cheguei à casa para visitar a família, mas fiquei sozinha num canto da sala. Acho que é uma situação sem saída”, conta dona Delina. Ao lado dos parentes, na sala do sobrado colonial, considerado “casa-mãe” da comunidade, ela não chora mais, embora guarde um ar de tristeza e cansaço nos olhos claros.

O grande número de mulheres na comunidade, localizada a 20 quilômetros, por estrada de terra, da sede do histórico município de Belo Vale, tem explicação. Flávia Emediato, de 22, que cuida do ateliê de cerâmica e de uma biblioteca coletiva, afirma que a maioria dos homens deixa o lugar ao conseguir emprego em Belo Horizonte e outras cidades, embora nos sábados e domingos cerca de 300 pessoas se encontrem para confraternização. Agricultor e artesão, Vasseni Fernandes Pereira, o “Nego”, de 39, casado em cartório e pai de um menino, diz que sempre sofreu calado com o preconceito vivido pelas irmãs, que não escolhe lugar nem hora para se manifestar. Pode ser no atendimento no hospital, numa simples batida de trânsito e nos benefícios públicos.

Uma vez, estava dirigindo no Centro de Belo Vale, quando o meu carro foi batido por um carro com placa do Rio de Janeiro (RJ). Eu estava coberto de razão, mas acabei perdendo, pois apareceram centenas de pessoas da cidade me acusando e dando apoio ao cara que era de outro estado. Dessa vez, senti vontade de chorar”, conta Vasseni. Até no programa do governo federal Bolsa-Família, que contemplava famílias de baixa renda com filhos na escola, as mulheres de Noiva do Cordeiro se sentiram

prejudicadas e foram maltratadas. “Ninguém aqui conseguiu o benefício”, lamenta Elaine Fernandes, mãe de uma menina de 6 anos, que estuda no povoado vizinho de Rocas Novas. Outro caso explícito de desrespeito revoltou a comunidade, quando uma sobrinha de Vasseni, de 6 anos, quebrou o braço, sendo levada imediatamente para Belo Horizonte por não conseguir atendimento.

Elaine lembra que a rejeição faz com que todos se tornem mais unidos. “Ela não tudo para mim”, concorda Keila Fernandes, de 21, mãe de uma menina de um ano, durante um passeio, depois do almoço, até a placa na entrada da comunidade.

De acordo com informações do setor de assistência social da prefeitura, não houve qualquer tipo de discriminação, já que 790 famílias pobres, incluindo as de Noiva do Cordeiro, estão à espera do benefício e, portanto, cadastradas. As 645 famílias já contempladas pelo programa, que inclui o Bolsa-Escola, foram aquelas anteriormente registradas pelo IBGE. A secretária municipal de Educação Ana Maria Barbosa diz que atendeu a reivindicação das moradoras, implantando um curso de pré-escola em Rocas Novas de Cima, a menos de dois quilômetros, e uma unidade de educação de jovens e adultos (EJA) na própria comunidade.

ECONOMIA O isolamento prejudica a economia do pequeno vilarejo, que não vê dinheiro circulando e vive da produção de feijão, milho e café, da criação de porcos, galinhas e gado, e da fábrica de roupas, principalmente peças de lingerie. “O excedente da produção agrícola nós vendemos, mas consumimos quase todo o cereal produzido. As roupas são comercializadas de porta em porta, menos no município. Sabemos de casos em que a pessoa ganhou de presente um conjunto de calção e sutiã, mas recusou, ao saber da procedência”, revela Elaine. Na safra de 2005, foram colhidos 500 sacos de arroz, para orgulho de todos.

No Centro de Belo Vale, os moradores não falam abertamente sobre o assunto. Numa roda de amigos, na tarde de quinta-feira, todos procuraram conversar quando o repórter do Estado de Minas perguntou sobre Noiva do Cordeiro. “Dizem que lá é barra pesada, que a pessoa só entra lá se for convidada”, gaguejou um jovem. Num bar, perto da Igreja Matriz de São Gonçalo, a balconista comenta que ouviu de um taxista sobre a fama da comunidade, mas nunca foi conferir. Duas mulheres mais velhas preferem não comentar sobre o assunto. (GW)

O artesanato, que será exposto na Assembleia

Fonte: Acervo de Gustavo Werneck – Reprodução do Jornal Estado de Minas publicado em 06/05/2007.

Como podemos verificar, Gustavo Werneck (2007) opta por iniciar sua reportagem descrevendo a rotina de trabalho na comunidade:

O mesmo braço que segura a enxada para capinar a roça de feijão conduz com firmeza o trator, tece a colcha colorida de fuxico e ampara, com ternura, as filhas Luana, de 5 anos e Larissa, de 3. Protegida pelo chapéu de palha do sol forte da manhã, Ana Paula Fernandes Moraes, de 23, beija as meninas que seguem para a escola e recomeça mais um longo dia de atividades (WERNECK, 2007, p. 26).

Na sequência, as atividades executadas por outras moradoras são mencionadas para, então, se enunciar o conflito: “Avós, mães, filhas e netas são chamadas de prostitutas sem conseguir destruir o estigma que contaminou a região, isolou as famílias e só leva humilhação e prejuízos até os dias de hoje.” (WERNECK, 2007, p. 26). Passando a palavra às moradoras, a denúncia de exclusão torna-se ainda mais contundente: “*Vivemos reclusas, praticamente sem sair. Já sofremos todo tipo de preconceito e calúnia. Se vamos a uma loja de Belo Vale e o vendedor desconfia que somos da comunidade, o tratamento muda logo.*” (Depoimento de Josiele Fernandes de Almeida *apud* WERNECK, 2007, p. 26). Em outro trecho alguns moradores contam que têm dificuldade de acesso aos serviços básicos de saúde, educação e assistência social, tudo consequência de uma longa história de estigmatização social.

Ao longo de toda a reportagem somos apresentados a sujeitos – homens e mulheres – que buscam demarcar posições, elaborar contradiscursos e expor o preconceito por eles vivenciado. Sendo assim, se por um lado a matéria de Gustavo Werneck (2007) configura-se como a primeira experiência do grupo em contar “publicamente” sua história, por outro, percebemos o uso de certos recursos característicos do jornalismo ao se postar como dispositivo enunciativo que se propõe a mediar os conflitos, as mazelas e a situação discriminatória que pauta a vida em Noiva do Cordeiro.

Nessa situação languageira, dar visibilidade a um grupo marginalizado e silenciado socialmente poderia ser considerado, à primeira vista, como recurso característico e justificador do fazer jornalístico. Contudo, essa reportagem, ao se propor a expor o preconceito vivido pelos moradores de Noiva do Cordeiro reduz o conflito, uma vez que busca mediá-lo, ao reproduzir certas representações sociais e identitárias que acabam por enviesar os enquadramentos que dizem tanto das mulheres quanto do seu modo de viver naquela comunidade.

Ao demarcar que o “Trabalho afasta segregação”, a reportagem toma a segregação como resolvida e acaba por usar referentes que buscam normatizar, conforme lembra Amâncio (2003), não só marcadores de diferenciação entre os sexos, como, também, justificar a ocupação

de determinados papéis ou posições histórica e socialmente construídas para homens e mulheres. Essa constatação nos leva a reforçar uma proposição que destacamos em outro momento da presente tese, qual seja: a que diz que essas representações categorizam e distinguem homens e mulheres de forma a legitimar a “natureza assimétrica da relação estabelecida entre eles.” (AMÂNCIO, 1992, p. 20).

Movimento parecido pode ser identificado, também, no documentário “Noiva do Cordeiro”, produzido por Alfredo Alves depois de ter tomado contato com a história da comunidade por meio da reportagem do jornal Estado de Minas (WERNECK, 2007; NOIVAS..., 2008). Como se verá abaixo, o conflito identitário vivenciado pelos moradores e a discriminação sofrida pelas mulheres da comunidade também são instituídos como os fios condutores dessa outra narrativa, que, assim, como a reportagem de Gustavo Werneck, acaba por sugerir um desfecho para tais questões.

Exibido pelo canal GNT em 2008, o documentário narra a história de Noiva do Cordeiro entrelaçando depoimentos de moradores da comunidade com relatos de outros sujeitos residentes de Belo Vale (NOIVAS..., 2008). Coincidência ou não, a narrativa parte da descrição da rotina de trabalho na lavoura para, em seguida, pautar a história de preconceito.

Figura 21 – Frame do documentário “Noiva do Cordeiro”, de Alfredo Alves



Fonte: Noivas... (2008).

O primeiro depoimento apresentado é de um jovem morador da cidade, Vagner, que relembra os boatos que ouvia, desde a infância, acerca de Noiva do Cordeiro: *“em Belo Vale, eu ouvi dizer que existia um bar em que as mulheres faziam desfiles nuas e que tinha um casarão que era prostíbulo.”* A partir daí, a história da comunidade é contada cronologicamente, conforme enunciado por Lya Luft, narradora convidada cerzir os fatos: *“há mais de um século somos chamadas de prostitutas: nossa história começou com Maria Senhorinha.”* (NOIVAS..., 2008).

Ocupando espaço central no cerne dessa estrutura narrativa, o preconceito vivido naquele momento pelos moradores de Noiva do Cordeiro é relatado a partir da história que funda a comunidade no final do século XIX. Em decorrência disso os moradores mais antigos retomam o episódio de adultério protagonizado por Maria Senhorinha que, logo após o casamento abandonou o marido para viver com o amante, de quem estava grávida. A marginalização do casal foi confirmada por dona Delina, neta de Maria Senhorinha e matriarca da comunidade: *“eu ouvi falar que o padre amaldiçoou e aí ninguém comunicava com eles.”*

Figura 22 – Frame da entrevista de Dona Delina



Fonte: Noivas... (2008).

Como pudemos constatar no Capítulo 1 dessa pesquisa, a criação da Igreja Evangélica Noiva do Cordeiro, nos anos de 1960, é outro marco importante na história da comunidade. Importância que se deve ao fato, e quem atesta isso no documentário é Doraci, do pastor Anísio

Pereira ter imposto, por quase 40 anos, uma rígida rotina religiosa aos seus seguidores. Nas palavras de Doraci, *“tudo o que era do mundo a gente não podia. Não podia ter controle de natalidade. Tinha que ir à Igreja todo dia e fazer jejum 3 vezes por semana, a gente não podia ter muita amizade com gente lá fora que não fosse da Igreja.”* A esse testemunho são acrescidos outros que confirmam as privações sofridas e a eclosão de nova onda de boatos referente ao modo de vida das mulheres da comunidade, é o que indica Antônio, morador de Belo Vale ao relembrar que: *“o povo de Belo Vale, muito católico com o padre que discriminava evangélicos, começou uma discriminação muito grande e começaram a pichar as mulheres como prostitutas. Quando elas iam à cidade ninguém cumprimentava.”*

A pichação pública das mulheres de Noiva do Cordeiro foi intensificada ainda mais após a morte do pastor e da tomada de posição coletiva de não mais seguirem uma religião. Esse episódio é narrado assim pela locutora: *“decidimos não ter mais igreja, descobrimos que éramos um povo temente a Deus mas que queria viver sem religião”*. No documentário esse trecho serve para trazer à cena outras falas que reverberam a situação de preconceito ali existente. Dona Delina, por exemplo, faz a seguinte declaração: *“quando nós era crente, condenavam também. Nós largou a igreja e agora diz que é tudo sem vergonha. Até minha casa, chamou de zona”*. Declaração confirmada por Antônio, morador de Belo Vale, por meio do seguinte relato: *“olha as putas aí, era assim que falavam. E como elas são muito bonitas, usavam minissaia e andavam em grupo, o pessoal da cidade olhava com muita crítica.”*

Até aqui observamos que a história do preconceito vivido pelas mulheres de Noiva do Cordeiro ancora-se em três acontecimentos claramente demarcados: a suposta excomunhão do casal Maria Senhorinha e Chico Fernandes pela Igreja Católica, no século XIX; a formação da igreja evangélica na década de 1960; e a implementação, por parte dos moradores, já na década de 1990, de uma comunidade sem os vínculos com as instituições religiosas. Em seu conjunto, esse três acontecimento prefiguram a gramática simbólica a partir da qual as representações sociais utilizadas para enquadrar Noiva do Cordeiro e seus moradores são objetivadas e ancoradas.

Nesse sentido, e tomando por referência os apontamentos de Cabecinhas (2004), para quem a ancoragem refere-se ao fato de qualquer tratamento da informação exigir pontos de referência: o que é estranho, não familiar é classificado a partir de um quadro de sentido, faz-se evidente que, em uma sociedade marcadamente patriarcal, um grupo de mulheres que não seguia os mesmos costumes locais, como o casamento formal e a religião católica, deveria ser posta à margem desse regime de relações sociais. Segregação reforçada inclusive quando a

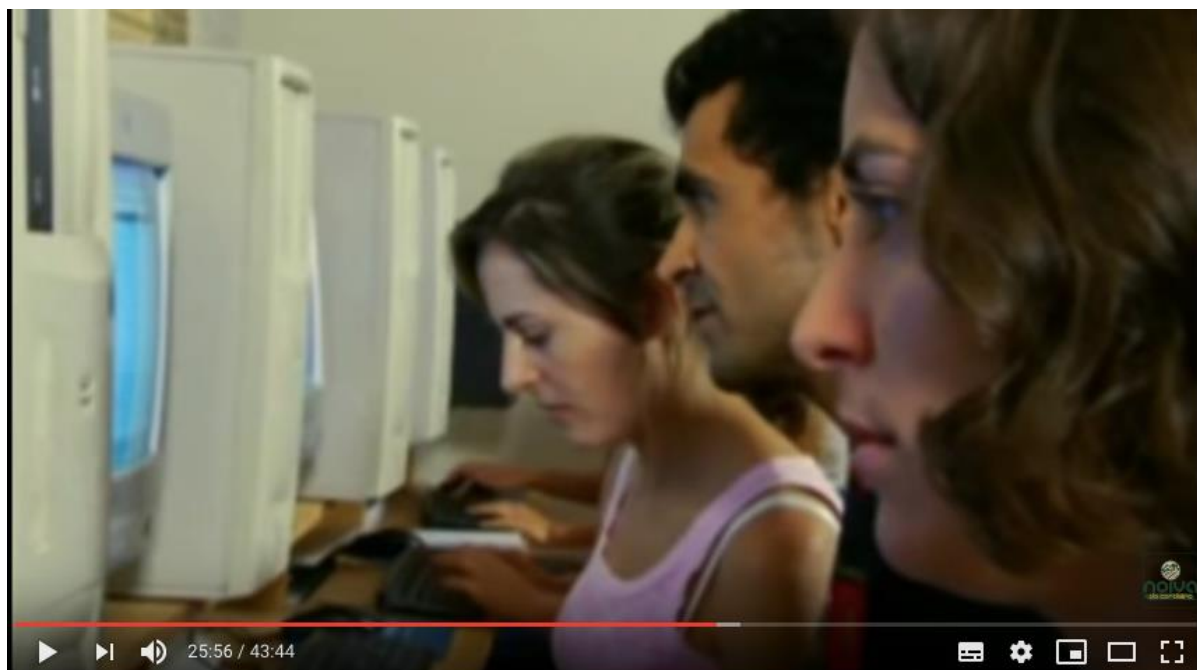
comunidade decide eleger uma mulher como representante política. Em decorrência disso, as informações sobre o grupo são organizadas de modo a justificar a não integração das mulheres ao espaço social de Belo Vale, reforçando, portanto, o caráter ideológico dessa forma simbólica.

Não sem razão, tanto no documentário quanto nos depoimentos que colhemos diferentes expressões são usadas para objetivar as representações sociais e identitárias historicamente atribuídas às mulheres de Noiva do Cordeiro. Os moradores de Belo Vale mencionam de forma recorrente que “elas eram chamadas de putas, de prostitutas”, por que isso? Na esteira de Amâncio (1992), entendemos que tal condição se institui porque essas representações sociais são respaldadas por marcadores simbólicos que têm por prerrogativa acentuar as diferenças entre homens e mulheres, quadro que reforça representações assimétricas do “ser mulher”. Isso explica porque, em um primeiro momento, as mulheres de Noiva do Cordeiro modulam seu discurso representacional denunciando a questão do isolamento: “*qualquer lugar que a gente ia era tratado com muita indiferença*”; “*o povo da sede do município tratava a gente mal, na área da saúde, da educação...*”; “*em todo lugar o atendimento era precário.*”

Modalidade de enquadramento que é ressignificado no quarto momento do documentário. Centrando-se na história mais recente da comunidade, o eixo narrativo desloca-se para a trajetória de “conquista do respeito” por parte daquelas mulheres, notadamente a partir da criação da Associação Comunitária Noiva do Cordeiro, da eleição de uma representante da comunidade para a Câmara de Vereadores e da chegada da internet à zona rural. A respeito desse último evento Elaine Fernandes relembra que: “*por ser o primeiro na zona rural, chamou atenção da mídia e através disso, quando as primeiras reportagens veio, a gente contou a história e fez com que eles preocupassem em defender a gente. E foi através dessa divulgação que a gente vem conquistando respeito.*”

A partir desse deslocamento narrativo o que vislumbramos é a tentativa do documentarista de assinalar que aquelas representações inicialmente impostas às mulheres de Noiva do Cordeiro agora pertencem ao passado. Para tanto, se no primeiro momento o foco era denunciar uma história de preconceito e isolamento, na segunda parte o documentário centra-se em relatar o modo como essas mulheres passam a agenciar suas próprias representações identitárias.

Figura 23 – Frame da escola de informática implementada em Noiva do Cordeiro



Fonte: Noivas... (2008).

Caminhando nessa direção, se as representações impostas às mulheres de Noiva do Cordeiro prefiguravam marcadores de diferenças, sobretudo, sexuais, quando passam a falar sobre si, o que ganha destaque em seus discursos é aquilo que as unificam e que lhes dão orgulho, como é o caso do trabalho coletivo na lavoura e os momentos de comunhão e sociabilidade. Isso fica evidente nos depoimentos de Élide Fernandes e de Flávia Emediato que transcrevemos abaixo.

A gente faz tudo em mutirão, todo mundo ajuda a arar a terra, a colher e tudo é pro nosso consumo mesmo, nada é para venda. [...] Tenho muito orgulho de trabalhar na roça, é muito bom por ser todo mundo junto, a gente trabalha brincando, conversando. É cansativo, mas por ser todo mundo junto, é muito bom.

Teatro agrada todo mundo, adolescentes e o idoso. O forró: todo mundo adora dançar forró. Tem as brincadeiras, baralho, jogar conversa fora, contar piada, tudo que é movimento de reunir porque todo mundo junto já diverte (NOIVAS..., 2008).

Figura 24 – Frame de uma das atividades realizadas em Noiva do Cordeiro



Fonte: Noivas... (2008).

A esses relatos soma-se a locução em *off* de Lya Luft que diz o seguinte: “*está enganado quem acha que por sermos da roça não nos preocupamos com beleza. Só que aqui nossa maneira feminina tem um modo próprio de ser.*” Posição que na narrativa é imediatamente reiterada por Flávia Emediato: “*somos muitos vaidosas, mas vaidosas no bom sentido.*” Tomado como sinônimo de orgulho, o adjetivo empregado pela depoente acaba por pacificar as questões representacionais que atravessam todo o documentário, tanto é assim que Alfredo Alves finaliza sua narrativa delineando uma imagem de pertencimento social e identitário ancorada na percepção dessa mesma moradora de Noiva do Cordeiro, para quem, a despeito de todos os problemas, a vida em comunidade resistiu ao preconceito e solapou o isolamento que por longa data impactou a história daqueles homens e mulheres, justamente porque o que sempre importou ali, segundo Flávia Emediato, foi “*ninguém se destacar. Nós somos a Noiva do Cordeiro, não somos eu.*” (NOIVAS..., 2008).

Figura 25 – Frame da entrevista de Juliana Sobrinho



Fonte: Noivas... (2008).

No documentário, embora os moradores demarquem posições, contestem as representações criadas para si e expressem o modo como querem ser percebidos, a narrativa engendradora busca o tempo todo resolver o seguinte impasse: quem são as mulheres de Noiva do Cordeiro?

Tal como outras narrativas jornalísticas, a história contada por Alfredo Alves apresenta seus personagens valendo-se de certas estratégias de mediação da alteridade a partir das quais o outro é representado, quase sempre, de modo simplificado (NOIVAS..., 2008). Isso se dá porque, segundo Serelle e Soares (2017), em diálogo com Silverstone (2002), no plano das narrativas midiáticas a mediação do outro pressupõe sua decodificação de modo a facilitar sua apreensão pelas muitas audiências de determinado dispositivo comunicacional.

Dito isso, no caso específico de nosso objeto de estudo, o que percebemos é que as estratégias de mediação adotadas têm em vista “solucionar” o conflito identitário que pauta a história dos moradores de Noiva do Cordeiro projetando certos enquadramentos que visam desencadear marcadores de identificação do público com aqueles personagens. Não por acaso, a história começa a ser contada pelo estigma do isolamento e pela herança de preconceito que “justificaria” a classificação daquelas mulheres como prostitutas. Para entendermos melhor esse gesto classificar, podemos retomar aqui as ponderações de Serge Moscovici (2012) segundo as quais categorizar não é nunca uma operação neutra no mundo, posto tal ação também se referenciar na “armadura de valores” que refletem nosso lugar no mundo.

Isso seve para explicar, ainda, o *modus operandi* que viabiliza a estruturação de contranarrativas para essas representações iniciais. No momento em que tomam a voz intentando agenciarem outras representações para si, enquadramentos pejorativos cedem lugar a marcadores representacionais mais bem aceitos socialmente, com isso, de mulheres perdidas e sem fé, elas são convertidas em “moças trabalhadoras e guerreiras” que vivem em e para a família. Não sem razão, quando essa resignificação acontece, o documentário redefine o plano visual até então adotado – focado na captação do rosto de quem é chamado a dar seu depoimento – passando a “apresentar” as mulheres sempre em grupo, seja trabalhando na lavoura, costurando, cozinhando ou cuidando dos filhos. Dialogando com Amâncio (1992), lembramos que essa estratégia de representação do feminino ancora-se em uma “armadura de valores” que tem em vista prefigurar um ser confinado no espaço privado da família e, por consequência, sujeito a normas de comportamento marcadamente orientadas por certas práticas e discursos de diferenciação entre sexo e gênero.

Aproximando essa discussão daquelas desenvolvidas por Judith Butler (2016) acerca do conceito de enquadramento, apreendemos que as novas representações agenciadas para e pelas mulheres de Noiva do Cordeiro se mostram ancoradas, em distintos aspectos, às normas ou condições normativas que assinalam quais sujeitos ou que grupos de sujeitos podem ou não serem reconhecidos socialmente. Nesses termos, se para a autora o reconhecimento é um ato, uma prática firmada entre pelo menos dois sujeitos, o problema que se coloca então:

[...] não é apenas saber como incluir mais pessoas nas normas existentes, mas sim considerar como as normas existentes atribuem reconhecimento de forma diferenciada. Que novas normas são possíveis e como são forjadas? O que poderia ser feito para produzir um conjunto de condições mais igualitário da condição de ser reconhecido? (BUTLER, 2016, p. 20).

Adensando essa discussão, posto aproximar o conceito de enquadramento formulado Butler à noção de biopolítica⁴⁹ desenvolvida por Michel Michel Foucault, Marques e Freitas (2017) propõem trabalharmos com a ideia de enquadramento biopolítico, que seria, em suas palavras:

⁴⁹ Segundo Marques (2018, p. 466), o conceito de biopolítica desenvolvido por Michel Foucault deve ser entendido como o conjunto de tecnologias que normalizam as populações. De acordo com o pensador francês tais tecnologias ganham forma por volta de meados do século XVIII ao centrarem-se no governo biológico dos corpos coletivos: o controle sobre a proliferação, os nascimentos, a mortalidade, o nível de saúde, a duração da vida, a longevidade. Além desse sentido, os estudos foucaultinos da biopolítica levam em consideração a combinação das práticas disciplinares e também os distintos dispositivos disciplinares que promovem formas específicas de enquadramento dos corpos e das subjetividades.

[...] uma técnica de governo ou de governamentalidade neoliberal que formata as cenas de aparência e visibilidade, preparando-as para definir sujeitos e grupos exemplares, considerados como parâmetro para a atribuição impositiva de identidades sociais, cujo projeto e modo de vida é tido como antítese do desvio e de existências moralmente julgadas como indignas de consideração e apreciação (MARQUES; FREITAS, 2017, p. 19).

Por meio dessa conjunção conceitual compreendemos que as contranarrativas referentes às mulheres de Noiva do Cordeiro que ganharam espaço nas mídias comerciais se valeram de estratégias discursivas também manifestas em outras situações comunicacionais no contexto da vida cotidiana. Dessa forma, ao objetivarem retratar essa história, cujos acontecimentos giram em torno de situações flagrantes de opressão, de desigualdades sociais e de marginalização, o discurso acionado tanto pela reportagem de Gustavo Werneck (2007) quanto pelo documentário de Alfredo Alves (NOIVAS..., 2008) contribui sim para denunciar e até para contestar determinadas representações sociais (injuriosas) acionadas para falar sobre a comunidade. Contudo, ao tencionarem pacificar os conflitos que emergem dessas representações, as formas simbólicas que informam tais narrativas acabam por agenciar molduras e quadros de sentidos também ancorados em valores e normas de comportamento que, entre outros aspectos, reduzem o peso de certas relações de poder, especialmente aquelas ligas às questões de gênero, dado atribuírem comportamentos compulsórios tanto para homens quanto para mulheres. Em face disso, podemos assinalar que as novas representações objetivas também restringem e simplificam os modos de ser e de viver dos homens e mulheres que moram na comunidade.

Enquadramento representacional que, conforme veremos a seguir, acabou por se reverberar para outras paragens. Assinalamos isso porque, no ano de 2009, a revista Marie Claire⁵⁰ publicou uma reportagem intitulada *A vila das mulheres*, na qual, além de pautar o modo de vida em Noiva do Cordeiro, enviesou o modo como as mulheres da comunidade eram socialmente vistas, retratando-as como “mulheres solteiras à espera de companhia”.

⁵⁰ A revista Marie Claire pertence ao grupo francês “Groupe Marie Claire” e é direcionada ao público feminino. É distribuída no Brasil, pela Editora Globo, e também em outros 26 países nos quais publica matérias específicas nos respectivos idiomas. Possui, ainda, uma versão para a Internet (CIRENZA, 2009).

Figura 26 – Reportagem “A vila das mulheres”



A vila das mulheres

[Twee](#)
[Like](#)
[Share](#)
 43 people like this. [Sign Up](#) to see what your friends like.

Por Fernanda Cirenza

Antes das 6 horas da manhã, uma pequena movimentação começa a despertar um excêntrico casarão instalado no fim do município de Belo Vale, em Minas Gerais. Em silêncio, Juliana, 26 anos, põe fogo na lenha para preparar o café açucarado. Mas seu sossego logo é interrompido por uma porção de gente que invade, de uma só vez, a cozinha de Noiva do Cordeiro, uma comunidade rural formada por muitas mulheres. São elas que aram a terra, ordenham as vacas, alimentam os porcos, tecem tapetes, costuram colchas, desenham lingerie e ainda cuidam das crianças. Só que, por trás dessa força feminina, existe uma história falada, sem registros, de preconceito e difamação.



“Nós nos juntamos para não morrer de fome e solidão”, diz Rosalee Fernandes Pereira, 44 anos, uma das lideranças do lugar. Os homens do povoado, há tempos, deixaram o casarão. Partiram para Belo Horizonte, a 100 km dali, em busca de trabalho e renda. A maioria se empregou em indústrias. Mas, todo final de semana, eles voltam para rever as famílias. Com essas chegadas e despedidas, o casarão, que já era mal falado, acumulou a reputação de reduto de prostitutas. O falatório contaminou a cidade mais próxima, a pequena Belo Vale, distante 20 km por estrada de chão. “Fomos desprezadas até em velório”, diz Rosalee. Ninguém confirma, mas muita gente afirma ter ouvido dizer que o casarão é zona boêmia, ponto de drogas, esconderijo de criminosos, casa do demônio. Só que há quem fale bem do lugar. “O povo inventa só porque elas são bonitas”, diz Carmem, recepcionista de hotel. É verdade. As mulheres de Noiva do Cordeiro (são mais de 100) são bonitas e jovens. a maioria tem entre 20 e 35 anos.

Fonte: Cirenza (2009).

Figura 27 – Reportagem “A vila das mulheres” (Continuação da Figura 28)



Rotina

Antes da lida na lavoura, as mulheres se reúnem na cozinha. À esquerda, vista da comunidade

Os comentários maldosos seriam a herança de um passado marcado por um adultério cometido por amor e, mais tarde, pelo rompimento definitivo com os dogmas de doutrinas religiosas. “Acreditamos em Deus. Mas achamos que não precisamos ir à igreja, casar na frente do padre ou batizar nossos filhos”, diz Rosalee. A maior fé está no crescimento da comunidade para, um dia, os homens não precisarem mais sair do casarão.

Sexta-feira é dia

O quarto apertado com cama de casal mais parece um salão de cabeleireiro. Doze mulheres disputam o secador, os cremes, as maquiagens. Nelma maquia Selma com base, pó, sombra, lápis, rímel, batom. “Ficou linda, olha.” Iara faz escova em Elida, e Eliany trata as unhas de Flávia. Até Ângela, 3 anos, quer participar da sessão de beleza. “Não, isso não”, diz Keyla, 23 anos, a mãe, impedindo a menina de pegar a chapinha que esquentou na tomada. “Ela é vaidosa. Se eu não tomar cuidado, ela usa tudo.”

Fonte: Cirenza (2009).

Como pode ser observado, a reportagem começa descrevendo a rotina de trabalho na comunidade, para, em seguida, abordar a história de preconceito vivida pelos moradores. Embora o título indique se tratar de uma “Vila de mulheres”, o texto deixa claro que Noiva do Cordeiro é formada por pessoas com laços de parentesco: “os homens do povoado, há tempos, deixaram o casarão. Partiram para Belo Horizonte, a 100 km dali, em busca de trabalho e renda. A maioria se empregou em indústrias. Mas, todo final de semana, eles voltam para rever as famílias.” (CIRENZA, 2009). Ao explicar o motivo pelo qual os homens não são “vistos” na comunidade ao longo da semana a reportagem instaura uma contradição, posto que tal condição não a faz, de fato, uma “Vila de mulheres”.

Dando seguimento à sua estratégia de enquadramento, em paralelo à descrição das rotinas laborais – na lavoura e na casa – daquelas mulheres, a revista destaca as estratégias por elas utilizadas para cuidarem de si:

Sexta-feira é dia: o quarto apertado com cama de casal mais parece um salão de cabeleireiro. Doze mulheres disputam o secador, os cremes, as maquiagens. Nelma maquia Selma com base, pó, sombra, lápis, rímel, batom. “Ficou linda, olha.” Iara faz escova em Elida, e Eliany trata as unhas de Flávia (CIRENZA, 2009).

Esse vínculo estabelecido com práticas que poderiam ser apreendidas como representações concretas de uma suposta “ vaidade tipicamente feminina” serve de brecha para a revista insinuar que as mulheres de Noiva do Cordeiro gostariam de encontrar companheiros, passando, a partir disso, a evidenciar certos aspectos das dinâmicas de vivência da sexualidade na comunidade:

A maior vantagem de viver no casarão é a mútua colaboração. Se um não tem, alguém empresta, dá, faz alguma coisa. Mas também tem uma grande desvantagem. “Dormir no mesmo quarto que a Ângela (filha) é complicado. Pra namorar, ou ela fica com alguém ou a gente precisa esperar ela dormir. Nem sempre Keyla aguenta a energia da filha. “E para o homem entender”?

[...] Difícil mesmo é arrumar namorado. “Aqui todo mundo é meio primo, não tem graça”, diz Nelma, uma morena de olhos verdes de 23 anos que “há um tempo” não tem companhia masculina. De fato, a maioria das casadas conheceu seu par na comunidade e tem algum parentesco com ele. Por enquanto, o plano de Nelma é continuar trabalhando na lavoura e ajudando nos serviços do casarão.” (CIRENZA, 2009).

Ao seguir um movimento parecido com aquele empreendido pelas outras duas narrativas que analisamos acima, compreendemos melhor o que Charaudeau (1996, 2006)

buscou afirmar ao propor que as operações de enquadramento midiático pressupõe uma articulação entre todos os atores envolvidos no contrato de comunicação: quem produz a narrativa, os interlocutores e as audiências. Ao firmarem esse contrato, e considerando que as narrativas são formatadas e informadas por alguém, para um público e com um propósito, cada um desses eixos concorda, desde o início, que diferentes aspectos enunciativos e representacionais podem ser realçados ou silenciados em dada situação comunicativa.

Sendo assim, no caso específico da reportagem produzida pela revista Marie Claire, o conceito de contrato de comunicação desenvolvido por Patrick Charaudeau (1996, 2006) nos incita a pensarmos que a construção de uma narrativa voltada prioritariamente para o público feminino pressupõe, ao se falar de outras mulheres, que se aborde aspectos associados ao desejo, ao corpo e à sexualidade. Contudo, ao seguir esse roteiro, e é isso que é importante observarmos, mesmo mencionado a história de preconceito e segregação social, mesmo informando sobre questões fundantes como a vida social e as rotinas de trabalho daquelas mulheres, ao desviar o foco para aspectos concernentes à questão da sexualidade, a reportagem reforça representações ancoradas em relações de poder, enquadrando-as como mulheres heterossexuais que seguem suas vidas passivamente à espera de uma companhia masculina.

Dito isso, e como forma de síntese, podemos assinalar que no conjunto das narrativas midiáticas analisadas nessa seção as representações sociais moduladas para falar sobre as mulheres de Noiva do Cordeiro ancoraram-se em referentes informacionais marcadamente ideológicos que viabilizaram, tanto no documentário quanto nas duas reportagens:

- 1) Acionar matrizes de representação mais ou menos cristalizadas no imaginário social tendo-se em vista criar situações de familiarização e identificação, evitando, assim, o estranhamento do público;
- 2) Evocar representações de gênero com vistas a definir comportamentos tidos como socialmente aceitos tanto para os homens quanto para as mulheres;
- 3) Mobilizar modelos binários de pensamento como recurso para se criar oposições de ideias facilmente assimiláveis por diferentes audiências. Nesse sentido, certas representações que enquadravam as mulheres de Noiva do Cordeiro como prostitutas puderam ser contestadas por outras que às apresentavam como mães dedicadas e trabalhadoras “exemplares”;
- 4) Produzir narrativas que, a depender do contrato de comunicação estabelecido, ora enfatizavam aspectos como o preconceito e a marginalização social da comunidade,

ora serviam para manter estruturas de poder destinadas a perpetuar o silenciamento daquelas mulheres.

Assim, e considerando essas narrativas como sistemas de mediação que conferem estabilidade ou que abrem espaço para o trabalho de ressignificação das representações sociais, compreendemos que a informação simbólica incide tanto sobre a contextualização daquilo que é representado, quanto sobre a interpretação ou apreensão do que ajuda a enquadrar. Isso se deve, conforme apontamos anteriormente, ao fato de a informação ser um fenômeno social contextualizado, ou seja, que acontece, como bem observou Thompson (2008), sempre em contextos sociais que se estruturam de diversas maneiras e que, por sua vez, produzem impacto em nossas dinâmicas de interação cotidiana. Assim, embora se faça evidente que certos dispositivos, instituições ou sujeitos intentem controlar a produção e a circulação das formas simbólicas e das representações sociais, existe sempre a possibilidade de que a “armadura de sentido” que as envolvem sejam tensionadas, reinterpretadas ou mesmo rejeitadas.

Essas reflexões servem de base para as análises que apresentamos na próxima seção, cujo foco recai sobre um conjunto de reportagens produzidas sobre a comunidade e que viralizaram na imprensa internacional, sobretudo em plataformas de notícias na internet. Publicadas em agosto de 2014, primeiramente em sites ingleses em decorrência do interesse despertado por um vídeo divulgado por um repórter do jornal *The Telegraph*, essas reportagens se referiam à Noiva do Cordeiro como uma comunidade de mulheres em busca de homens solteiros. Por se originarem de um boato agenciador de representações constrangedoras para aquelas mulheres, interpretamos essas reportagens partindo da premissa que, enquanto forma simbólica, a informação pode ser usada para criar narrativas que não correspondem à realidade. Eis a justificativa, portanto, para falarmos em (in)formação de narrativas distorcidas.

5.2 A (in)formação de narrativas distorcidas

Nessa seção tomamos como objeto de análise um conjunto de reportagens publicadas primeiramente pelo jornal inglês *The Telegraph*⁵¹ sendo reproduzidas, posteriormente, por vários tabloides⁵² daquele país ao longo do ano de 2014. Em função de sua repercussão, essas

⁵¹ O jornal *The Telegraph* é um periódico em formato Standard publicado em Londres pelo Telegraph Media Group e distribuído em todo o Reino Unido e também internacionalmente (THE DAILY TELEGRAPH, 2020).

⁵² De acordo com Chagas (2017), o termo tabloide se refere a um formato de jornal que surgiu em meados do século XX, no qual cada página mede aproximadamente 43 x 28 cm. Além do formato, os conteúdos dos tabloides abordam, preferencialmente, temas como escândalos, esportes e crimes. Esse modelo de jornalismo

reportagens deram origem e alimentaram boatos de que haveria no Brasil uma vila de mulheres formada por aproximadamente seiscentas jovens desesperadas para casar.

A primeira dessas matérias foi divulgada em 07 de agosto de 2014, tendo sido assinada pelo repórter Harry Wallop, que dias antes havia visitado Noiva do Cordeiro e entrevistado algumas de suas moradoras. Além da reportagem Wallop produziu, também, um vídeo de pouco mais de dois minutos que rapidamente viralizou na internet. O vídeo,⁵³ que já possui cerca de um milhão de visualizações no *YouTube*, além de mostrar um pouco da rotina das mulheres na lavoura, exhibe o repórter às entrevistas. A principal pergunta enunciada é se elas gostariam de se casarem um dia. Ao final Harry Wallop sentencia: “Olá, sejam bem-vindo à Noiva do Cordeiro, uma comunidade no sudeste do Brasil onde todos os moradores são mulheres. Tudo o que elas precisam é de um homem como eu para melhorar a vida delas.” (WALLOP, 2014).

Por sua vez, a reportagem, que recebeu o título de “Comunidade de belas brasileiras buscam por homens solteiros” (tradução nossa), é apresentada nos seguintes termos: “As mulheres de Noiva do Cordeiro, no interior do sudeste do Brasil, onde os homens são escassos ou trabalham na cidade, são obrigadas a suportar sozinhas os problemas urbanos.” (Tradução nossa). Na sequência dessa pequena sinopse a reportagem é assim desenvolvida:

Soa como um conto da mitologia grega: uma pequena cidade rural escondida nas colinas, povoada por belas mulheres que estão à procura de amor. [...] Contudo, essa é a realidade das mulheres de Noiva do Cordeiro, no interior do sudeste do Brasil. Na pitoresca comunidade de 600 pessoas, onde os homens são escassos, ou trabalham longe na cidade, as mulheres são deixadas sozinhas para arcar com os encargos da cidade. A situação levou algumas delas, conhecidas em todo o Brasil pela beleza, a fazerem um apelo aos solteiros. “Aqui, os únicos homens com os quais convivemos ou são casados ou nossos parentes; todo mundo é primo”, disse Nelma Fernandes, 23 anos. “Eu fiquei sem beijar um homem por longo tempo. Todos sonhamos em nos apaixonar e nos casar. Mas gostamos de morar aqui e não queremos sair da cidade para encontrar um marido. Gostaríamos de conhecer homens que deixassem a própria vida e passassem a fazer parte da nossa. Mas primeiro eles precisariam concordar em fazer o que dissemos: viver de acordo com nossas regras”. Noiva do Cordeiro, que se traduz como “Bride of the lamb”, ficou famosa por sua forte comunidade feminina, principalmente depois que sua fundadora, Maria Senhorinha de Lima, se estabeleceu na cidade quando foi declarada adúltera e exilada pela igreja em 1891 (THE DAILY TELEGRAPH, 2014, tradução nossa).⁵⁴

popular é tratado em algumas pesquisas a partir da noção de agenda tabloide, tabloidização ou jornalismo tabloide.

⁵³ O vídeo está disponível para consulta no YouTube (WALLOP, 2014).

⁵⁴ Texto original: *It sounds like a tale from Greek mythology: a small rural town hidden in the rolling hills, populated by beautiful women who are looking for love. But this is the reality for the ladies of Noiva do Cordeiro, deep in the countryside of south-east Brazil. In the picturesque 600-strong community, where men are scarce, or work far away in the city, the women are left to shoulder the town's burdens alone. The situation*

Figura 28 – Reportagem “Comunidade de belas brasileiras buscam por homens solteiros”



Fonte: Bowater (2014).

A partir daí a notícia se propaga e a história da “vila de mulheres à procura de homens solteiros” é reproduzida nas páginas virtuais do Metro, do *Daily Mail* e do *Huffpost*. Como não enviaram repórteres para verificar a veracidade desse relato, o que vemos aqui é o movimento de disseminação acrítica de uma narrativa representacional marcadamente distorcida, cujas

has led some of the women, who are known throughout Brazil for their beauty, to put out an appeal for single men. Here, the only men we single girls meet are either married or related to us; everyone is a cousin, said Nelma Fernandes. “I haven’t kissed a man for a long time. We all dream of falling in love and getting married. But we like living here and don’t want to have to leave the town to find a husband. We’d like to get to know men who would leave their own lives and come to be a part of ours. But first they need to agree to do what we say and live according to our rules. Noiva do Cordeiro, which translates as Bride of the Lamb, has a reputation for its strong female community after its founder, Maria Senhorinha de Lima, settled in the town when she was branded an adulteress and exiled from her own church and home in 1891 (BOWATER, 2014).

consequências para as mulheres de Noiva do Cordeiro discutimos abaixo. Contudo, antes disso, apresentamos o modo como a notícia veiculada no *The Telegraph* foi replicada em cada uma das páginas acima mencionadas.

O site inglês Metro⁵⁵ divulgou, em 27 de agosto de 2014, a notícia da existência de Noiva do Cordeiro fazendo uso da seguinte chamada: “Alerta aos homens solteiros: essa cidade é inteiramente formada por mulheres ‘extremamente atraentes’ e elas estão suplicando por homens.” (Tradução nossa). Completando a narrativa é enfatizado que:

É o tipo de notícia que poderia fazer Don Juan esmaecer. Uma cidade brasileira formada inteiramente por mulheres jovens, "extremamente atraentes", faz um apelo a homens solteiros. Noiva do Cordeiro, no sudeste do Brasil, tem uma população de 600 mulheres, cujos filhos são mandados embora aos 18 anos e os poucos maridos só retornam da cidade nos finais de semana. E, embora isso possa parecer perfeito para alguns, as jovens da cidade estão cada vez mais frustradas com a ausência de homens e fizeram um apelo para que solteiros elegíveis se apresentem (READHEAD, 2014, tradução nossa).⁵⁶

⁵⁵ Metro é um tabloide grátis disponível em partes do Reino Unido, publicado pela Associated Newspapers, parte da Daily Mail and General Trust. É publicado de segunda a sexta (exceto nos feriados) e distribuído em diversos serviços de transporte público de alguns centros urbanos (METRO, 2006).

⁵⁶ Texto original : *it's the kind of news that could make Don Juan feel faint. A Brazilian town that is entirely made up of young, 'extremely attractive' women has made an appeal – for single men. Noiva do Cordeiro, in southeast Brazil, has a 600-strong population that is entirely female, with sons sent away at 18 and the few husbands only allowed in town on weekends. And while that might sound perfect to some, the young women in the town are growing increasingly frustrated at the absence of men – and have made an appeal for eligible bachelors to step forward* (READHEAD, 2014).

Figura 29 – Reportagem publicada na página do Metro

METRO NEWS... BUT NOT AS YOU KNOW IT

f t p i

135.6M SHARES

NEWS SPORT ENTERTAINMENT SOAPS LIFESTYLE PLATFORM VIDEO MORE ≡ TRENDING Q

CORONAVIRUS UK WORLD WEIRD TECH

Alerting all single males: This town is entirely made up of 'extremely attractive' women – and they're appealing for men



Harry Readhead Wednesday 27 Aug 2014 11:12 am



Appeal: These women are looking for eligible bachelors (Picture: Facebook)

It's the kind of news that could make Don Juan feel faint.

A Brazilian town that is entirely made up of young, 'extremely attractive' women has made an appeal – for single men.

Noiva do Cordeiro, in southeast Brazil, has a 600-strong population that is entirely female, with sons sent away at 18 and the few husbands only allowed in town on weekends.

And while that might sound perfect to **some**, the young women in the town are growing increasingly frustrated at the absence of men – and have made an appeal for eligible bachelors to step forward.



Any men in the town are expected to live according to 'female' rules (Picture: Facebook)

Fonte: Readhead (2014).

Essa mesma notícia foi publicada em seguida nos sites do americano *Huffpost*⁵⁷ e do *Mail Online*.⁵⁸

O primeiro contextualiza a situação estabelecendo a seguinte narrativa:

A vida é bela e doce para as mulheres de Noiva Do Cordeiro. Segundo o Telegraph, eles construíram uma sociedade no sudeste do Brasil que é comunitária, igualitária e quase toda feminina. Mas algumas dessas mulheres dizem que seria bom ter mais homens na comunidade. "Eu não beijo um homem há muito tempo", disse Nelma Fernandes, 23 anos, ao Telegraph. "Todos nós sonhamos em nos apaixonar e nos casar. Mas gostamos de morar aqui e não queremos ter que sair para a cidade para encontrar um marido. Gostaríamos de conhecer homens que deixassem suas próprias vidas para virem fazer parte da nossa, mas primeiro eles precisam concordar em fazer o que dizemos e viverem de acordo com as nossas regras (McCORMACK, 2014, tradução nossa).⁵⁹

⁵⁷ O HuffPost é um site americano de notícias de propriedade da empresa de conteúdo digital Verizon Media, uma subsidiária da Verizon Communications (THE HUFFINGTON POST, 2020).

⁵⁸ Mail Online é a versão digital do britânico Daily Mail (MAIL ONLINE, 2020).

⁵⁹ Texto original: *Life is pretty sweet for the women of Noiva Do Cordeiro. According to the Telegraph, they have constructed a society in the southeast part of Brazil that is communal, egalitarian and almost all-female. But some of the women in the town say it would be nice to have a few more dudes in the mix. "I haven't kissed a man for a long time," Nelma Fernandes, 23, told the Telegraph. "We all dream of falling in love and getting married. But we like living here and don't want to have to leave the town to find a husband. We'd like to get to know men who would leave their own lives and come to be a part of ours. But first they need to agree to do what we say and live according to our rules.* (McCORMACK, 2014).

Figura 30 – Reportagem publicada na página do Huffpost



Life is pretty sweet for the women of Noiva Do Cordeiro.

[According to the Telegraph](#), they have constructed a society in the southeast part of Brazil that is communal, egalitarian and almost all-female.

But some of the women in the town say it would be nice to have a few more dudes in the mix.

"I haven't kissed a man for a long time," Nelma Fernandes, 23, told the Telegraph. "We all dream of falling in love and getting married. But we like living here and don't want to have to leave the town to find a husband. We'd like to get to know men who would leave their own lives and come to be a part of ours. But first they need to agree to do what we say and live according to our rules."

Fonte: McCormack (2014).

Em função da repercussão da reportagem do *The Telegraph*, o site *Mail Online* também acabou por replicar a notícia, o que foi feito por meio da seguinte manchete: “Uma cidade no Brasil composta inteiramente de mulheres fez um apelo aos solteiros (mas apenas aqueles que desejam viver segundo as regras femininas!).” (Tradução nossa).

Figura 31 – Reportagem veiculada na página do Mail Online



Mail Online News

Home | News | U.S. | Sport | TV&Showbiz | Australia | Email | Health | Science | Money | Video | Travel

DailyMailTV | Discounts

Latest Headlines | Royal Family | News | World News | Arts | Headlines | France | Most read | Wires

Login

Town in Brazil made up entirely of women has made an appeal for bachelors (but only those willing to live by female rules!)

Noiva do Cordeiro is home to more than 600 women, most of them under 35. Some are already married but their husbands must live and work elsewhere. But that means there is a shortage of eligible suitors to woo young women.

By MATT ROPER
PUBLISHED: 09:22 BST, 27 August 2014 | UPDATED: 11:31 BST, 27 August 2014

533 comments

It's like the opening gambit of a bad Hollywood romance. A Brazilian town populated only by women has made an appeal for eligible bachelors.

More than 600 women live in the town of Noiva do Cordeiro, south-east Brazil. And most of them are aged between 20 and 35 years old.

Now they have extended an invitation to potential suitors. But don't start packing your bags just yet - any men who go have to understand that this corner of the Brazilian countryside is very much a woman's world.



Woman's world: This image from Noiva do Cordeiro's Facebook page shows two of the town's residents at a party. They have made an appeal for eligible suitors to woo some of their dozens of available young women.

Fonte: Poper (2014).

A notícia do *Mail Online* repete, em muitos aspectos, as informações divulgadas nos outros sites. Contudo, acrescenta dados coletados em entrevistas concedidas pelas moradoras de Noivas do Cordeiro em diferentes momentos:

É como a abertura de um filme ruim de Hollywood. Uma cidade brasileira habitada apenas por mulheres fez um apelo a solteiros elegíveis. Mais de 600 mulheres vivem na cidade de Noiva do Cordeiro, sudeste do Brasil. A maioria delas tem entre 20 e 35 anos. Agora elas fizeram um convite para potenciais pretendentes. Mas não comece a arrumar suas malas ainda – qualquer homem que se candidatar tem que entender que esse canto do interior do Brasil é um mundo muito feminino. Há muitas coisas que as mulheres fazem melhor que os homens. “Nossa comunidade é mais bonita, mais organizada e muito mais harmoniosa sem os homens no comando”, disse Rosalee Fernandes, 49 anos. “Quando surgem problemas ou disputas, nós os resolvemos da maneira de uma mulher, tentando encontrar consenso em vez de conflito. Compartilhamos tudo, até a terra em que trabalhamos. Ninguém compete com ninguém aqui. É tudo por um e um por todos”. “Recentemente a comunidade inteira se reuniu para ajudar a comprar uma enorme TV widescreen para o nosso centro comunitário, para que todos possamos assistir novelas juntos”. “Sempre há tempo para parar e fofocar, experimentar a roupa um do outro e fazer o cabelo e as unhas um do outro” (MAIL ONLINE, 2014, tradução nossa).⁶⁰

Essa repercussão internacional acabou chamando a atenção de alguns veículos tradicionais de comunicação no Brasil. Foi o caso do portal da BBC Brasil, do jornal Estado de Minas (que já havia noticiado a história da comunidade em 2007) e do site da revista Época, que acabaram publicando reportagens centradas em desmentir as informações e as representações agenciadas pelos sites britânicos. À título de exemplo, sistematizamos abaixo o conteúdo das matérias preparadas pelo portal da BBC e pelo site da revista Época (SENRA, 2014).

A reportagem do portal BBC Brasil foi publicada em 29 de agosto de 2014. Já em seu título faz menção aos boatos propagados pelos sites britânicos e também por outros veículos de comunicação de origem turca, tailandesa, americana, italiana e indiana. Na sequência apresenta um conjunto de informações que desmentiriam a história criada para as mulheres de Noiva do Cordeiro.

⁶⁰ Texto original: *It's like the opening gambit of a bad Hollywood romance. A Brazilian town populated only by women has made an appeal for eligible bachelors. More than 600 women live in the town of Noiva do Cordeiro, south-east Brazil. And most of them are aged between 20 and 35 years old. Now they have extended an invitation to potential suitors. But don't start packing your bags just yet - any men who go have to understand that this corner of the Brazilian countryside is very much a woman's world. 'There are lots of things that women do better than men. Our town is prettier, more organised, and far more harmonious than if men were in charge,' said Rosalee Fernandes, 49. 'When problems or disputes arise, we resolve them in a woman's way, trying to find consensus rather than conflict. 'We share everything, even the land we work on. Nobody competes with anyone here. It's all for one, and one for all. 'The whole town came together recently to help buy a huge widescreen TV for our community centre so we can all watch soap operas together. 'And there's always time to stop and gossip, try on each other's clothes and do each other's hair and nails* (MAIL ONLINE, 2014).

A BBC Brasil conversou com três moradores do povoado e eles garantiram que as reportagens publicadas no exterior não têm fundamento. A população de Noiva do Cordeiro, segundo eles, não é composta por "600 solteiras", mas por aproximadamente 300 pessoas, homens e mulheres, em proporção similar. Elas não têm "entre 20 e 25 anos" – são crianças, adolescentes, mães e idosas. E principalmente: não há campanha alguma em busca de maridos. Quem desmente é Rosalee Fernandes, de 49 anos, moradora do local desde a infância. "Com certeza não tem campanha nenhuma. Não dei entrevista. Colocar a gente nessa situação é um absurdo" (SENRA, 2014).

Figura 32 – “Cidade de beldades” desmente boato internacional de “campanha por homens”


Menu

NEWS | BRASIL

Notícias | Brasil | Internacional | Economia | Saúde | Ciência | Tecnologia | Aprenda Inglês

'Cidade de beldades' desmente boato internacional de 'campanha por homens'

Ricardo Senra
Da BBC Brasil em São Paulo

🕒 29 agosto 2014







O pequeno distrito de Noiva do Cordeiro, a 100 km de Belo Horizonte, andou causando frisson na imprensa estrangeira - mas as reportagens não falavam sobre a criação de gado ou a produção artesanal de roupas pela cooperativa local.



Pelo Facebook, mulheres da comunidade divulgam fotos de eventos como coral e festas de "halloween"

Em pelo menos três jornais britânicos, sites de notícias em inglês, além de veículos turcos, tailandeses, americanos, italianos e indianos, o vilarejo foi descrito como terra natal de "600 mulheres exóticas e solteiras", todas entre "20 e 25 anos", que teriam criado uma campanha para atrair homens e reverter a escassez masculina na região.

Manchetes como *Habitat de Beldades em Busca de Homens* e *Lugar Exclusivamente Ocupado por Garotas de Extrema Beleza Quer Atrair Maridos* atraíram muitos leitores estrangeiros - a ponto de chegar ao topo da lista de mais lidas do jornal britânico The Telegraph.

Um dos jornalistas internacionais por trás das reportagens insistiu no Twitter que seu texto foi baseado em uma entrevista feita por ele em pessoa.

Fonte: Senra (2014)

No caso da revista *Época* percebemos um movimento dual em relação ao modo de tratar a temática. Isso se dá porque o título escolhido para a matéria reforça em muitos aspectos as

informações agenciadas pelas narrativas estrangeiras: “Noiva do cordeiro, a terra das mulheres solteiras”. Partindo desse enquadramento, a reportagem começa descrevendo o “vilarejo que ganhou fama mundial” e o modo de vida praticado por seus moradores. Embora a revista *Época* classifique os relatos que circularam no exterior como “quase utópicos”, é apenas no segundo parágrafo da reportagem que a informação sobre a “campanha por homens solteiros” é tangencialmente desmentida:

Por enquanto, além de três jornalistas – um alemão, um inglês e um chinês –, nenhum estrangeiro chegou ao vilarejo para conhecer de perto as beldades. Aqueles que se arriscarem conhecerão uma história que vai além de moças casadouras. Sim, muitas estão solteiras. Mas não, elas não estão desesperadas. O principal encanto a descobrir é um modo de viver em comunidade quase utópico, criado pelas mulheres (KORTE, 2014).

Figura 33 – Noiva do Cordeiro, a terra das mulheres solteiras



Fonte: Korte (2014).

Visando apreender de forma mais clara o impacto dessas reportagens no movimento de objetivação de representações sociais para falar sobre Noiva do Cordeiro e, de forma correlata, como os moradores se posicionam nesse jogo representacional, ao longo do processo de realização da pesquisa questionamos a algumas de nossas interlocutoras na comunidade qual seria, na versão delas, a origem dessas narrativas distorcidas. Abaixo apresentamos o que nos foi relatado.

De acordo com Rosalee Fernandes, em 28 de agosto de 2014, um dia depois que as publicações começaram a circular, o telefone público da comunidade tocou, ainda era madrugada, a partir daí foram dezenas de telefonemas atendidos ao longo de todo o dia. Pessoas de várias partes do Brasil e do exterior começaram a ligar com o intuito de confirmarem a veracidade das reportagens. Em decorrência de estarem sem sinal de internet no dia, os moradores não conseguiram entender o que estava acontecendo: *“teve congestionamento nos telefones, um monte de estrangeiro ligando e a gente não conseguia entender nada. Dois dias depois, quando a internet voltou, vimos as reportagens.”* (Rosalee, depoimento oral, 2018).

Outra moradora confirmou que o repórter inglês Harry Wallop (2014) visitou a comunidade e que perguntou a algumas mulheres se elas gostariam de se casar um dia. Muitas disseram que “sim”, contudo, Keila relata que em nenhum momento ele perguntou se havia alguma campanha relacionada à busca por homens solteiros: *“preferiram focar nisso de casamento e namorado, a gente não entendeu, foi uma proporção assustadora e usaram fotos da nossa festa à fantasia.”*⁶¹

Na concepção dos moradores a história da campanha pode ter tido origem em um possível problema de tradução de uma declaração dada por uma das mulheres da comunidade à revista Marie Claire no ano de 2013. Esse fato também nos é narrado por Rosalee (2018): *“uma moradora comentou numa entrevista que é difícil ter namorado aqui porque é todo mundo parente, mas foi só isso. Acho que isso pode ter sido confundido na hora de traduzir e virou isso, não sei.”* De forma geral, aqueles que vivem em Noiva do Cordeiro afirmam que as reportagens não correspondem à realidade da comunidade e que nunca houve ali uma campanha relacionada à busca por parceiros ou parceiras. Tânia (depoimento oral, 2018) reafirma isso em ao declarar que *“até hoje aparecem aqui estrangeiros querendo casar e eles sempre vão embora sozinhos.”*

⁶¹ De acordo com o relato dos moradores essas fotos foram usadas indevidamente, posto terem sido captadas nas redes sociais mantidas pela comunidade.

Tendo em vista esses dois cenários, o das reportagens distorcidas sobre as mulheres de Noiva do Cordeiro e as contranarrativas por elas produzidas, nos perguntamos aqui: como eles nos ajudam a entender, no plano geral dessa tese, a relação instituída entre informação (pensada enquanto forma simbólica) e representações sociais?

Projetar respostas para essa questão implica levarmos em consideração que existe, na atualidade, uma ampla discussão sobre a produção e difusão massiva de conteúdos enganosos, bem como acerca da produção de informações com o propósito de confundir, de induzir ao erro ou de prejudicar alguém. Em diversos campos do conhecimento inúmeros pesquisadores debatem conceitos centrados em explicar o impacto desses processos no âmbito da realidade social. Nessa ceara discursiva, termos como pós verdade, *fake news*, desinformação e desordem informacional⁶² se tornam cada vez mais populares. Atentando para isso e em consonância com os propósitos dessa pesquisa, buscamos entender o movimento informacional delineado pelo confronto das narrativas midiáticas acima apresentadas, bem como essas mesmas narrativas agenciam representações sociais ancoradas em uma “armadura de valores” (MOSCOVICI, 2012) destinada a manter relações de força e a constranger o outro (no caso as mulheres de Noiva do Cordeiro) por meio de tipificações e enquadramentos estereotipados.

Nesses termos, lidas em conjunto, torna-se evidente que o processo de (in)formação dessas narrativas buscou ancorar-se em representações cristalizadas no imaginário social tendo-se em vista alcançar dois objetivos principais: serem compreendidas rapidamente por uma ampla audiência e enquadrar o outro, recorrendo, para tanto, a uma gramática simbólica simplificadora e homogeneizadora do outros (mulheres brasileiras que vivem em uma comunidade rural). Assim, ao objetivarem as mulheres de Noiva do Cordeiro como “belas brasileiras à procura de homens solteiros” as reportagens difundidas na imprensa estrangeira não só se valem de uma representação do feminino vinculada a uma lógica heteronormativa, como naturalizam enquanto expressão identitária dessas mulheres o desejo pela companhia masculina, pelo casamento, pela formação de um família e pela maternidade.

Isso confirma as proposições de Amâncio (2003), para quem representações sociais ancoradas em uma concepção binária da sexualidade não apenas produzem diferenças e assimetrias entre os sexos como tencionam justificar ao diferentes papéis historicamente atribuídos a homens e mulheres. Consequentemente, a reprodução acrítica dessas narrativas,

⁶² Para Wardle e Derakshan (2017), a desordem informacional deve ser compreendida a partir de três dimensões concernentes às informações enganosas: 1) “Misinformation”: seriam as informações incorretas, ou seja, quando informações falsas são compartilhadas, mas nenhum dano é causado; 2) Desinformação: quando informações falsas são conscientemente compartilhadas para causar danos; e 3) Má-informação: é quando informações genuínas são compartilhadas para causar danos.

além de contribuírem para a cristalização de representações que intentam disciplinar não só a sexualidade do outro, mas também sua identidade, reforçam posições assimétricas entre “eles” e elas, uma vez que são “as mulheres” que estão à espera (posição marcadamente passiva) de homens que possam preencher de sentido suas vidas e completar suas identidades.

Sendo assim, e retomando o diálogo com Scott (1995), torna-se imprescindível que interpretemos essas narrativas e as representações sociais por elas objetivadas como um dispositivo disciplinar (referência à Foucault) que, recorrendo à reprodução de certos enquadramentos biopolíticos – tal como formulado por Marques e Freitas (2017), em referência a Butler (2016) – intentam naturalizar marcadores sociais e relações assimétricas de poder, uma vez que, ao acionarem qualificadores e funções que supostamente definem o que é da ordem do masculino e o que é específico do feminino, eles colaboram diretamente para a manutenção das desigualdades impostas entre homens e mulheres.

Isso confirma os enunciados de Thompson (2000) segundo os quais as representações cristalizadas no imaginário social constituem-se os principais referentes de sentido que alimentam as formas simbólicas. Dito de outra forma, como também são acionadas para “representar algo”, o aspecto estrutural das formas simbólicas está intrinsecamente assentado em enquadramentos ideológicos de sentido. Condição que se torna ainda mais clara quando nos damos conta que a reprodução acrítica das reportagens se constitui em uma estratégia de reificação das representações sociais por elas objetivadas. Nesse sentido, ao serem tratadas como “resultado inevitável de características naturais” (THOMPSON, 2000), as descrições evocadas para se referirem às mulheres de Noiva do Cordeiro não somente limitam a percepção do público sobre aquela comunidade, como também imputam a cada uma das mulheres que ali habitam comportamentos compulsórios e reificadores de certas práticas e discursos de desigualdade associados às questões de gênero.

Ainda na esteira de Thompson (2000), a dissimilação é outro mecanismo operacional marcadamente ideológico que visualizamos nesse conjunto de reportagens. Ao demarcar que por meio da dissimilação é possível fazer com que relações de dominação sejam negadas ou obscurecidas, contribuindo, assim, para a emergência de falsas representações, Thompson (2000) nos oferece uma valiosa chave de leitura para demonstrarmos que enquadramentos do tipo “terra de mulheres solteiras” ou “cidade das belezas” – expressões reforçadas inclusive pelas matérias que tinham por objetivo desmentir os boatos internacionais – têm por função orientar a percepção do público sobre as mulheres de Noiva do Cordeiro, reduzindo-as ao fato

de serem mulheres, belas e solteiras. Ou seja, foca-se na aparência e obscurece-se (dissimula-se) a longa história de discriminação que as circunda.

Como resultado de tudo isso objetivou-se para as mulheres de Noiva do Cordeiro uma imagem desfocada de si e da sua realidade. Marcadores de sentido que, como vimos, foram evocados para (in)formar narrativas distorcidas sobre elas e sobre toda a comunidade. O que significa dizer que, mesmo não “correspondendo à realidade” essas narrativas foram difundidas, replicadas e tomadas como verdade em diferentes contextos. Como podemos explicar isso?

Podemos começar ressaltando que os conteúdos simbólicos são reproduzidos porque respondem aos interesses tanto daqueles que os produzem quanto daqueles que os consomem, o que quer dizer que esses conteúdos são difundidos porque encontram pontos de ancoragem no imaginário social. Não por acaso, Thompson (2000) afirma que as características definidoras de um dado contexto social modulam também as formas simbólicas e os modos como elas são recebidas e assimiladas. Dessa forma, a depender do contrato de comunicação estabelecido e dos interesses envolvidos em dada ação comunicativa, uma informação ou mesmo uma narrativa inteira pode ser reproduzida e apropriada sem passar por nenhum critério de tensionamento.

À vista disso, nas narrativas midiáticas aqui em foco observamos que as informações e representações sociais por elas acionadas têm por finalidade garantir o rápido reconhecimento do conteúdo tratado e sua ampla aceitação pelo público. Isso certamente tem relação com o fato delas estarem ancoradas em processos de valorização simbólica que, segundo Thompson (2000), facultam aos indivíduos a capacidade de reconhecerem e de atribuírem valores às formas que eles produzem e recebem. Como tais processos se efetivam em contextos conformados por relações assimétricas de poder (econômico, político, informacional, cultural, etc.), a disputa pela valorização de uma forma simbólica ou de determinadas representações sociais envolve tanto instâncias de negociação e deliberação quanto de reafirmação da autoridade de alguns sujeitos ou instituições que ocupam espaços privilegiados de enunciação no âmbito da estrutura social.

No material que analisamos essa autoridade enunciativa pode ser notada através do uso de recursos frequentemente empregados nas narrativas jornalísticas para se criar um “efeito de realidade”: entrevistas, dados de localização, números (o contingente populacional de Noiva do Cordeiro, por exemplo) e referências às informações históricas. Conjugados no mesmo plano narrativo a outras informações simbólicas capazes de acionar representações cristalizadas no imaginário social, o uso desses recursos favorece não só a rápida e ampla reprodução de

conteúdos em nossas ações comunicativas, como também a valorização de certos conteúdos por parte do público.

Não sem razão acreditamos que as reportagens/narrativas aqui analisadas nos auxiliam a tornar mais claro que a informação é um fenômeno social dinâmico, marcadamente ideológico, que incide sobre o modo como produzimos, recebemos, assimilamos, ressignificamos e reproduzimos, no cerne de nossas ações comunicativas, conteúdos representacionais objetivados e ancorados em uma multiplicidade de formas simbólicas.

Dessa forma, defendemos ser de fundamental importância ficarmos atentos a essas ações de reprodução de narrativas justamente porque através delas podemos observar as flutuações de sentido que atravessam e modulam certos enquadramentos e representações sociais. Essa possibilidade se efetiva porque, segundo Butler (2016), embora os enquadramentos (e por extensão as representações sociais) estruturam nossas percepções, eles não chegam até nós como entidades estáticas. O que equivale a dizer que, embora nossas percepções e ações no mundo sejam orientadas por enquadramentos (políticos, culturais, históricos, entre outros) de sentido, o fato de sermos seres sociais contextualizados nos capacita a intervir criticamente em seus modos de circulação, tanto quanto expressarmos quem somos e o que pensamos a depender do tipo de aderência (afetiva, simbólica, ideológica, etc.) que manifestamos em relação a eles.

Talvez tenha sido em decorrência dessas constatações que Thompson (2000) enfatizou em seus estudos que indivíduos situados em posições com pouco acesso aos mecanismos de produção das formas simbólicas não necessariamente aceitam de forma acrítica os conteúdos por elas agenciados. Segundo o autor, mesmo sujeitos ou grupos sociais inseridos em contextos pautados por relações assimétricas de poder podem tensionar o conteúdo das formas simbólicas que chegam até eles. Tensionamento que, por sua vez, não se dá a ver unicamente pela via da rejeição, podendo se instaurar, por exemplo, por meio da sátira e do humor (o uso de memes expressa bem isso), do ativismo social e digital, da ocupação de espaços socialmente instituídos como arenas de tomada de decisão (é o caso de uma câmara de vereadores) ou mesmo da produção de conteúdos centrados em conferir visibilidade a outras formas de se narrar, enquadrar e representar um acontecimento, um conceito, uma situação vivida por determinado sujeito ou mesmo uma comunidade/grupo social inteiro. Na próxima seção discutiremos como os moradores de Noiva do Cordeiro, especialmente as mulheres, se valeram de algumas dessas estratégias para ressignificarem o modo como são representadas, passando elas mesmas a agenciarem certos sentidos, enquadramentos e representações para falarem de si.

5.3 A (in)formação das representações de si

A noção de senso de si se estrutura, conforme demonstramos em nosso capítulo teórico, em contextos interacionais nos quais, por meio de discursos e ações, os sujeitos e grupos sociais se posicionam no mundo. Sendo assim, em contextos pautados por múltiplos sistemas de significação e de representação, e Stuart Hall (2003) já comprovou isso, não é mais conveniente pensarmos em identidades fixas, posto sermos confrontados por inúmeras identidades com as quais podemos ou não nos identificar. A partir dessa perspectiva, quando falamos em representações de si estamos, na verdade, nos reportando a processos narrativos e performativos que anunciam para o outro “quem somos, o que aconteceu e porque fazemos o que estamos fazendo.” (BRUNER, 2014, p. 74).

Contudo, como não somos seres isolados no mundo, esse processo de representação de si acaba revelando outros marcadores de sentido que dizem muito sobre o universo simbólico e de relações sociais com os quais interagimos. Nesses termos, quando falamos em narrativas de identidade devemos sempre considerar o peso que a cultura e seus sistemas de crenças exercem na modulação desses referentes identitários. É claro que as narrativas de si, por se expressarem através de ações e discursos maleáveis e dinâmicos, não emergem condicionadas a um ou a outro sistema cultural específico, condição que se estabelece porque os

[...] preceitos da construção de si não são comandos rígidos. Eles deixam uma ampla margem de manobra. A autoconstrução é, no fim das contas, o nosso principal meio para estabelecer nossa singularidade, e uma breve reflexão deixa claro que nós nos distinguimos dos outros comparando nossos relatos com os relatos que os outros oferecem sobre si mesmos (BRUNER, 2014, p. 76).

Por conseguinte, e inúmeros outros autores também pensam assim (Stuart Hall, Zygmunt Bauman, Manuel Castells, Anthony Giddens, Judith Butler, só para citarmos alguns), em vez de falarmos em “identidade” – como se possuíssemos apenas uma – deveríamos pensar em processos de identificação, uma vez que somos interpelados por uma multiplicidade de narrativas identitárias possíveis as quais poderíamos ou não dizer que nos representam. Assim observado:

Uma vez que a identidade muda de acordo com a forma como o sujeito é interpelado ou representado, a identificação não é automática, mas pode ser ganhada ou perdida. Ela tornou-se politizada. Esse processo é, às vezes, descrito como constituindo uma mudança de uma política de identidade (de classe) para uma política de diferença (HALL, 2003, p. 21).

Na esfera da vida cotidiana é comum se afirmar que a identificação se dá a partir do reconhecimento das semelhanças, de alguma origem ou ideal compartilhado pelos sujeitos. Em contraste com essa definição, o pensador multiculturalista sublinha que a identificação é um processo pautado pela distinção, uma ação referencial que nunca se completa e que surge não tanto da sensação de plenitude, mas da falta, “[...] a identificação é, ao fim e ao cabo, condicional; ela está alojada na contingência. Uma vez assegurada, ela não anulará a diferença.” (HALL, 2008, p. 106). Essa concepção aceita, pois, que a identidade está em constante processo de mudança e que construímos nossas percepções de mundo e de nós mesmos no cerne das relações com o outro, ou seja, não mais a partir de um centro, um “eu” interior em consonância com formas fechadas de categorização do mundo, mas no diálogo entre os discursos e as práticas produzidos por nós e para nós.

A identificação pode, assim, ser apreendida como um processo de negociação que se dá no movimento, no confronto entre as representações criadas para certos sujeitos e grupos e as representações acionadas e performadas por eles próprios. Nesse terreno de disputas, Hall (2008) sublinha a importância de se compreender os locais históricos e institucionais onde as identidades são construídas e “representadas”. Para ele esse entendimento implica reconhecer que é apenas por meio da relação com o outro, da relação com aquilo que falta, que um dado discurso identitário pode ser formulado. Uma relação dinâmica em que os pontos de identificação são traçados e entrelaçados por meio da diferença – por isso e em função das dinâmicas de comunicação e interação com o outro, nunca se definem por completo. Recorrendo mais uma vez às proposições de Stuart Hall (2008):

As identidades podem funcionar, ao longo de toda sua história, como pontos de identificação e apego apenas **por causa** de sua capacidade para excluir, para deixar de fora, para transformar o diferente em ‘exterior’, em abjeto. Toda identidade tem, à sua ‘margem’, um excesso, algo a mais. A unidade, a homogeneidade interna, que o termo ‘identidade’ assume como fundacional não é uma forma natural, mas uma forma construída de fechamento: toda identidade tem necessidade daquilo que lhe ‘falta’ – mesmo que esse outro que lhe falta seja um outro silenciado e inarticulado (HALL, 2008, p. 110, grifo do autor).

Assim, as narrativas de identidade estariam mais ligadas a uma posição que o sujeito assume, tomando lugar em um processo em que nem todos são convocados a ocupar ou que nem sempre se percebem como indivíduos que podem “falar”. A identidade pode, por cauda disso, ser também apreendida pelo aspecto da desigualdade, da exclusão, já que ao lado daqueles que podem constituir “qualquer identidade”, há aqueles que se veem, conforme já

assinalamos a partir de Bauman (2005), oprimidos por identidades impostas, identidades de que eles próprios se ressentem, mas não têm permissão de abandonar nem das quais conseguem se livrar. Identidades que estereotipam, humilham, desumanizam, estigmatizam.

Compartilhando desse entendimento segundo o qual a identidade é construída em um contexto marcado por relações de poder, Castells (1999) indica três formas que podem explicar por que e para que as identidades são construídas: a identidade legitimadora seria construída pelas instituições dominantes para expandir a dominação em relação aos atores sociais. Já a identidade de resistência estaria ligada à construção feita pelos atores sociais que, diante da opressão, criam princípios diferentes de vida em sociedade. Por fim, a identidade de projeto: quando os atores sociais “[...] constroem uma nova identidade capaz de redefinir sua posição na sociedade e, ao fazê-lo, de buscar a transformação de toda a estrutura social.” (CASTELLS, 1999, p. 24).

Tendo por referência essa conjunção teórica, percebemos que as narrativas representacionais acionadas para falar de Noiva do Cordeiro são construídas, em um primeiro momento, por sujeitos que não pertencem à comunidade. Ancoradas em relações assimétricas de poder, essas narrativas são usadas, na maioria dos casos, para acentuar processos de dominação – econômica, ideológica e de gênero – e para constranger aqueles que não conseguem, em virtude desses mesmos processos, dar visibilidade aos seus próprios discursos de representação.

Contudo, em uma segunda mirada, e é isso que vamos demonstrar abaixo, compreendemos que os moradores de Noiva do Cordeiro não assimilam passivamente aquilo que dizem sobre eles. Após a derrubada da Igreja Evangélica e da implementação da internet na comunidade inúmeras narrativas e estratégias de resistência, muitas delas relacionadas à informação, são desenvolvidas por aqueles sujeitos, particularmente as mulheres, para ressignificarem as representações identitárias que lhes são atribuídas.

Antes de passarmos às nossas análises faz-se necessário demarcarmos já aqui, assim como também foi feito por Margareth Rago (2017) que, no caso das mulheres (pensadas agora como uma categoria geral) conseguir produzir e enunciar publicamente contra narrativas representacionais que expressem o modo como querem ser percebidas implica, muitas vezes, desestabilizar discursos de significação ancorados em códigos e valores objetivados e referenciados no universo masculino.

Dito isso, no caso específico da comunidade Noiva do Cordeiro a primeira contra narrativa representacional formalizada por seus moradores foi a produção de um segundo

documentário. Finalizado em 2014 e reeditado em 2015 com vistas a inserir informações e depoimentos que desmentem as notícias publicadas na imprensa internacional, esse documentário recebeu o seguinte título “Apresentação Noiva do Cordeiro”.⁶³ Tanto a captação das imagens quanto a edição foram feitas pelos moradores seguindo o mesmo padrão do documentário produzido pela GNT, ou seja, a história da comunidade é contada a partir de entrevistas e de locução em *off*. A diferença desse é que apenas moradores de Noiva do Cordeiro aparecem nos depoimentos (NOIVAS..., 2008).

No que concerne ao conteúdo, o vídeo começa apresentando imagens gerais da comunidade, enfocando, em seguida, a rua principal e algumas casas em particular. Enquadramento que é acompanhado, em locução em *off*, pelo seguinte texto: “*Em Noiva do Cordeiro escolhemos viver em liberdade, amor e respeito. Acreditamos que esta é a receita da felicidade.*”

O primeiro depoimento é enunciado por Dona Delina, matriarca da comunidade que, reconhecendo sua autoridade, institui o primeiro grande movimento de ruptura no modo como Noiva do Cordeiro tem sido representada, uma vez que, em sua fala, deixa claro que agora são eles mesmos que falarão por si: “Agora a gente quer falar da Noiva do Cordeiro. Eu queria que o mundo vivesse nossa vida. Vivemos em um paraíso, onde não existe briga, nem egoísmo.” (APRESENTAÇÃO..., 2014). Em seguida outras duas moradoras narram alguns fatos que, segundo elas, sintetizam a história da comunidade:

[...] Mas nem sempre foi assim. Já teve dias difíceis. Foi quando minha avó, Maria Senhorinha se apaixonou pelo meu avô Chico Fernandes. Foi muito sofrimento. O amor deles foi proibido porque ela era casada e naquele tempo separação era um grande pecado (Depoimento de Hellen Fernandes *apud* APRESENTAÇÃO..., 2014).

[...] A minha bisavó foi uma mulher muito corajosa. Ela deixou seu casamento para viver um grande amor, mas pagou caro. Foi excomungada pela igreja católica, foi discriminada pela sociedade e isso fez com que minha família fosse desprezada e isolada. E isso veio até minha geração. Mas nossa história não se resume a isso. Nos anos 50 veio mais sofrimento quando o pastor Anísio fundou a igreja Noiva do Cordeiro: a gente vivia 24 horas pra deus, orava o dia inteiro, jejuava 3 vezes por semana, tinha vez que o jejum era de 24 horas e não podia evitar filho (Depoimento de Vilma Fernandes *apud* APRESENTAÇÃO..., 2014).

⁶³ Além de ser exibido para todos os visitantes que chegam à comunidade, encontra-se publicado no site de compartilhamento de vídeos Vimeo, podendo ser acessado gratuitamente por meio do seguinte endereço: <https://vimeo.com/192367034>

Devido à sua importância, sobretudo simbólica, o fim da igreja é descrito por Dona Delina:

[...] Além de toda privação, cada dia aumentava mais o fanatismo. Com o passar dos anos, os filhos foram ficando grandes e jovens e eles começou a descobrir e começou a convencer uns aos outros que aquela religião não estava com nada. Uma turma conseguiu fazer isso. Os outros, vendo que a vida deles estava feliz, aí todo mundo desanimou com a igreja (Depoimento de Delina *apud* APRESENTAÇÃO..., 2014).

Acontecimentos que se seguiram após a morte do pastor e que ainda não haviam sido mencionados nem pelo documentário da GNT nem pelas reportagens são revelados por outras duas moradoras:

Foi uma fase de descobertas, os jovens só pensavam em curtir. Era beber, dançar e festejar. Isso causou muita preocupação na mãezona Delina. Alguns estavam eufóricos, doidos, levando a vida na bagunça (Depoimento de Tatiana Fernandes *apud* APRESENTAÇÃO..., 2014).

Não gosto nem de pensar no que poderíamos ter nos transformado se não fosse dona Delina. Ela nos chamou para conversar com tanto amor que plantou uma semente em nós. Naquele dia a gente abriu o olho para entender a vida. Delina mudou nossas vidas. A partir daquele dia Noiva do Cordeiro renasceu com trabalho e força de vontade. As mulheres se tornaram protagonistas, dentre elas uma em especial: Rosalee Fernandes. Foi ela quem implantou a associação comunitária. Outro passo importante foi quando elegemos a Rosa vereadora (Depoimento de Valéria Fernandes *apud* APRESENTAÇÃO..., 2014, grifo nosso).

Aqueles que assistem ao documentário não encontram nele menção dos moradores aos episódios de discriminação que também marcaram a história da comunidade, notadamente após a derrubada da igreja. Optando por não reforçarem representações pejorativas (prostitutas, mulheres sem religião) nem narrativas constrangedoras (belas mulheres à procura de marido), os moradores que se pronunciam no documentário jogam luzes sobre as conquistas responsáveis por conferir à comunidade, particularmente às mulheres, o reconhecimento, tanto em Belo Vale quanto em outras regiões do Brasil e de fora do país, de seu protagonismo social, econômico, político e cultural. Por conseguinte, os depoentes falam sobre a associação comunitária, sobre a chegada da internet, como se deu a luta pela posse da terra, da implantação da antena de celular e de outros inúmeros projetos educacionais e culturais – como a dupla sertaneja e o grupo cover da cantora Lady Gaga – que, além de manterem os moradores unidos, reorientam o modo como eles vinham apresentando/representando a si mesmos até então.

Não é, pois, sem propósito que uma dessas mulheres afirma: “*Noiva do cordeiro é exemplo para o mundo todo.*” (Depoimento de Flávia Emediato *apud* APRESENTAÇÃO..., 2014). Em seguida a essa fala, o documentário exhibe trechos e manchetes de reportagens produzidas em português e em vários outros idiomas com a finalidade de divulgar a comunidade, seu modo de vida e sua história de superação do isolamento, da miséria e dos estigmas sociais.

Marcadores de sentido retomados nos últimos trechos do documentário quando um cinegrafista que estava visitando a comunidade relata que é evangélico e nunca havia vivenciado os ensinamentos bíblicos da forma como vivenciou em Noiva do Cordeiro. Embora não seja identificado no documentário esse visitante pontua o seguinte “*Eu vi o verdadeiro amor entre as pessoas, fiquei com muita vergonha da minha (igreja). [...] O que existe aqui é o que existe na bíblia mesmo sem ter igreja aqui.*” (APRESENTAÇÃO..., 2014). Em seguida, a moradora Edilene afirma que a comunidade ainda tem um sonho a ser realizado, o de viabilizar a implementação ali do ensino fundamental e médio para que os jovens não precisem sair em busca de profissionalização: “*Ainda é um sonho, mas eu acredito que chegaremos lá. Sabemos que o conhecimento tem o poder de transformar. Com nossos filhos formados, Noiva do Cordeiro vai evoluir ainda mais.*” (Depoimento de Edilene Fernandes *apud* APRESENTAÇÃO..., 2014).

Conforme podemos observar, o documentário “Apresentação Noiva do Cordeiro”, além de instaurar uma ruptura no modo como a história da comunidade vinha sendo contada – o centro da narrativa não é mais o passado de isolamento e de estigmatização social mas, sim, a vida comunitária, a decisão de permanecer sem igreja, as conquistas do presente e as projeções futuras, demarca um movimento de reposicionamento identitário por parte daqueles moradores a partir de uma “conscientização coletiva” da importância que narrar a si mesmo possui no cerne dos processos representacionais.

Embora inúmeras outras reportagens, programas televisivos e documentários tenham sido produzidos no Brasil e fora do país sobre Noiva do Cordeiro, o ato de contar a própria história em primeira pessoa e a partir de seus protagonistas nos revela que (in)formar as narrativas de si é uma ação, a um só tempo política, simbólica, discursiva e posicional, extremamente potente empregada pelos moradores da comunidade para darem visibilidade ao modo como querem ser vistos enquanto grupo e para agenciarem que marcadores de sentido devem ser evocados quando o que se pretende é enquadrá-los identitária e representacionalmente enquanto sujeitos. Não por acaso o depoimento que abre o documentário

é o da matriarca Delina Fernandes que, além de demarcar que “*agora a gente quer falar da Noiva do Cordeiro*” (Depoimento de Delina *apud* APRESENTAÇÃO..., 2014), um gesto claro de tomada da palavra para falar se si, pontua a matriz representacional que “melhor” define tanto o modo de vida quanto o elemento unificador daquela comunidade: “*em Noiva do Cordeiro vivemos em um paraíso onde não existe briga, nem egoísmo.*” (Depoimento de Delina *apud* APRESENTAÇÃO..., 2014).

Nesses termos, a percepção da informação tanto como forma simbólica quanto como ação e (in)formar narrativas nos permite assinalar que os enunciados representacionais evocados e performados pelos depoentes no documentário configuram-se como modos de demarcar quais valores devem nortear a percepção dos outros (os de fora) acerca da vida em comunidade. Contudo, essa modalidade de compreensão só se torna possível a partir do momento em que percebemos que a informação – tomada enquanto constructo social e ideológico – mobiliza processos de agenciamento de discursos objetivados e ancorados em representações sociais como recurso para se produzir e reproduzir normas, revelar sistemas de valores, pautar os contratos de comunicação que instauramos em nossas interações cotidianas e/ou, ainda, atuar como “molduras” para enquadrarmos o outro que nos interpela.

No caso específico do documentário que estamos a analisar outro elemento que não deve ser negligenciado é o fato de que ele se constitui em uma narrativa de “apresentação” que não pressupõe um público específico, posto ter sido compartilhado em uma plataforma de vídeos de acesso gratuito e, também, por ser utilizado como recurso informativo durante as atividades de recepção aos visitantes que chegam à comunidade. Daí a opção dos depoentes por enfocarem, ao se verem inseridos em uma situação de comunicação que impõe, segundo Charaudeau (2010), demarcações sociais e estratégias discursivas específicas, os projetos presentes e futuros responsáveis por ressignificar representacionalmente a história da comunidade e não mais os episódios que, por longa data, suscitaram situações de constrangimento e enquadramentos estereotipados para os moradores da comunidade, em especial para as mulheres. Isso fica muito evidente na fala de Tânia ao afirmar que: “*A partir daquele dia Noiva do Cordeiro renasceu com trabalho e força de vontade. As mulheres se tornaram protagonistas.*” (Depoimento de Tânia *apud* APRESENTAÇÃO..., 2014).

Nessa busca por reposicionamento representacional é importante notar, ainda, a ausência de qualquer menção dos depoentes às reportagens que circularam na imprensa estrangeira em 2014, embora essas reportagens referindo-se a elas sejam mostradas. Compreendendo que o não dito também significa (ORLANDI, 2010 *apud* BARTHES, 2004),

observamos que houve uma decisão deliberada de não retomar os problemas entre a comunidade e os vizinhos, bem como os episódios ligados às narrativas distorcidas agenciadas pelos jornais ingleses. Para a comunidade era mais importante comunicar o desejo de implementar em Noiva do Cordeiro uma escola de nível fundamental e médio, objetivo que foi alcançado em fevereiro de 2016.

Dessa forma, no contexto geral da nossa pesquisa, o documentário produzido pelos moradores de Noiva do Cordeiro nos ajuda a melhor compreendermos como a informação, pensada enquanto forma simbólica produzida e recebida em contextos marcadamente ideológicos, incide nas dinâmicas representacionais. Não é, pois, por acaso que nas narrativas concebidas para *falar sobre* Noiva do Cordeiro e de seus moradores observamos um exaustivo movimento de apropriação de representações cristalizadas no imaginário social. Estratégia que, além de garantir a compreensão e a “aceitação” dessas narrativas por parte do grande público, viabilizaram por um longo período a manutenção de estruturas de poder enraizadas no preconceito social, na invisibilização do outro, no tratamento assimétrico das questões de gênero e na objetivação de enquadramentos identitários estereotipados para aquele grupo social, sobretudo para as mulheres que vivem na comunidade.

Por sua vez, as narrativas agenciadas pelos próprios moradores para *falarem de si mesmos* expressam-se como uma estratégia de resistência, também de caráter ideológico, a partir da qual tomam a voz com o intuito de demarcarem o modo como querem serem vistos e representados. É, pois, para conferir força a esse movimento de ressignificação que eles não focam tanto o passado de opressão e isolamento ao qual foram submetidos, preferindo (in)formarem suas narrativas a partir das conquistas presentes e dos anseios futuros que chamam a atenção de outros sujeitos para a história e o modo de vida daquela comunidade.

Esse deslocamento de uma *representação atribuída* para uma *auto-representação de si* certamente contribuiu para o fortalecimento coletivo da comunidade, tanto quanto para a qualidade de vida das mulheres que ali vivem, já que agora são elas que gerenciam o modo como querem ser percebidas e representadas. De forma complementar a isso, é importante mencionar que o movimento informacional de auto representação acionado nessas narrativas também se mostrou perceptível por meio de uma reação dos moradores presenciada quando estávamos realizando a pesquisa de campo. Embora já tenhamos narrado essa cena, julgamos pertinente reevocá-la aqui. Na ocasião da visita dos técnicos do IBGE os moradores não aceitaram a classificação da casa-mãe como república. Em outro momento, o tensionamento representacional foi percebido durante a realização de um grupo focal, quando os moradores

debateram de maneira espontânea sobre como deveriam se referir à Noiva do Cordeiro: “*Eu estava pensando sobre isso com meus botões porque a gente fica falando ‘comunidade Noiva do Cordeiro’ e eu acho que tem que mudar para ‘família Noiva do Cordeiro’ porque as pessoas interpretam errado, acham que por ser comunidade podem vir e ficar...*” (Rosalee, depoimento oral, 2017).

Dito tudo isso, ressaltamos ainda que a informação ocupa um lugar extremamente importante em tudo o que analisamos aqui, dado que, enquanto constructo socialmente contextualizado, ela perpassa todas as etapas e processos do jogo representacional. Isso fica claro quando conferimos destaque às estratégias acionadas para se enquadrar as mulheres de Noiva do Cordeiro e também à forma como essas mesmas mulheres tomam para si a ação de dizerem quem são e como querem ser enquadradas. Sendo assim, podemos considerar que a informação, tratada aqui como uma forma simbólica (THOMPSON, 2000; MARTINS, 2015a), modula em grande parte os “esquemas interpretativos” (BUTLER, 2016) e a “armadura de valores” (MOSCOVICI, 2012) que definem o que, como e para quem representamos, razão pela qual não devemos nos furtar a analisar o como como é produzida, disseminada, assimilada, objetivada e ressignificada nas mais diversas esferas da vida cotidiana, conferindo especial atenção àqueles contextos marcados por desigualdades e relações assimetrias de poder.

Capítulo 6

Considerações Finais

Eu lembro dela ainda com uns 80 anos e ela ainda capinava, era danada. Era decidida mesmo e não tinha meias palavras. Só dela fazer o que ela fez naquele tempo é porque ela era forte mesmo, era destemida. [...] Pra falar a verdade tenho muito orgulho da minha vó porque ela deixou a gente, assim, uma raça sem preconceito. O amor vem em primeiro lugar. Na vida o que vale é isso porque é tão passageira, né! ⁶⁴

⁶⁴ Delina Fernandes, em depoimento à pesquisadora, falando sobre a avó, Maria Senhorinha.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Na presente pesquisa buscamos identificar as maneiras pelas quais a informação, em sua dimensão social e simbólica, permeia as narrativas representacionais que envolvem as mulheres da comunidade rural Noiva do Cordeiro. Em linhas gerais, nos propusemos a analisar tanto as dinâmicas informacionais presentes nas representações elaboradas sobre elas, quanto no movimento instituído coletivamente por aquelas mulheres para representarem a si mesmas. Em função disso, partimos dos depoimentos dos moradores de Noiva do Cordeiro, da análise de documentários que narram sua história, de reportagens produzidas no Brasil e no exterior e de um profícuo diálogo estabelecido com autores cujos conceitos e reflexões tornam mais claros os quadros de sentido acionados tanto pelas narrativas criadas para “falarem sobre” quanto “falarem pela” comunidade.

Como resultado desse processo, identificamos que a experiência das mulheres nessa comunidade rural não consegue ser objetivada em toda a sua complexidade no contexto dessas narrativas, sendo ancoradas em sistemas representacionais que definem comportamentos compulsórios marcadamente vinculados a discursos ideológicos sedimentados em relações assimétricas de poder, especialmente em relação às questões de gênero, razão pela qual essas mulheres são nomeadas ora de “prostitutas” e de “mulheres desesperadas para casar,” ora como mães dedicadas e trabalhadoras competentes que conseguiram ressignificar experiências concretas de isolamento e opressão.

Apreender esses sistemas de crenças que modulam o olhar sobre diversos aspectos desse grupo foi, no entanto, o primeiro passo para tornarmos mais claras as dinâmicas informacionais instauradas para se criar, reproduzir ou contestar tais representações. De início, percebemos que esses discursos de representação são criados e/ou reproduzidas a partir das narrativas elaboradas nas mais diversas formas de comunicação humana, incluindo-se aí as dinâmicas de interação que são estabelecidas no âmbito da vida cotidiana. Em paralelo a isso, a segunda percepção trazida à tona por essa investigação indica que as narrativas criadas para falar sobre a comunidade, assim como as elaboradas pelo grupo para falar por si mesmo configuram-se, em ampla medida, como processos de mediação que se valem das representações sociais como recurso para se traduzir o outro ou para afirmar quem são, tornando possível a comunicação, seja por meio de dispositivos midiáticos ou no âmbito das interações cotidianas. Vinculado a isso, notamos que no cerne desses processos o senso comum emerge, é reproduzido ou

contestado nas narrativas tornadas presentes e objetivadas na relação dos sujeitos com a realidade que ele assimila e constrói.

De forma correlata, ao recuperarmos os principais acontecimentos que marcam a história daquela comunidade, nos tornamos aptos a demarcar que quando as narrativas concernentes a esses fatos se convertem em matéria midiática, a forma simbólica informação atua no movimento representacional e seu caráter ideológico se manifesta tanto na comunicação cotidiana quanto na midiaticizada.

No contexto da comunicação cotidiana, aquela que se dá face a face, verificamos o uso da informação como forma simbólica em narrativas centradas em traduzir, objetivar aquele grupo. Ancoradas em representações cristalizadas no imaginário social, essas narrativas promoveram e até justificaram inúmeras ações de marginalização social dos moradores de Noiva do Cordeiro. Não sem razão, a dimensão ideológica da informação incidiu principalmente sobre as mulheres, que, ao serem nomeadas de prostitutas, se viram enredadas em uma trama de ações e processos reprodutores de relações de dominação, cujo resultado acabou por justificar sua marginalização social em um contexto fortemente orientado por tradições católicas e patriarcais.

Posteriormente, quando a história de Noiva do Cordeiro começou a ser contada por meio de narrativas midiáticas, a análise das representações privilegiou seu uso, produção e reverberação em instâncias enunciativas como os documentários e reportagens para sites, jornais e TVs aqui demarcados. Nesse caso, a constatação de que a mediação da informação é atravessada por um complexo processo de valorização simbólica e ideológica iluminou a percepção de que essas narrativas trabalharam a informação a partir de duas dimensões específicas:

- 1^a) Como forma simbólica: nessa dimensão, como vimos com Thompson (2000), a informação é utilizada para se expressar algo a alguém, situando-se, em decorrência disso, em contextos sócio-históricos específicos e sendo elaborada a partir de regras e convenções ancoradas em normas e valores socialmente instituídos por relações assimétricas de poder. Daí sua dimensão ideológica;
- 2^a) Como processo: o ato de (in)formar, de dar forma às narrativas, envolve a apropriação e produção transformativa dos sentidos a partir de três estratégias narrativas principais: a (in)formação de contranarrativas, a (in)formação de narrativas distorcidas, e a (in)formação das representações de si.

Nesses termos, e considerando que a informação é um fenômeno social – por isso contextual, dinâmico – e transformativo, essas dimensões podem atuar de maneira conjunta nas narrativas mediadas ora por meio da apropriação e da produção de formas simbólicas que carregam sentidos ideológicos, ora como ato de dar forma, se estruturando de acordo com a estratégia narrativa estabelecida a partir do contrato de comunicação que as atravessam. Sendo assim, no conjunto das narrativas midiáticas criadas para falar sobre os moradores de Noiva do Cordeiro, observamos os seguintes aspectos associados à informação:

- a) apoiou-se em representações sociais mais ou menos cristalizadas no imaginário coletivo, cuja “armadura de valores” (MOSCOVICI, 2012) variava de acordo com os interesses dos envolvidos na cena comunicativa. É isso que explica o fato de, em algumas produções, as mulheres serem representadas como mães e trabalhadoras, criando, assim, uma oposição ao rótulo de prostitutas. Posteriormente, essa mesma “armadura de valores” foi evocada para representar o grupo como uma comunidade na qual as mulheres estavam em busca de homens solteiros;
- b) foi utilizada como recurso para se garantir a reprodutibilidade das narrativas agenciadas para se referir à Noiva do Cordeiro: considerando que a ampla circulação das narrativas é central para os processos de valorização econômica e simbólica dos conteúdos representacionais, observamos que a capacidade de suscitar reproduções constituiu-se em uma das condições da informação manifesta nessas narrativas midiáticas. Nesse caso, tanto como formas simbólicas quanto como ação de dar forma às narrativas, a informação se apoiou no senso comum para permitir familiarização com os conteúdos agenciados e sua rápida difusão;
- c) nas dinâmicas de elaboração das narrativas representacionais e também nas contra narrativas, a informação foi utilizada a partir de ideias binárias de modo a facilitar a apreensão dos conteúdos objetivados ou, ainda, criar polos de contraposição aos discursos estabelecidos: nesses termos, para se opor ao discurso de que aquelas mulheres seriam prostitutas, objetivou-se a representação de que são mães de família e trabalhadoras dignas de reconhecimento. No caso específico das contra narrativas percebemos que, embora cumprem a função de esclarecer que as mulheres de Noiva do Cordeiro não trabalham como prostitutas, acabam por reforçar visões opressoras sobre tais profissionais, condição que, mais uma vez, acaba por enquadrar as

mulheres da comunidade em padrões de comportamento tidos como desejáveis, retroalimentando, assim, a gramática simbólica na qual se ancoram representações de gênero ideologicamente construídas;

- d) no caso das narrativas distorcidas – notadamente as reportagens produzidas e divulgadas no exterior – a informação foi ancorada em representações de gênero tidas como naturalizadas uma vez que tal enquadramento facultava fácil identificação e rápida assimilação por parte do público, bem como maior difusão dos conteúdos. Nesse caso, a informação pode ser vista tanto como ação de dar forma a essas narrativas que distorcem a realidade, como, também, recurso de objetivação de certas representações sociais acionadas para promover certo efeito de realidade;
- e) ainda em relação às narrativas distorcidas, notamos que o caráter ideológico da informação, vinculado à ampla difusão de representações sociais marcadamente constrangedoras para as mulheres de Noiva do Cordeiro, posto ancorarem-se em referências heteronormativas, religiosas e patriarcais, contribuiu sobremaneira para a reprodução de relações de dominação. Assim, o estudo dessas narrativas nos possibilitou demonstrar que a informação pode ser largamente utilizada como dispositivo naturalizador de representações e de discursos ideológicos, bem como de dissimulação, uma vez que se vale de certos mecanismos para ocultar, negar ou obscurecer relações de dominação;
- f) em relação às narrativas produzidas pelos próprios moradores, embora não confrontem diretamente as narrativas produzidas pelas mídias comerciais, elas deixam entrever a importância de se falar por si e para si, instaurando, em decorrência disso, uma disputa pelo poder e pelo direito de narrar (de narrar a si mesmo). No contexto do nosso estudo, observamos que as informações foram organizadas tendo-se em vista (in)formar o modo como os moradores de Noiva do Cordeiro querem ser percebidos; de organizar a agenda coletiva, comunicando externa e internamente as metas do grupo; e de dar visibilidade às demandas e reivindicações de cada indivíduo e da comunidade como um todo;
- g) a (in)formação das representações de si nessas narrativas também se orienta tendo em vista o contrato simbólico que envolve quem narra, o que se conta e para quem se conta (os públicos), o que quer dizer que ora as informações se organizam para enfatizar aspectos e interesses claramente demarcados, ora para silenciar o que “não pode ou não deve” ser enunciado publicamente em dada narrativa.

De modo complementar, percebemos a (in)formação das narrativas de si como um movimento que instaura uma tensão, uma forma de resistência ao controle das representações. Isso se dá, sobretudo, depois que o grupo decide contar a própria história e ressignificar as muitas narrativas criadas sobre e para a comunidade. No entanto, essa tomada de posição, ou melhor, essa guinada enunciativa encerra em si uma estratégia dialética: ao mesmo tempo em que tomam a palavra para dizer como querem ser representados, os moradores de Noiva do Cordeiro silenciam aspectos significativos da memória e da história do grupo. Dessa forma, no contexto da dinâmica representacional instituída por esse comportamento narrativo o que se busca é realçar certos marcadores de sentido que garantirão àqueles sujeitos, especialmente às mulheres, seu reconhecimento público. Assim, identificamos que a busca por visibilidade pública acaba por se configurar em importante arena de disputa na qual, a depender das negociações estabelecidas, pode-se prefigurar novas formas de assujeitamento tanto individual quanto coletivo.

Como resultado disso, observamos que em decorrência da realidade social ser constituída por sujeitos e instituições em interação, mas ocupando posições hierárquicas sustentadas por diferentes relações de poder, os fluxos de informação e os processos comunicativos são amplamente pautados por diferentes instâncias materiais e simbólicas destinadas à produção, reprodução e difusão de conteúdos e, também, por formas desiguais de acesso aos dispositivos midiáticos e informacionais. Condições que contribuem para que certas representações sejam naturalizadas e determinados sujeitos e/ou grupos sejam invisibilizados em função de estarem desigualmente posicionados no cerne dessa estrutura social. À vista disso, embora os dispositivos midiáticos e informacionais não possuam a capacidade de determinar como o público apreende as formas simbólicas, o fato de estarmos inseridos em contextos pautados por condições desiguais de acesso à cultura, à educação e à tecnologia limita as possibilidades que certos grupos e/ou sujeitos possuem de se manifestarem publicamente em relação ao modo como querem ser vistos e representados publicamente.

Isso se tornou ainda mais evidente quando demonstramos que os moradores de Noiva do Cordeiro só conseguiram ressignificar as representações produzidas para eles a partir do momento que tiveram acesso aos recursos materiais e simbólicos – acesso à internet, oficinas de vídeo, criação da escola comunitária, a eleição de uma vereadora, entre outros – que lhes possibilitaram criarem e difundirem as próprias narrativas de si. Desde então Noiva do Cordeiro, em particular as mulheres que lá habitam, permanece (in)formando as próprias

narrativas, elaborando as próprias representações, (in)formando quem são aos “de fora”, ações que, além de reforçarem os vínculos comunitários, fortalecem as referências identitárias do grupo e de cada um de seus moradores.

Assim, se alguns sujeitos ou grupos sociais necessitam adequar seus discursos de representação para conseguirem alguma visibilidade, uma última questão nos é endereçada: enquanto profissionais da informação e da comunicação que “outro” nos interessa ouvir e de que forma podemos colaborar para que suas histórias, memórias e discursos identitários/representacionais sejam narrados publicamente por si mesmos?

Embora saibamos que conferir respostas adequadas a essa indagação pressuponha a realização de uma nova pesquisa, não podemos negligenciar que a combinação de métodos de coleta de dados aqui empreendida e os conceitos desenvolvidos pelos autores que fundamentam o referencial teórico de nossa tese nos possibilitaram identificar os quadros de sentido presentes nas narrativas que falam de e por Noiva do Cordeiro, situando-os em um contexto histórico e social específico e amplamente atravessado por relações assimétricas de poder. Vinculado a isso, a hermenêutica dialética e a análise do discurso forneceram instrumentos por meio dos quais realçamos o modo como a informação entremeia a tessitura das narrativas representacionais concernentes à comunidade, resultados que, se não respondem plenamente a pergunta acima formulada, oferecem vários pontos de partidas e caminhos possíveis para que isso aconteça futuramente por meio da realização de novas pesquisas.

Outro aspecto que pode vir a ser estudado é o modo como as narrativas produzidas e difundidas pela comunidade nas redes sociais – o canal Noiva do Cordeiro no *YouTube* (com quase cinco mil e quinhentos inscritos) ou os perfis no Facebook e no Instragram – trazem à cena novos elementos e outras dinâmicas a serem consideradas nessa disputa representacional. Um aspecto que também deverá ser futuramente considerado refere-se às estratégias e processos relacionados à produção de informações e à preservação da memória social que serão acionados e agenciados pelos moradores da comunidade a partir de agora (2020), momento em que a população de Noiva do Cordeiro deve chegar a 400 (quatrocentas) pessoas e à sétima geração de descendentes do casal Maria Senhorinha e Chico Fernandes.

Dito isso, concluímos que a perspectiva que apreende a informação em seus aspectos simbólicos nos parece crucial para compreendermos situações concretas da vida cotidiana (e social) em que as interações são mediadas pelos mais diversos dispositivos e nos quais as instituições concorrem pelo controle da visibilidade pública. Pontuamos isso porque a pesquisa que ora finalizamos tornou claro que a (in)formação ao ser associada aos nossos sistemas de

crença com vistas a objetivar certas narrativas representacionais se torna um valioso recurso ideológico capaz de agenciar conteúdos, promover enquadramentos normatizadores e facultar sua rápida assimilação e difusão. Assim, entendemos que a aproximação entre os conceitos de informação – pensada aqui como uma forma simbólica –, representações sociais e narrativas – dos outros e de si – pode iluminar novas questões e trabalhos de investigação, tanto daqueles que se interessem em compreender a relação instaurada entre a informação simbólica e situações reais de opressão, quanto de outros que se dediquem a refletir como o uso da informação por sujeitos e grupos específicos pode produzir fissuras nas representações vigentes e romper, assim, com as mais variadas formas de sujeição.

REFERÊNCIAS

- ABRIC, Jean-Claude (org.). **Prácticas sociales y representaciones**. México: Ediciones Coyoacán, 2001.
- ABRIL, Gonzalo. Prólogo. In: LEAL, Bruno; CARVALHO, Carlos Alberto; ALZAMORA, Geane (org.). **Textualidades mediáticas**. Barcelona: InCom-UAB; Editorial UOC, 2017. p. 11.
- ALMEIDA, Sandra Regina Goulart. **Cartografias contemporâneas: espaço, corpo, escrita**. Rio de Janeiro: 7Letras, 2015.
- ALMEIDA, Sandra Regina Goulart. Prefácio: apresentando Spivak. In: SPIVAK, Gayatri Chakrovorty. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010. p. 7-18.
- AMÂNCIO, Lígia. Assimetrias nas representações de gênero. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, Coimbra, n. 34, p. 9-22, fev. 1992.
- AMÂNCIO, Lígia. O gênero no discurso das ciências sociais. **Análise Social**, Lisboa, v. 38, n. 168, p. 687-714, 2003.
- ANTUNES, Elton; VAZ, Paulo Bernardo. Mídia: um aro, um halo e um elo. In: GUIMARÃES, César Geraldo; FRANÇA, Vera Veiga. **Na mídia, na rua: narrativas do cotidiano**. Belo Horizonte: Autêntica, 2006. p. 43-60.
- APRESENTAÇÃO Noiva do Cordeiro. São Paulo: 01 out. 2014. 1 vídeo (35 min). Publicado por Erick Vieira. Disponível em: <https://vimeo.com/192367034>. Acesso em: 10 mar. 2020.
- ARAÚJO, Carlos Alberto Ávila. A Ciência da Informação como Ciência Social. **Ciência da Informação**, Brasília, DF, v. 32, n. 3, p. 21-27, set./dez. 2003.
- ARAÚJO, Carlos Alberto Ávila. Novo quadro conceitual para a Ciência da Informação: informação, mediações e cultura. In: ENCONTRO NACIONAL DE PESQUISA EM CIÊNCIA DA INFORMAÇÃO, 17., 2016, Salvador. **Anais [...]**. Salvador: UFBA, 2016, p. 1402-1417.
- ARAÚJO, Carlos Alberto Ávila. O que é Ciência da Informação? **Informação & Informação**, Londrina, v. 19, n. 1, p. 1-30, jan./abr. 2014.
- ARAÚJO, Carlos Alberto Ávila. Uma história intelectual da Ciência da Informação em três tempos. **RACIn - Revista Analisando em Ciência da Informação**, João Pessoa, v. 5, n. 2, p. 10-29, jul./dez. 2017.
- ARAÚJO, Maria de Fátima. Diferença e igualdade nas relações de gênero: revisitando o debate. **Psicologia Clínica**, Rio de Janeiro, v. 17, n. 2, p. 41-52, 2005.
- ARRUDA, Angela (org.). **Representando a alteridade**. Petrópolis: Vozes, 2002.

AZEVEDO, Marco Antônio de. Informação e interpretação: uma leitura teórico-metodológica. **Perspectivas em Ciência da Informação**, Belo Horizonte, v. 9, n. 2, p. 122-133, jul./dez. 2004.

BAKHTIN, Mikhail. **Marxismo e filosofia da linguagem**: problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem. São Paulo: Hucitec, 1998.

BARBOUR, Rosaline. **Grupos focais**. Porto Alegre: Artmed, 2009.

BARRETO, Aldo de Albuquerque. A condição da informação. **São Paulo em Perspectiva**, São Paulo, v. 16, n. 3, p. 67-74, 2002a.

BARRETO, Aldo de Albuquerque. Transferência da informação para o conhecimento. *In*: AQUINO, Mirian de Albuquerque (org.). **O campo da ciência da informação**: gênese, conexões e especificidades. João Pessoa: Editora UFPB, 2002b. p. 49-59.

BARTHES, Roland. **O grão da voz**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

BAUMAN, Zygmunt. **Comunidade**: a busca por segurança no mundo atual. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

BAUMAN, Zygmunt. **Identidade**: entrevista a Benedetto Vecchi. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

BECKER, Howard Saul. **Falando da sociedade**: ensaios sobre as diferentes maneiras de representar o social. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

BERGER, Peter L.; LUCKMANN, Thomas. **A construção social da realidade**: tratado de sociologia do conhecimento. Petrópolis: Vozes, 1968.

BERGER, Peter L.; LUCKMANN, Thomas. **Construção social da realidade**: tratado de sociologia do conhecimento. 36. ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

BIROLI, Flávia. A reprodução dos estereótipos no discurso jornalístico. *In*: BIROLI, Flávia; MIGUEL, Luís Felipe (org.). **Notícias em disputa**: mídia, democracia e formação de preferências no Brasil. São Paulo: Contexto, 2017. p. 115-146.

BIROLI, Flávia. Agentes imperfeitas: contribuições do feminismo para a análise da relação entre autonomia, preferências e democracia. **Revista Brasileira de Ciência Política**, Brasília, DF, n. 9, p. 7-38, set./dez. 2012.

BIROLI, Flávia. Mídia, tipificação e exercícios de poder: a reprodução dos estereótipos no discurso jornalístico. **Revista Brasileira de Ciência Política**, Brasília, DF, n. 6, p. 71-98, jul./dez. 2011.

BIROLI, Flávia; MIGUEL, Luís Felipe. **Feminismo e política**: uma introdução. São Paulo: Boitempo, 2014.

BIROLI, Flávia; MIGUEL, Luis Felipe. Gênero, raça, classe: opressões cruzadas e convergências na reprodução das desigualdades. **Mediações**, Londrina, v. 20, n. 2, p. 27-55, jul./dez. 2015.

BOSI, Ecléa. **Memória e sociedade**: lembranças de velhos. São Paulo: T. A. Queiroz, 1979.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. 6. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

BOURDIEU, Pierre. **Os usos sociais da ciência**: por uma sociologia clínica do campo científico. São Paulo: Editora UNESP, 2004.

BOWARTER, Donna. **Brazil's valley of beauties appeals for single men**. Londres: The Telegraph, 2015. Disponível em: <https://www.telegraph.co.uk/news/worldnews/southamerica/brazil/11060282/Brazils-valley-of-beauties-appeals-for-single-men.html>. Acesso em: 20 mar. 2020.

BRAH, Avtar. Diferença, diversidade, diferenciação. **Cadernos Pagu**, Campinas, v. 26, p. 329-376, jan./jun. 2006.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. A comunidade tradicional. In: COSTA, João Batista de Almeida (org.). **Cerrado, gerais, sertão**: comunidades tradicionais dos sertões roseanos. São Paulo: Intermeios, 2012. p. 347-361.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Reflexões sobre como fazer trabalho de campo. **Sociedade e Cultura**, Goiânia, v. 10, n. 1, p. 11-27, jan./jun. 2007.

BRUNER, Jerome. **Fabricando histórias**: direito, literatura, vida. São Paulo: Letra e Voz, 2014.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero**: feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Record, 2003.

BUTLER, Judith. **Quadros de guerra**: quando a vida é passível de luto? Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.

BUTLER, Judith. **Relatar a si mesmo**. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

CABECINHAS, Rosa. Representações sociais, relações intergrupais e cognição social. **Paidéia**, Ribeirão Preto, v. 14, n. 28, p. 125-147, 2004.

CABRAL, Ana Maria Rezende. Ciência da informação, a cultura e a sociedade informacional. In: REIS, Alcenir Soares do; CABRAL, Ana Maria Rezende (org.). **Informação, cultura e sociedade**: interlocuções e perspectivas. Belo Horizonte: Novatus, 2007. p. 29-48.

CAPURRO, Rafael. Epistemologia e ciência da informação. In: ENCONTRO NACIONAL DE PESQUISA EM CIÊNCIA DA INFORMAÇÃO, 5., 2003, Belo Horizonte. **Anais [...]**. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

CAPURRO, Rafael; HJØRLAND, Birger. O conceito de Informação. **Perspectivas em Ciência da Informação**, Belo Horizonte, v. 12, n. 1, p. 148-207, jan./abr. 2007.

CARDOSO, Ana Maria Pereira. Pós-modernismo e informação: conceitos complementares? **Perspectivas em Ciência da Informação**, Belo Horizonte, v. 1, n. 1, p. 63-79, jan./jun. 1996.

CARDOSO, Ana Maria Pereira. Retomando possibilidades conceituais: uma contribuição à sistematização do campo da informação social. **Revista da Escola de Biblioteconomia da UFMG**, Belo Horizonte, v. 23, n. 2, p. 107-114, jul./dez. 1994.

CARDOSO, Cláudia Pons. Feminismos e os desafios atuais do pós-colonial: a contribuição de feministas negras no Brasil. In: FUNCK, Suzana Bornéo; MINELLA, Luzinete Simões; ASSIS, Gláucia de Oliveira (org.). **Linguagens e narrativas: desafios feministas**. Tubarão: Editora Copiart, 2014. v. 1, p. 251-266.

CARDOSO, Cláudia Pons. Trajetórias de mulheres negras na diáspora. In: GARCIA, Antônio dos Santos; GARCIA JUNIOR, Afrânio Raul (org.). **Relações de gênero, raça, classe e identidade social no Brasil e na França**. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2013. p. 143-167.

CARNEIRO, Maria José. “Rural” como categoria de pensamento. **Revista do Centro de Estudos Rurais**, v. 2, n. 1, p. 10-38, mar. 2008.

CARNEIRO, Maria José. Mulheres no campo: notas sobre sua participação política e a condição social do gênero. **Estudos - Sociedade e Agricultura**, Rio de Janeiro, v. 2, p. 11-22, jun. 1994.

CARNEIRO, Maria José. Ruralidade: novas identidades em construção. **Estudos - Sociedade e Agricultura**, Rio de Janeiro, v. 6, n. 2, p. 53-75, out. 1998.

CARNEIRO, Sueli. Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. In: SHOKA EMPREENDIMENTOS SOCIAIS; TAKANO CIDADANIA (org.). **Racismos contemporâneos**. Rio de Janeiro: Takano Editora, 2003. p. 49-58.

CARNEIRO, Sueli. **Escritos de uma vida**. Belo Horizonte: Letramento, 2018.

CARVALHO, Carlos Alberto. Com a mídia, sem a mídia, contra a mídia: reflexões sobre processos de midiaticização e limites do midiacentrismo. In: LEAL, Bruno; CARVALHO, Carlos Alberto; ALZAMORA, Geane (org.). **Textualidades midiáticas**. Belo Horizonte: PPGCom/UFMG, 2018. p. 83-102.

CASTELLS, M. **O poder da identidade: a era da informação: economia, sociedade e cultura**. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

CASTRO, Maria Ceres P. Spinola; MAIA, Rousiley (org.). **Mídia, esfera pública e identidades coletivas**. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

CHAGAS, Viktor. Uma alternativa para escapar à tabloidização ou uma forma de tabloidização alternativa? O mercado brasileiro de jornais populares e a economia política da imprensa escrita. **Revista Brasileira de Ciência Política**, Brasília, DF, n. 22, p. 7-48, abr. 2017.

CHARAUDEAU, Patrick. **Discurso das mídias**. São Paulo: Contexto, 2006.

CHARAUDEAU, Patrick. Dize-me qual é teu corpus, eu te direi qual é a tua problemática. **Revista Diadorim**, Rio de Janeiro, v. 10, p. 1-23, dez. 2011.

CHARAUDEAU, Patrick. **Linguagem e discurso**: modos de organização. São Paulo: Contexto, 2010.

CHARAUDEAU, Patrick. Para uma nova análise do discurso. *In*: CARNEIRO, Agostinho Dias (org.). **O discurso da mídia**. Rio de Janeiro: Oficina do Autor, 1996.

CHARAUDEAU, Patrick. Por uma interdisciplinaridade “focalizada” nas ciências humanas e sociais. *In*: MACHADO, Ida Lucia; COURA-SOBRINHO, Jerônimo; MENDES, Emília (org.). **A transdisciplinaridade e a interdisciplinaridade em estudos da linguagem**. Belo Horizonte: FALE/UFMG, 2013.

CHAUÍ, Marilena. **Conformismo e resistência**: aspectos da cultura popular no Brasil. São Paulo: Brasiliense, 1986.

CIRENZA, Fernanda. **A vila das mulheres**. Rio de Janeiro: Marie Claire, 2009. Disponível em: <http://revistamarieclaire.globo.com/Revista/Common/0,,EMI102103-17737,00-A+VILA+DAS+MULHERES.html>. Acesso em: 10 mar. 2020.

CÓDIGO DE DIREITO CANÔNICO. Lisboa: Conferência Episcopal Portuguesa, 1983.

COLLINS, Patrícia Hill. Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro. **Sociedade e Estado**, Brasília, DF, v. 31, n. 1, p. 99-127, jan./abr. 2016.

COMITÊ PARA DEMOCRATIZAÇÃO DA INFORMÁTICA. **Cidadania digital**: como o CDI utiliza a informática e a educação para promover a inclusão social e transformar vidas. Rio de Janeiro: Ediouro, 2005.

COSTA, Cláudia de Lima. O leito de Procusto: gênero, linguagem e as teorias femininas. **Cadernos Pagu**, Campinas, v. 2, p. 141-174, 1994.

DAVIS, Angela. As mulheres negras na construção de uma nova utopia. **Cadernos do CEAS: Revista Crítica de Humanidades**, Salvador, n. 210, 2004.

DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe**. São Paulo: Boitempo, 2016.

DELGADO, Lucília de Almeida Neves. **História oral**: memória, tempo, identidades. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

DESCHAMPS, Jean-Claude; MOLINER, Pascal. **A identidade em psicologia social**: dos processos identitários às representações sociais. Petrópolis: Vozes, 2009.

DINIZ, Cristiano (org.). **Fico besta quando me entendem**: entrevistas com Hilda Hilst. Rio de Janeiro: Globo Livros, 2013.

DOBEDEI, Vera. Ensaio sobre memória e informação. *In*: DOBEDEI, Vera; FARIAS, Francisco; GONDAR, Jô (org.). **Por que memória social?** Rio de Janeiro: Híbrida, 2016. p. 247-244.

DOBEDEI, Vera; FARIAS, Francisco Ramos de; GONDAR, Jô (org.). **Por que memória social?** Rio de Janeiro: Híbrida, 2016.

DUVEEN, Gerard. A construção da alteridade. *In*: ARRUDA, Angela (org.). **Representando a alteridade**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

DUVEEN, Gerard. Introdução: o poder das ideias. *In*: MOSCOVICI, Serge (org.). **Representações sociais**: investigações em Psicologia Social. Petrópolis: Vozes, 2003. p. 7-13.

DUZENTOS HAVITANTES de um povoado ganham computador antes mesmo de conhecer o telefone. São Paulo: Rede Bandeirantes de Comunicação, 2007. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=JC_c7kRTWKvs&t=9s. Acesso em: 10 mar. 2020.

ENCICLOPÉDIA DOS MUNICÍPIOS BRASILEIROS. **Belo Vale**. Rio de Janeiro: IBGE, 1858. Disponível em: <https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/dtbs/minasgerais/belovale.pdf>. Acesso em: 10 mar. 2020.

ESMERALDO, Gema Galgani. Cartografias políticas da mulher rural no Brasil: rupturas aos modelos instituídos. *In*: ROCHA, Marcos Antônio Monte (org.). **Feminismos plurais**. Fortaleza: Expressão Gráfica e Editora, 2016.

FALAVIGNA, Maurício (org.). **Inclusão digital**: vivências brasileiras. São Paulo: Instituto de Projetos e Pesquisas Sociais e Tecnológicas, 2011.

FASSIN, Didier. Another politics of life is possible. **Theory, culture e society**, Los Angeles, v. 26, n. 5, p. 44-60, 2009.

FASSIN, Didier. **La raison humanitaire**: une historie morale du temps présent. Paris: Seuil/Gallimard, 2010.

FASSIN, Didier. O sentido da saúde: antropologia das políticas da vida. *In*: SAILLANT, Francine; GENEST, Serge (org.). **Antropologia médica**: ancoragens locais, desafios globais. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2012. p. 375-390.

FAZENDEIRO, Samuel Rodrigues. Espiritualidade e subjetividade: um estudo sobre a transmissão dos valores espirituais na comunidade Noiva do Cordeiro. **Horizonte - Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião**, Belo Horizonte, v. 14, n. 43, p. 1126-1129, set. 2016.

FERNANDES, Otávia. As mulheres do campo. **Revista Princípios**, São Paulo, n. 11, p. 34-37, ago. 1985.

FERREIRA, Paulo Rogers. **Os afectos mal-ditos**: o indizível nas sociedades camponesas. São Paulo: Hucitec, 2008.

FLORES, F. Representación social y género: una relación de sentido común. *In*: GRAF, Norma Blazquez; PALACIOS, Fátima Flores; EVERARDO, Maribel Ríos (org.).

Investigación Feminista: epistemología, metodología y representaciones. México: Universidade Nacional Autônoma do México, 2012. p. 339-358.

FOLLAIN, Vera. Narrativa e temporalidade na cultura midiática. **Triade: Comunicação, Cultura e Mídia**, Sorocaba, v. 5, n. 9, p. 128-139, jun. 2017.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir: nascimento da prisão.** 36. ed. Petrópolis: Vozes, 1999.

FRANÇA, Vera Veiga. Paradigmas da comunicação: conhecer o quê? **C-legenda**, Rio de Janeiro, n. 5, p. 1-18, 2001.

FRANÇA, Vera Veiga. Representações, mediações e práticas comunicativas. *In*: PEREIRA, Miguel; GOMES, Renato Cordeiro; FIGUEIREDO, Vera Lúcia Sollian de (org.).

Comunicação, representação e práticas culturais. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, 2004. p. 13-26.

FRANÇA, Vera Veiga. Sujeito da comunicação, sujeitos em comunicação. *In*: GUIMARÃES, César Geraldo; FRANÇA, Vera Veiga (org.). **Na mídia, na rua: narrativas do cotidiano.** Belo Horizonte: Autêntica, 2006. p. 61-88.

FRASER, Nancy. Repensando la esfera pública: una contribución a la crítica de la democracia actualmente existente. **Revista Ecuador Debate**, Quito, n. 46, p. 139-174, abr. 1999.

FUNCK, Suzana Bornéo. Linguagens e Narrativas. *In*: FUNCK, Suzana Bornéo; MINELLA, Luzinete Simões; ASSIS, Gláucia de Oliveira (org.). **Linguagens e narrativas: desafios feministas.** Tubarão: Editora Copiart, 2014. v. 1, p. 21-32.

FUNDAÇÃO PALMARES. **Certidões expedidas às comunidades remanescentes de quilombos (CRQS) atualizada até a portaria nº 238/2018, publicada no DOU de 1º/10/2018.** Brasília, DF: Fundação Palmares, 2018. Disponível em: <http://www.palmares.gov.br/sites/mapa/crqs-estados/crqs-mg.pdf>. Acesso em: 10 mar. 2020.

FUNDAÇÃO VALE. **Sobre a Fundação Vale.** Rio de Janeiro: Vale, 2020. Disponível em: <http://www.fundacaovale.org/SitePages/comoAtuamos.aspx>. Acesso em: 10 mar. 2020.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica.** 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1999.

GOMES, Henriette Ferreira. Mediação da informação e protagonismo social: relações com vida ativa e ação comunicativa à luz de Hannah Arendt e Jürgen Habermas. *In*: GOMES, Henriette Ferreira; NOVO, Hildenise Ferreira (org.). **Informação e protagonismo social.** Salvador: EDUFBA, 2017. p. 27-43.

GOMES, Mayra Rodrigues. **Jornalismo e ciências da linguagem.** São Paulo: Edusp, 2000.

GOMES, Mayra Rodrigues. **Poder no jornalismo.** São Paulo: Edusp, 2003.

GOMES, Mayra Rodrigues. **Repetição e diferença nas reflexões sobre comunicação**. São Paulo: Annablume, 2001.

GOMES, Mayra Rodrigues; LOBATO, José Augusto Mendes. A Primavera Árabe e o enquadramento do outro: a captação da alteridade na narrativa jornalística. *In*: JESUS, Eduardo; TRINDADE, Eneus; JANOTTI JUNIOR, Jeder Silveira; SILVA, Marco Antonio Roxo da (org.). **Reinvenção comunicacional da política**: modos de habitar e desabitatar o século XXI. Salvador: EDUFBA; Brasília, DF: Compós, 2016.

GOMES, Wilson. **Jornalismo, conhecimento e objetividade**: ensaios de teoria do jornalismo. Florianópolis: Insular, 2009.

GONDAR, Jô. Lembrar e esquecer: desejo de memória. *In*: COSTA, Icléia; GONDAR, Jô. (org.). **Memória e espaço**. Rio de Janeiro: 7Letras, 2000.

GONDAR, Jô. Quatro proposições sobre memória social. *In*: GONDAR, Jô; DODEBEI, Vera (org.). **O que é memória social?** Rio de Janeiro: Contracapa, 2005.

GONDAR, Jô; DODEBEI, Vera (org.). **O que é memória social?** Rio de Janeiro: Contracapa, 2005.

GONZÁLEZ DE GÓMEZ, Maria Nélida; RABELLO, Rodrigo. Sujeito, agência e informação: tradição e leituras transversais. *In*: GONZÁLEZ DE GÓMEZ, Maria Nélida; RABELLO, Rodrigo (org.). **Informação**: agentes e intermediação. Brasília, DF: IBICT, 2017.

GUARESCHI, Pedrinho Arcides. Representações sociais e ideologia. **Revista de Ciências Humanas**, Florianópolis, n. 2, p. 33-46, 2000.

GUARESCHI, Pedrinho Arcides. Sem dinheiro não há salvação: ancorando o bem e o mal entre os neopentecostais. *In*: JOVCHELOVITCH, Sandra; GUARESCHI, Pedrinho Arcides (org.). **Textos em representações sociais**. Petrópolis: Vozes, 1994. p. 191-233.

HABERMAS, Jürgen. **Dialética e hermenêutica**: para a crítica da hermenêutica de Gadamer. Porto Alegre: L&PM, 1987.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. 2. ed. São Paulo: Centauro, 2013.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

HALL, Stuart. **Da diáspora**: identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília, DF: Representação da UNESCO no Brasil, 2003.

HALL, Stuart. Identidade cultural e diáspora. **Revista do patrimônio histórico e artístico nacional**. Brasília, DF, n. 24, 1996, p. 68-75.

HALL, Stuart. Quem precisa da identidade? *In*: SILVA, Tadeu Tomas; HALL, Stuart; WOODWARD, Kathryn (org.). **Identidade e diferença**: a perspectiva dos Estudos Culturais. 8. ed. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 103-133.

HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento**: a gramática moral dos conflitos sociais. São Paulo: Ed. 34, 2003.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Censo 2010**. Brasília, DF: IBGE, 2010. Disponível em: <https://censo2010.ibge.gov.br/>. Acesso em: 10 mar. 2020.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Censo Belo Vale**. Brasília, DF: IBGE, 2017. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/v4/brasil/mg/belo-vale/panorama>. Acesso em: 10 mar. 2020.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Pesquisa Nacional por Amostra em Domicílios – 2003**. Brasília, DF: IBGE, 2003. Disponível em: <http://tabnet.datasus.gov.br/cgi/pnad2003/pnaddescr.htm>. Acesso em: 10 mar. 2020.

INSTITUTO ESTADUAL DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO DE MINAS GERAIS. **Fazenda Boa Esperança – Belo Vale/MG**. Belo Horizonte: IEPHA-MG, 2017.

JODELET, Denise. A alteridade como produto e processo psicossocial. In: ARRUDA, Angela (org.). **Representando a alteridade**. Petrópolis: Vozes, 2002.

JODELET, Denise. Experiências e representações sociais. In: MENIN, Maria Suzana de Stefano; SHIMIZUM, Alessandra de Moraes (org.). **Experiência e representação social**: questões técnicas e metodológicas. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2005, p. 23-56.

JODELET, Denise. **Loucuras e representações sociais**. Petrópolis: Vozes, 2005.

JODELET, Denise. O movimento de retorno ao sujeito e a abordagem das representações sociais. **Sociedade e Estado**, Brasília, DF, v. 24, n. 3, p. 679-712, set./dez. 2009.

JODELET, Denise. Os processos psicossociais da exclusão. In: SAWAIA, Bader (org.). **As artimanhas da exclusão**: análise psicossocial e ética da desigualdade social. 2. ed. Petrópolis, Vozes, 1999. p. 53-66.

JODELET, Denise. **Representações sociais e mundos de vida**. Curitiba: Champagnat, 2017.

JODELET, Denise. Representações Sociais: um domínio em expansão. In: JODELET, Denise (org.). **As representações sociais**. Rio de Janeiro: Editora da UERJ, 2001.

JODELET, Denise; TAPIA, Alfredo Guerreiro. **Develando la cultura**: estudios en representaciones sociales. México: Universidade Nacional Autônoma do México, 2000.

JORNAL DO BRASIL – NOIVA DO CORDEIRO. Belo Vale: Noiva do Cordeiro, 6 jun. 2007. 1 vídeo (3,5 min). Publicado por Cojack. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=MGugRgM9nkw>. Acesso em: 10 mar. 2020.

JOVCHELOVITCH, Sandra. Espaços de mediação e gênese das representações sociais. **Psico**, Porto Alegre, v. 27, n. 1, p. 193-205, 1996.

JOVCHELOVITCH, Sandra. **Representações sociais e esfera pública**: a construção simbólica dos espaços públicos no Brasil. Petrópolis: Vozes, 2000.

JOVCHELOVITCH, Sandra. Vivendo a vida com os outros: intersubjetividade, espaço público e representações sociais. *In*: JOVCHELOVITCH, Sandra; GUARESCHI, Pedrinho Arcides (org.). **Textos em representações sociais**. Petrópolis: Editora Vozes, 1994.

JOVCHELOVITCH, Sandra. **Os contextos do saber**: representações, comunidade e cultura. Petrópolis: Vozes, 2008.

KORTE, Júlia. **Noiva do Cordeiro, a terra das mulheres solteiras**. Rio de Janeiro: Época, 2014. Disponível em: <https://epoca.globo.com/vida/noticia/2014/10/bnoiva-do-cordeirob-terra-das-mulheres-solteiras.html>. Acesso em: 10 mar. 2020.

LAURETIS, Teresa de. A tecnologia do gênero. *In*: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org.). **Tendências e impasses**: o feminismo como crítica da cultura. Rio de Janeiro: Rocco, 1994. p. 123-132.

LIMA, Eli Napoleão. Novas ruralidades, novas identidades: onde? *In*: MOREIRA, Roberto José (org.). **Identidades sociais**: ruralidades no Brasil contemporâneo. Rio de Janeiro: DP&A, 2005. p. 41-65.

LOURO, Guacira Lopes. **Corpo, gênero e sexualidade**: um debate contemporâneo na educação. Petrópolis: Vozes, 2003.

LOURO, Guacira Lopes. O “estranhamento queer”. *In*: SWAIN, Tânia Navarro. **A construção dos corpos**: perspectivas feministas. Florianópolis: Editora Mulheres, 2008. p. 141-148.

MAIL ONLINE. **Town in Brazil made up entirely of women has made an appeal for bachelors (but only those willing to live by female rules!)**. Londres: Daily Mail, 2020. Disponível em: <https://www.dailymail.co.uk/home/article-2024169/Get-Daily-Mail-MailOnline-anytime-.html>. Acesso em: 10 mar. 2020.

MARQUES, Ângela Cristina Salgueiro. O enquadramento biopolítico de pessoas empobrecidas: entre o governo dos corpos e a biopotência de modos de vida na imagem. **Revista ECO-Pós**, Rio de Janeiro, v. 21, n. 2, p. 460-485, 2018.

MARQUES, Ângela Cristina Salgueiro. Os meios de comunicação na esfera pública: novas perspectivas para as articulações entre diferentes arenas e atores. **Líbero**, São Paulo, ano 11, n. 21, p. 23-36, jun. 2008.

MARQUES, Ângela Cristina Salgueiro; FREITAS, Viviane Gonçalves. Gênero, autonomia e subjetivação. **Líbero**, São Paulo, ano 20, n. 40, p. 16-28, 2017.

MARQUES, Ângela Cristina Salgueiro; ROCHA, Simone Maria. A produção de sentidos nos contextos de recepção: em foco o grupo focal. **Revista Fronteiras: estudos midiáticos**, São Leopoldo, v. 8, n. 1, p. 38-53, 2006.

MARQUES, Ângela Cristina Salgueiro. Três bases estéticas e comunicacionais da política: cenas de dissenso, criação do comum e modos de resistência. **Contracampo**, Niterói, v. 26, n. 1, p. 126-145, abr. 2013.

MARTELETO, Regina Maria. Confronto simbólico, apropriação do conhecimento e produção de informação nas redes de movimentos sociais. **DataGramaZero - Revista de Ciência da Informação**, v. 2, n. 1, fev./abr. 2001.

MARTELETO, Regina Maria. Conhecimento e sociedade: pressupostos da antropologia da informação. In: AQUINO, Miriam Albuquerque de (org.). **O campo da ciência da informação: gênese, conexões e especificidades**. João Pessoa: Editora UFPB, 2002. p. 101-115.

MARTELETO, Regina Maria. Cultura da modernidade: discursos e práticas informacionais. **Revista da Escola de Biblioteconomia da Universidade Federal de Minas Gerais**, Belo Horizonte, v. 23, n. 2, p. 115-137, jul./dez. 1994.

MARTELETO, Regina Maria. Cultura informacional: construindo o objeto informação pelo emprego dos conceitos de imaginário, instituição e campo social. **Ciência da Informação**, Brasília, DF, v. 24, n. 1, 1995.

MARTELETO, Regina Maria. Cultura, educação, distribuição social dos bens simbólicos e excedente informacional. **Informare: Cadernos do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Informação**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 11-23, jul./dez. 1995.

MARTELETO, Regina Maria. O Lugar da cultura no campo de estudos da informação: cenários prospectivos. In: LARA, Marilda Lopes Ginez; FUJINO, Asa; NORONHA, Daisy Pires (org.). **Informação e contemporaneidade: perspectivas**. Recife: Néctar, 2007. p. 13-26.

MARTELETO, Regina Maria. Representações acerca do conhecimento, comunicação e informação na sociedade. **RASPP – Revista da Associação de Saúde Pública do Piauí**, Teresina, v. 2, n. 2, p. 149-162, 1999.

MARTELETO, Regina Maria; NÓBREGA, Nanci Gonçalves da; MORADO, Denise. Cultura informacional: demarcações de uma linha de estudos de cultura, informação e sociedade. In: ALBAGLI, Sarita (org.). **Fronteiras da Ciência da Informação**. Brasília, DF: IBICT, 2013. p. 80-108.

MARTELETO, Regina Maria; PIMENTA, Ricardo Medeiros (org.). **Pierre Bourdieu e a produção social da cultura, do conhecimento e da informação**. Rio de Janeiro: Garamond, 2017.

MARTELETO, Regina Maria; RIBEIRO, Leila Beatriz. Informação e construção do conhecimento para a cidadania no Terceiro Setor. **Informação & Sociedade: Estudos**, João Pessoa, v. 11, n. 1, p. 57-85, 2001.

MARTINO, Luís Mauro Sá. De um eu ao outro: narrativa, identidade e comunicação com a alteridade. **Parágrafo**, São Paulo, v. 4, n. 1, p. 41-49, jan./jun. 2016.

MARTINS, Ana Amélia Lage. **Informação e movimentos sociais sob a perspectiva do campo social da Ciência da Informação: uma análise a partir da Marcha das Vadias**. 2015. 175 f. Tese (Doutorado em Ciência da Informação) – Escola de Ciência da Informação, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2015a.

MARTINS, Ana Amélia Lage. Mediação informacional: uma perspectiva a partir do campo da informação social. In: ENCONTRO NACIONAL DE PESQUISA EM CIÊNCIA DA INFORMAÇÃO, 14., 2013, Florianópolis. **Anais [...]**. Florianópolis: UFSC, 2013.

MARTINS, Ana Amélia Lage. **Mediação**: reflexões no campo da Ciência da Informação. 2010. 252 f. Dissertação (Mestrado em Ciência da Informação) – Escola de Ciência da Informação, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2010.

MARTINS, Jéssica Maiara Rodrigues. **Inclusão digital para a inclusão social**: o papel das tecnologias da informação e comunicação no campo dos direitos sociais. 2015. 193 f. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento, Sociedade e Cooperação Internacional) – Universidade de Brasília, Brasília, DF, 2015b.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **O manifesto comunista**. São Paulo: Instituto José Luís e Rosa Sundermann, 2003.

McCORMACK, Simon. **Residents of Noiva do Cordeiro, almost all-woman town, seek bachelors**. Nova York: HuffPost, 2020. Disponível em: https://www.huffpostbrasil.com/entry/noiva-do-cordeiro_n_5730014?ri18n=true. Acesso em: 10 mar. 2020.

MEDINA, Cremilda. **A arte de tecer o presente**. São Paulo: Summus, 2003.

METRO. **Our editorial policy, who we are and how to work for us**. Londres: METRO, 2006. Disponível em: <https://metro.co.uk/2006/02/06/metro-our-editorial-policy-who-we-are-and-how-to-work-for-us-634240/#ixzz1Xv0Rg06Y2006?ito=cbshare>. Acesso em: 10 mar. 2020.

MIGUEL, Luís Felipe; BIROLI, Flávia (org.). **Teoria política feminista**: textos centrais. Vinhedo: Horizonte, 2014.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. O conceito de representações sociais dentro da sociologia clássica. In: JOVCHELOVITCH, Sandra; GUARESCHI, Pedrinho Arcides (org.). **Textos em representações sociais**. Petrópolis: Vozes, 1994. p. 191-233.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. **O desafio do conhecimento**: pesquisa qualitativa em saúde. São Paulo, Hucitec, 2014.

MINAYO, Maria Cecilia de Souza; ASSIS, Simone Gonçalves de; SOUZA, Edinilsa Ramos de. **Avaliação por triangulação de métodos**: abordagem de programas sociais. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2005.

MINAYO, Maria Cecília de Souza; DESLANDES, Suely Ferreira. **Caminhos do pensamento**: epistemologia e método. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2008.

MINAYO, Maria Cecília; DESLANDES, Suely Ferreira (org.). **Caminhos do pensamento**: epistemologia e método. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2002.

MINAYO, Maria Cecília; DESLANDES, Suely Ferreira; GOMES, Romeu (org.). **Pesquisa social**: teoria, método e criatividade. Petrópolis: Vozes, 2011.

MIRANDA, Antonio. Sociedade da informação: globalização, identidade cultural e conteúdos. **Ciência da Informação**, Brasília, DF, v. 29, n. 2, p. 78-88, maio/ago. 2000.

MISKOLCI, Richard; PELÚCIO, Larissa. Fora do sujeito e fora do lugar: reflexões sobre performatividade a partir de uma etnografia entre travestis. **Revista Gênero**, Niterói, v. 7, n. 2, p. 257-269, 2006.

MONTEIRO, Rosa. **A louca da casa**. Rio de Janeiro: HaperCollins, 2016.

MONTOYA, Juan. **Metodologias qualitativas de pesquisa**. Belo Horizonte: ECI/UFMG, 2017. (Palestra).

MORA, Martín. La teoría de las representaciones sociales de Serge Moscovici. **Athenea Digital: Revista de pensamiento e investigación social**, Bellaterra, v. 1, n. 2, p. 1-25, 2002.

MOREIRA, Roberto José (org.). **Identidades sociais: ruralidades no Brasil contemporâneo**. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

MOSCOVICI, Serge (org.). **Representações sociais: investigações em Psicologia Social**. Petrópolis: Vozes, 2003.

MOSCOVICI, Serge. **A psicanálise, sua imagem e seu público**. Petrópolis: Vozes, 1979.

MOSCOVICI, Serge. **A psicanálise, sua imagem e seu público**. Petrópolis: Vozes, 2012.

MOSCOVICI, Serge. **Representações sociais: investigações em psicologia social**. Petrópolis: Vozes, 2009.

MOTTA, Luiz Gonzaga. **Análise crítica da narrativa**. Brasília, DF: Editora UnB, 2013.

MOTTA, Luiz Gonzaga. Análise pragmática da narrativa jornalística. In: CONGRESSO BRASILEIRO DE CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO. 28., 2005, Rio de Janeiro. **Anais [...]**. Manaus: Intercom, 2005. p. 1-16.

MOTTA, Luiz Gonzaga. O retorno da narrativa: a busca do significado. **Signo**, Santa Cruz do Sul, v. 37, n. 62, p. 26-37, jan./jun. 2012.

MOURA, Antônio. **Seguindo viagem pela história de Belo Vale**. Belo Vale: Promove Artes Gráficas e Editora, 2012.

NASCIMENTO, Denise Morado; MARTELETO, Regina Maria. “Informação Construída” nos meandros dos conceitos da Teoria Social de Pierre Bordieu. **DataGramaZero - Revista de Ciência da Informação**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 5, out. 2004.

NASCIMENTO, Patrícia Ceolin do. **A informação como narrativa: mídia e troca simbólica**. 2006. 101 f. Tese (Doutorado em Ciência da Comunicação) – Escola de Comunicação e Artes, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.

NICHOLS, Bill. **Introdução ao documentário**. Campinas: Papirus, 2005.

NOGUEIRA, Conceição. Feminismo e discurso do gênero na psicologia social. **Psicologia e Sociedade**, Minho, v. 13, n. 1, p. 107-128, 2001.

NOIVAS do Cordeiro. Direção: Alfredo Alves. Direção de fotografia: Antônio Luís Mendes. Produção executiva: Regina Santiago. [S. l.]: BemVinda Filmes, 2008. (46 min.). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=cVmjlhORxso>. Acesso em: 10 mar. 2020.

OLIVEIRA, João Manuel de; AMÂNCIO, Lúcia. Teorias feministas e representações sociais: desafios dos conhecimentos situados para a psicologia social. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 14, n. 3, p. 597-615, set./dez. 2006.

ORLANDI, Eni Puccinelli. **Análise de discurso**: princípios & procedimentos. 10. ed. Campinas: Pontes, 2012.

PAIVA, Raquel. **O espírito comum**: comunidade, mídia e globalismo. Rio de Janeiro: Editora MAUAD, 2003.

PAIVA, Raquel. **O retorno da comunidade**: os novos caminhos do social. Rio de Janeiro: Editora MAUAD, 2007.

PALACIOS, Fátima Flores. El género en el marco de la psicología social. In: JODELET, Denise; TAPIA, Alfredo Guerreiro. **Develando la cultura**: estudios en representaciones sociales. México: Universidade Nacional Autónoma do México, 2000.

PALACIOS, Fátima Flores. **Psicología social y género**: el sexo como objeto de representación social. 2. ed. Mérida: Universidade Nacional Autónoma do México, 2001.

POPER, Matt. **Town in Brazil made up entirely of women has made an appeal for bachelors (but only those willing to live by female rules!)**. Londres: Mail Online, 2014. Disponível em: <https://www.dailymail.co.uk/news/article-2735435/Town-Brazil-entirely-women-appeal-bachelors-willing-live-female-rules.html>. Acesso em: 10 mar. 2020.

RAGO, Margareth. **A aventura de contar-se**: feminismos, escrita de si e invenções da subjetividade. Campinas: Editora UNICAMP, 2013.

RAGO, Margareth. Foucault, o neoliberalismo e as insurreições feministas. In: RAGO, Margareth; GALLO, Sílvio (org.). **Michel Foucault e as insurreições**: é inútil revoltar-se? São Paulo: Intermeios, 2017, p. 363-374.

READHEAD, Marry. **Alerting all single males**: this town is entirely made up of ‘extremely attractive’ women – and they’re appealing for men. Londres: Metro, 2006. Disponível em: <https://metro.co.uk/2014/08/27/alerting-all-single-males-this-town-is-entirely-made-up-of-extremely-attractive-women-and-theyre-appealing-for-men-4847227/>. Acesso em: 10 mar. 2020.

REIS, Alcenir Soares dos; CABRAL, Ana Maria Rezende (org.). **Informação cultura e sociedade**: interlocuções e perspectivas. Belo Horizonte: Novatus, 2007.

ROCHA, Luis Fernando. Teoria das representações sociais: a ruptura de paradigmas das correntes clássicas das teorias psicológicas. **Psicologia: Ciência e Profissão**, Brasília, DF, v. 34, n. 1, p. 46-65, 2014.

ROESE, Anete. Vida sem religião: o caso da comunidade noiva do cordeiro. In: ROSADO, Maria José (org.). **Gênero, feminismo e religião**: sobre um campo em constituição. Rio de Janeiro: Garamond Universitária, 2015.

SÁ, Celso Pereira de (org.). **Memória, imaginário e representações sociais**. Rio de Janeiro: Museu da República, 2005.

SÁ, Celso Pereira. **A construção do objeto de pesquisa em representações sociais**. Rio de Janeiro: Editora UERJ, 1998.

SAFFIOTI, Heleieth I. B. Rearticulando Gênero e Classe Social. In: BRUSCHINI, Cristina; COSTA, Albertina de Oliveira. **Uma questão de gênero**. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos; São Paulo: Fundação Carlos Chagas, 1992.

SALDANHA, Gustavo Silva. A leitura informacional na teia da intermedialidade: um estudo sobre a informação no texto pós-moderno. **Perspectivas em Ciência da Informação**, Belo Horizonte, v. 13, n. 1, p. 55-66, jan./abr. 2008.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **A globalização e as ciências sociais**. 3. ed. São Paulo: Cortez, 2005.

SANTOS, Djamila Tais Ribeiro dos. **Simone de Beauvoir e Judith Butler**: aproximações e distanciamentos e os critérios da ação política. 2015. 103 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade Federal de São Paulo, Guarulhos, 2015.

SCHULTZ, Adilson. Pós-protestantismo: descrição e análise de um caso de dissidência religiosa na comunidade rural Noiva do Cordeiro, em Belo Vale, MG. **Protestantismo em Revista**, São Leopoldo, v. 30, p. 104-123, jan./abr. 2013.

SCHULTZ, Adilson; ROESE, Anete. Modos de vida alternativos: o caso da comunidade Noiva do Cordeiro. **Revista Tecer**, Belo Horizonte, v. 3, n. 5, p. 152-158, nov. 2010.

SCHUTZ, Alfred; LUCKMANN, Thomas. **Las estructuras del mundo de la vida**. Madri: Amorrortu, 2014.

SCOTT, Joan W. Gênero: uma categoria útil para análise histórica. **Educação & Realidade**, Porto Alegre, v. 20, n. 2, p. 71-99, jul./dez. 1995.

SCOTT, Joan W. O enigma da igualdade. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 13, n. 1, p. 11-30, jan./abr. 2005.

SEMANA da inclusão digital. [Rio de Janeiro]: Globo Comunicação e Participações, 3 abr. 2007. 1 vídeo (3,5 min). Publicado por Noiva do Cordeiro. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=gmi1Fd4GGZE>. Acesso em: 10 mar. 2020.

SENRA, Ricardo. “**Cidade de beldades**” desmente boato internacional de 'campanha por homens'. São Paulo: BBC Brasil, 2014. Disponível em: https://www.bbc.com/portuguese/noticias/2014/08/140825_salasocial_mito_cidade_solteiras_rs. Acesso em: 10 mar. 2020.

SERELLE, Márcio; SOARES, Rosane de Lima (org.). **Mediações críticas**: representações na cultura midiática. São Paulo: ECA/USP, 2017.

SILVA, José Graziano da. **O novo rural brasileiro**. Campinas: Instituto de Economia/UNICAMP, 1999.

SILVA, Tomaz Tadeu. A produção social da identidade e da diferença. In: SILVA, Tadeu Tomas; HALL, Stuart; WOODWARD, Kathryn (org.). **Identidade e diferença**: a perspectiva dos Estudos Culturais. 15. ed. Petrópolis: Vozes, 2014. p. 72-102.

SILVEIRA, Fabrício José Nascimento da. **Biblioteca pública, identidade e enraizamento**: elaborações intersubjetivas ancoradas em torno da Luiz de Bessa. 2014. 257 f. Tese (Doutorado em Ciência da Informação) – Escola de Ciência da Informação, Universidade Federal de Minas Gerais, 2014.

SILVEIRA, Fabrício José Nascimento da. Biblioteca pública, memória e representações sociais: o depoimento de um grupo de usuários acerca da Mário de Andrade. **Investigación bibliotecológica**, Cidade do México, v. 26, n. 57, p. 199-231, maio/ago. 2012a.

SILVEIRA, Fabrício José Nascimento da. História oral e memórias de vida: recursos metodológicos para se apreender a importância social das bibliotecas públicas. In: ENCONTRO NACIONAL DE PESQUISA EM CIÊNCIA DA INFORMAÇÃO, 17., 2016, Salvador. **Anais [...]**. Salvador: UFBA, 2016, p. 4146-4163.

SILVEIRA, Fabrício José Nascimento. Biblioteca pública, memória e discursos identitários: uma leitura sócio-histórica dos depoimentos colhidos pelo Projeto Memória Oral da Biblioteca Mário de Andrade (BMA). **Tendências da Pesquisa Brasileira em Ciência da Informação**, Brasília, DF, v. 5, n. 1, 2012b.

SILVERSTONE, Roger. **Por que estudar a mídia**. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

SODRÉ, Muniz. **A narração do fato**: notas para uma teoria do acontecimento. Petrópolis: Vozes, 2012.

SORJ, Bernardo; GUEDES, Luís Fernando. Problemas conceituais, evidências empíricas e políticas públicas. **Novos Estudos**, São Paulo, n. 101, p. 101-117, jul. 2005.

SPIVAK, Gayatri Chakrovorty. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

STEIN, Ernildo. Dialética e hermenêutica: uma controvérsia sobre método em filosofia. In: HABERMAS, Jürgen. **Dialética e hermenêutica**: para a crítica da hermenêutica de Gadamer. Porto Alegre: L&PM, 1987.

SWAIN, Tânia Navarro. **A construção dos corpos: perspectivas feministas**. Florianópolis: Editora Mulheres, 2008.

TEIXEIRA, Cláudia Hlebetz. **Interpretando o fenômeno da informação: um estudo dos universos informativos como universos de narração**. 1993. Dissertação (Mestrado em Ciência da Informação) – Programa de Pós-Graduação em Ciência da Informação, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1993.

TEXEIRA, Cláudia Hlebetz. Onde os intérpretes da informação. Onde os intérpretes da informação. **Informare: Cadernos do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Informação**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 37-44, jul./dez. 1995.

THE DAILY TELEGRAPH. **About**. Londres: The Daily Telegraph, 2020. Disponível em: <https://www.newsworks.org.uk/The-Daily-Telegraph>. Acesso em: 10 mar. 2020.

THE HUFFINGTON POST. **About us**. Nova York: HuffPost, 2020. Disponível em: <https://www.huffpost.com/static/about-us>. Acesso em: 10 mar. 2020.

THOMPSON, John B. A nova visibilidade. **Matrizes**, São Paulo, v. 1, n. 2, p. 15-38, abr. 2008.

THOMPSON, John B. **Ideologia e cultura moderna**. Petrópolis: Vozes, 2000.

THOMPSON, Paul. **História oral: a voz do passado**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

VALA, Jorge. **Sobre as representações sociais: para uma epistemologia do senso comum**. Lisboa: Universidade de Lisboa, 1986.

VALENCIA, José Francisco. Representações sociais e memória social: vicissitudes de um objeto em busca de uma teoria. In: SÁ, Celso Pereira de (org.). **Memória, imaginário e representações sociais**. Rio de Janeiro: Museu da República, 2005.

VATTIMO, Gianni. Prefácio. In: PAIVA, Raquel. **O espírito comum: comunidade, mídia e globalismo**. Rio de Janeiro: Editora MAUAD, 2003.

VIOTTI, Adriana Duarte Riedel. **Comunidade “Noiva do Cordeiro”**: mídia e mediações. 2016. 108 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Cultura) – Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro, Vila Real, 2016.

WALLOP, Harry. **Inside the Brazilian all-woman village desperate for men**. Londres: The Telegraph, 30 ago. 2014. Publicado por The Telegraph. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=X-6m73iuafo> Acesso em: 10 mar. 2020.

WANDERLEY, Mariangela Belfiore. Refletindo sobre a noção de exclusão. In: SAWAIA, Bader (org.). **As artimanhas da exclusão: análise psicossocial e ética da desigualdade social**. 8. ed. Petrópolis, Vozes, 2008. p. 16-26.

WARDLE, Claire; DERAESHAN, Hossein. **Information disorder: toward an interdisciplinary framework for research and policymaking**. Estrasburgo: Council of Europe, 2017.

WERNECK, Gustavo. Herança de preconceito: mulheres da comunidade de Noiva do Cordeiro, em Belo Vale, sofrem com mais de um século de calúnias e humilhação. **O Estado de Minas**, Belo Horizonte, 6 maio 2007.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. *In*: SILVA, Tadeu Tomas; HALL, Stuart; WOODWARD, Kathryn (org.). **Identidade e diferença**: a perspectiva dos Estudos Culturais. 15. ed. Petrópolis: Vozes, 2014. p. 7-72.

APÊNDICE A – Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE)

Você está sendo convidado a participar, como voluntário, de uma pesquisa acadêmica. Após ser esclarecido(a) sobre as informações a seguir, no caso de aceitar fazer parte do estudo, assine este documento, que está em duas vias. Uma delas é sua e a outra é da pesquisadora responsável. Em caso de recusa você não será penalizado(a) de forma alguma.

INFORMAÇÕES SOBRE A PESQUISA:

Título do projeto: Informação, Representações Sociais e Identidade: um estudo a partir da Comunidade Noiva do Cordeiro

Pesquisadora responsável: Juliana Andrade Perdigão

Telefone para contato (inclusive para ligações a cobrar): (31) 3347-7843 ou (31) 99189-3513

E-mail do pesquisador: julianaperdigaoufmg@gmail.com

Endereço: Rua Maranhão, 1305/201 – Funcionários – BH –MG cep. 30150-331

DADOS DO COMITÊ DE ÉTICA EM PESQUISA DA UFMG (Para mais informações)

Av. Antônio Carlos, 6627 - Unidade Administrativa II - 2º andar - Sala 2005

Campus Pampulha - Belo Horizonte, MG – Brasil. CEP: 31270-901

Telefone: (31) 3409-4592

E-mail: coep@prpq.ufmg.br

1. Será realizada uma entrevista como parte da pesquisa de doutorado intitulada *Informação, Representações Sociais e Identidade: um estudo a partir da Comunidade Noiva do Cordeiro*, sob orientação do Prof. Dr. Fabrício José Nascimento da Silveira e vinculada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Informação da UFMG e tem como objetivo conhecer em que medida a dinâmica de informação viabilizou o posicionamento identitário da comunidade.
 2. O objetivo dessa entrevista é estritamente acadêmico e para fins didáticos, não havendo nenhuma outra finalidade oculta.
 3. A entrevista deverá durar por volta de 60 (sessenta) minutos, dependendo da sua disponibilidade.
- Haverá, com seu consentimento, gravação em formato digital e todos os arquivos ficarão sob guarda da pesquisadora.
4. Vale salientar que a participação é voluntária e a entrevista pode ser interrompida a qualquer

momento, não havendo qualquer ônus por sua desistência. O sigilo será garantido e sua identidade não será revelada sob nenhuma hipótese.

5. O material coletado na pesquisa poderá ser utilizado em futuras publicações (livros e/ou periódicos científicos), mas, novamente reforça-se o sigilo, pois em nenhum momento sua identidade será revelada.

6. A pesquisa não trará nenhum risco para você e nem oferecerá qualquer vantagem financeira.

Juliana Andrade Perdigão

Aluna da Pós-Graduação em Ciência da Informação – ECI/UFMG

Fabício José Nascimento da Silveira - Pesquisador Executor

Professor da Escola de Ciência da Informação – ECI/UFMG

7. CONSENTIMENTO DA PARTICIPAÇÃO DA PESSOA COMO SUJEITO

Eu, _____, abaixo assinado, portador (a) do

RG.: _____ e do CPF: _____, concordo em participar do estudo *Informação, Representações Sociais e Identidade: um estudo a partir da Comunidade Noiva do Cordeiro*. Estou devidamente informado(a) e esclarecido(a) pela pesquisadora Juliana Andrade Perdigão sobre a pesquisa, os procedimentos nela envolvidos, assim como os possíveis riscos e benefícios decorrentes de minha participação.

Assinatura:

Endereço:

Telefones:

Assinatura da Pesquisadora:

Data e local:

APÊNDICE B – Roteiro das entrevistas semiestruturadas

Delina Fernandes: ela é a moradora mais velha da comunidade e foi casada com o pastor. É uma referência na comunidade e identificada, pela figura de mãe e avó. É ela quem conta sobre o surgimento do povoado, a história da excomunhão sofrida pelos avós e a implantação da igreja evangélica 50 anos depois.

1. Quando e onde a senhora nasceu e quantos irmãos tem?
2. Como era a vida aqui durante sua infância?
3. O que sua avó e sua mãe contavam sobre a própria história e sobre a excomunhão?
4. Como a senhora conheceu seu marido? Quantos filhos tiveram?
5. Seus filhos podiam sair da comunidade? Eles frequentaram a escola?
6. Quando e por qual motivo ele decidiu implantar a igreja?
7. Como era a rotina religiosa nessa época?
8. Como a comunidade era vista antes e depois do fim da igreja?
9. Como a senhora ficava sabendo o que se falava em relação à comunidade?
10. A senhora acredita que os boatos tenham relação com a história vivida por sua avó? Por que?
11. Por que a senhora acha que os boatos sobre a comunidade surgiram?
12. A senhora conta a história dos seus avós para os moradores?
13. Na opinião da senhora o filme mudou algo na comunidade? Algo mudou na maneira como os moradores eram percebidos ou como se sentiam?
14. Hoje em dia, como é viver na comunidade Noiva do Cordeiro?
15. O que a senhora deseja para o futuro da comunidade?

Rosalee Fernandes: filha de dona Delina, foi a primeira representante política da comunidade. Foi eleita vereadora em 2004, tendo sido reeleita, posteriormente, para mais um mandato.

1. Onde e quando você nasceu?
2. Pode descrever como se formou a comunidade Noiva do Cordeiro? Como tomou conhecimento dessa história?
3. Como era a rotina religiosa e de trabalho da comunidade durante sua infância e adolescência?

4. Como a comunidade era vista na época em que eram evangélicos? Em sua opinião, por que a comunidade era vista assim?
5. O que mudou na organização do trabalho na lavoura depois do fim da igreja?
6. Por qual motivo vocês decidiram criar uma associação?
7. Como os recursos conseguidos pela comunidade eram administrados na associação?
8. Como foi a decisão de eleger uma representante para a câmara municipal? Como foi a disputa política?
9. Quais eram as metas da comunidade e o que foi alcançado em seus dois mandatos como vereadora?
10. Por qual motivo vocês decidiram ter internet na comunidade e o que mudou depois disso?
11. Por que os jornalistas começaram a visitar a comunidade?
12. Vocês consideravam importante contar a história da comunidade? O que era importante ser contado naquele momento?
13. Em sua opinião, como a comunidade passou a ser vista depois do filme? Por qual motivo a comunidade criou o próprio documentário?
14. Em 2014, algumas reportagens estrangeiras espalharam a notícia de que esta era uma comunidade de mulheres solteiras em busca de maridos. Em sua opinião, por que a imprensa espalhou essa notícia? Como vocês fizeram para esclarecer essa informação?
15. Hoje em dia, como é viver na comunidade Noiva do Cordeiro? O que você deseja para o futuro da comunidade?

Flávia Emediato: ela é sobrinha de dona Delina e não nasceu da comunidade, morava com os pais e irmãos em São Paulo. Depois que a mãe viveu episódios de agressão pelo marido, mudaram-se de estado e foram recebidas na Noiva do Cordeiro. Flávia é quem recepciona a imprensa e toma a frente de vários trabalhos da associação.

1. Onde e quando você nasceu?
2. Pode descrever como se formou a comunidade Noiva do Cordeiro? Como tomou conhecimento dessa história?
3. Pode descrever como e onde você e seus irmãos viviam antes de chegarem à comunidade? Vocês estudavam, trabalhavam...?
4. Em sua opinião, como a comunidade era vista naquela época?

5. Como era o trabalho na lavoura? Pode descrever como fizeram para aumentar a produção e passar a vender?
6. Pode descrever a rotina de trabalho da comunidade? Como é feita a divisão de tarefas?
7. Qual a importância do teatro e das apresentações culturais na comunidade?
8. Por qual motivo vocês decidiram ter internet na comunidade e o que mudou depois disso?
9. Por que os jornalistas começaram a visitar a comunidade?
10. Vocês consideravam importante contar a história da comunidade? O que era importante ser contado naquele momento?
11. Em sua opinião, como a comunidade passou a ser vista depois do filme? Por qual motivo a comunidade criou o próprio documentário?
12. Vocês recebem turistas na comunidade? Pode descrever como se dá essa recepção?
13. Em sua opinião, qual o motivo da vinda desses turistas? O que eles querem ver e o que vocês mostram a eles?
14. Em 2014, algumas reportagens estrangeiras espalharam a notícia de que esta era uma comunidade de mulheres solteiras em busca de maridos. Em sua opinião, por que a imprensa espalhou essa notícia? Como vocês fizeram para esclarecer essa informação?
15. Hoje em dia, como é viver na comunidade Noiva do Cordeiro? O que você deseja para o futuro da comunidade?

APÊNDICE C – Relação das reportagens sobre a comunidade Noiva do Cordeiro

1. Documentário “Noivas do Cordeiro” - Produtora BemVinda filmes. Ano: 2008.
Disponível em: <https://www.YouTube.com/watch?v=cVmj1hORxso>.
2. Documentário produzido pelos moradores de Noiva do Cordeiro. Ano: 2010. Disponível em: <https://vimeo.com/192367034>.
3. Marie Claire. A Vila das Mulheres. Ano: 2009. Disponível em <http://revistamarieclaire.globo.com/Revista/Common/0,,EMI102103-17737,00-A+VILA+DAS+MULHERES.html>.
4. Estado de Minas. Jovens de Noiva do Cordeiro organizam grupo artístico e sepultam preconceito. Ano: 2012
https://www.em.com.br/app/noticia/gerais/2012/04/22/interna_gerais,290238/jovens-de-noiva-do-cordeiro-organizam-grupo-artistico-e-sepultam-preconceito.shtml 22/04/2012
5. *The Telegraph*: Interior do Brasil: todas as mulheres desta vila estão desesperadas por homens.. Ano: 2014: Disponível em <http://www.telegraph.co.uk/news/worldnews/southamerica/brazil/11065364/Inside-the-Brazilian-all-woman-village-desperate-for-men.html>
6. *Daily Mail* Online: Cidade do Brasil inteiramente de mulheres apela para solteiros dispostos à vida com regras femininas. Ano: 2014. Disponível em: <http://www.dailymail.co.uk/news/article-2735435/Town-Brazil-entirely-women-appeal-bachelors-willing-live-female-rules.html>.
7. Época: Noiva do Cordeiro, terra das mulheres solteiras. Ano: 2014. Disponível em <http://epoca.globo.com/vida/noticia/2014/10/bnoiva-do-cordeiro-terra-das-mulheres-solteiras.html>.
8. Estado de Minas: Mulheres do distrito Noiva do Cordeiro são alvo de boato internacional. Ano: 2014. Disponível em: http://www.em.com.br/app/noticia/gerais/2014/08/29/interna_gerais,563566/mulheres-do-distrito-de-noiva-do-cordeiro-regiao-central-de-minas-sao-alvo-de-boato-internacional.shtml.
9. Globo News: Noiva do Cordeiro, em Minas Gerais, viveu anos de isolamento e perseguição. Ano: 2014: Disponível em <http://g1.globo.com/globo-news/noticia/2014/11/noiva-do-cordeiro-em-mg-viveu-anos-de-isolamento-e-perseguiacao.html>.

10. *Huffpost Lifestyle*: Moradores de Noiva do Cordeiro, quase todas mulheres, procuram por solteiros. Ano: 2014; Disponível em http://www.huffpostbrasil.com/entry/noiva-do-cordeiro_n_5730014.
11. Metro: Alerta para todos os solteiros: esta cidade é formada por mulheres extremamente atraentes e elas estão apelando para os homens. Ano: 2014. Disponível em: <http://metro.co.uk/2014/08/27/alerting-all-single-males-this-town-is-entirely-made-up-of-extremely-attractive-women-and-theyre-appealing-for-men-4847227/>.
12. Mirror: Cidade Noiva do Cordeiro. Ano: 2014; Disponível em <http://www.mirror.co.uk/news/gallery/noiva-do-cordeiro-town-4116275>.
13. BBC Brasil: Cidade de beldades desmente boato de campanha por homens. Ano: 2014. Disponível em: http://www.bbc.com/portuguese/noticias/2014/08/140825_salasocial_mito_cidade_solteiras_rs