



Merwinie



UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE ARTES E COMUNICAÇÃO
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIA DA INFORMAÇÃO
CURSO DE BACHARELADO EM BIBLIOTECONOMIA

JÚLIA RAQUEL FARIAS DA COSTA

**AS VEREDAS DA INFORMAÇÃO E A ANFÊMERICIDADE DA TRADIÇÃO ORAL: o
papel informativo do Griô nos equipamentos informacionais da Região Nordeste do Brasil**

Recife

2024

JÚLIA RAQUEL FARIAS DA COSTA

AS VEREDAS DA INFORMAÇÃO E A ANFÊMÉRIDADE DA TRADIÇÃO ORAL: o papel informativo do Griô nos equipamentos informacionais da Região Nordeste do Brasil

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Curso de Bacharelado em Biblioteconomia da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para a obtenção do título de Bacharel em Biblioteconomia.

Orientador (a): Profa. Ma. Daniela Eugênia Moura de Albuquerque.

Recife
2024

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do programa de geração automática do SIB/UFPE

Costa, Júlia Raquel Farias da.

As veredas da informação e a anfeimeridade da tradição oral: o papel informativo do Griô nos equipamentos informacionais da Região Nordeste do Brasil / Júlia Raquel Farias da Costa. - Recife, 2024.

151 p. : il., tab.

Orientador(a): Daniela Eugênia Moura de Albuquerque

Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação) - Universidade Federal de Pernambuco, Centro de Artes e Comunicação, Biblioteconomia, 2024.

Inclui referências, apêndices, anexos.

1. Cultura imaterial. 2. Fontes de informação. 3. Mediação da informação. 4. Oralidade. 5. Tradicionalistas. I. Albuquerque, Daniela Eugênia Moura de. (Orientação). II. Título.

020 CDD (22.ed.)



Serviço Público Federal
Universidade Federal de Pernambuco
Centro de Artes e Comunicação
Departamento de Ciência da Informação

FOLHA DE APROVAÇÃO

AS VEREDAS DA INFORMAÇÃO E A ANFÊMERIDADE DA TRADIÇÃO ORAL: o papel informativo do Griô nos equipamentos informacionais da Região Nordeste do Brasil

JÚLIA RAQUEL FARIAS DA COSTA

Trabalho de Conclusão de Curso submetido à Banca Examinadora, apresentado no Curso de Biblioteconomia, do Departamento de Ciência da Informação, da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para obtenção do título de Bacharel em Biblioteconomia.

TCC aprovado em 15 de março de 2024

Banca Examinadora:

DANIELA EUGENIA MOURA DE ALBUQUERQUE - Orientador(a)
Universidade Federal de Pernambuco - DCI

MURILO ARTUR ARAÚJO DA SILVEIRA – Examinador(a) 1
Universidade Federal de Pernambuco - DCI

ERINALDO DIAS VALÉRIO - Examinador(a) 2
Universidade Federal de Pernambuco – DCI

AMANDA CARLA GANIMO DO NASCIMENTO – Examinador(a) 3
Bibliotecária (CAC/UFPE)

A todos que teceram essa história.

AGRADECIMENTOS

Essa pesquisa não é somente minha. Ela pertence a várias pessoas, desde as que contribuíram diretamente com o seu desenvolvimento, àquelas que indiretamente estiveram nas palavras que preenchem suas seções. Por isso, aqui tecerei agradecimentos. Que minhas palavras estejam à altura do carinho que tenho por essas pessoas.

De certa forma, até mesmo os agradecimentos de uma pesquisa possuem certa hierarquização. É como um primeiro pedaço do bolo. Não fui uma pessoa de muitas festas de aniversário, então não precisei ficar entre mainha e painho na minha gama de opções. Se bem me recordo, sempre quis que o primeiro pedaço, na verdade, fosse meu. Então assim será.

Agradeço a Júlia de 2019, que não sabia ao certo qual era o seu universo, se era da Terra ou de Júpiter, e muito menos qual curso gostaria de fazer. Ela nunca foi alguém que pensava muito nisso. Quando criança não respondia que queria ser bailarina, bombeiro ou dentista ao perguntarem o que queria ser quando crescer. Não lembro ao certo de terem perguntado, talvez por isso nunca tenha pensado direito nisso. Mas, lá estava eu, em Biblioteconomia. "Biblio o quê?" Teconomia. A minha primeira semana foi péssima. Mas não coloco culpa na boa e velha Biblio, e sim em velhos fantasmas que, antes silenciosos, resolveram me confrontar em um péssimo momento. Quando menos esperava, me tornei uma personagem de um filme pandêmico. Meio crua, depressiva e absolutamente instável.

Também agradeço a Júlia de 2020, mas nela prefiro não pensar muito. Apesar disso, devo minha vida àquele pequeno ser em renascimento.

Agradeço a você, Júlia de 2021, por ter sido melhor para si do que foi a Júlia de 2020. Graças a isso, pudemos viver muitas coisas legais. Entre elas, conhecer o Menino da Música de Elvis.

À Júlia de 2022, meus sinceros agradecimentos. Em principal por ter substituído o visual "cabelo ruivo de salsicha" por "uma cor diferente a cada vez que troco de calcinha". O roxo ficou ótimo em você. Ah, e obrigado pela primeira tatuagem, e por ela ser boa o suficiente pra gente nunca se arrepender de ter feito ela.

Júlia de 2023, muito obrigado. Pra você, apenas direi isso. Sem piadas. Você merece.

Por fim, agradeço a Júlia de 2024, por ter cedido tempo, lágrimas e pensamentos a essa pesquisa. Esta sou eu, que nesse momento me encontro com uma bolsa de gelo no braço (o cru, sem tatuagens), com uma dolorida tendinite decorrente, oras, dessa pesquisa. Pelas horas que passei com o meu velho notebook no colo, digitando, apagando. Digitando. Apagando.

Digitando.

Ah, obrigado também, notebook. Você aguentou até aqui, mesmo já estando comigo há tanto tempo.

O segundo pedaço do meu bolo vai pra mainha. Espero que ela goste. Não tenho como escrever essas palavras sem lágrimas em meus olhos. Mainha, obrigada. Por ter me feito esse alguém, e por ter me ajudado a nunca desistir de ser esse alguém. Nos momentos difíceis, em que me bate aquele tic, sempre irei lembrar de você cantando "isso me dá um tic tic nervoso" pra mim. Obrigada. E por ser minha parceira dos filmes e séries também. Ser aquela que assiste filmes de terror comigo, ainda que durma em boa parte deles. Ter sido minha primeira casa, meu primeiro conforto, e continuado a ser. Sou grata.

Painho, você ganha o terceiro pedaço. Obrigada por ser gentil. Pela chance de conhecer a gentileza em um mundo tão cruel. Nunca vou me esquecer de quando tinha um gatinho morto na praça e você o tirou de lá porque eu poderia vê-lo e chorar pensando em Órion. Agradeço por sempre chegar bem em casa, porque tive vezes de só conseguir dormir quando o senhor chegava. Quero ser igual a ti quando crescer. Quem sabe.

Bebe, você ganha a quarta fatia. Agora, você e seu bebê que está no forno. Você foi a irmã que eu tive pra me espelhar, e eu agradeço tanto, tanto a Deus por isso. Ganhei tanto por ter você. Nós não passamos tanto tempo juntas na mesma casa, ou mesmo no mesmo Estado, mas nunca deixamos de estar unidas. Agradeço por ter vindo para Recife quando eu precisava. E por sempre me fazer sentir uma criança protegida pelo conforto de casa quando fala comigo.

Biel, obrigada por ser o melhor irmão mais velho pra gente. Muito do que eu gosto hoje veio de você. Nós somos bem parecidos, afinal de contas. Se todos fossem como nós dois, o mundo já teria passado por um novo dilúvio (dessa vez, de lágrimas). Você nos deu o João, o Menino da Música de Elvis. A que tocou quando você foi pro hospital conhecer ele. E não teria mesmo como não se apaixonar por ele.

Como se trata de um bolo imaginário, suas fatias imaginárias também são fatias infinitas. Logo, aqui vai uma delas pra cada um da minha família, que esteve comigo em toda uma trajetória de 21 anos. Meus cunhados, tios, primos. Aos meus avós. E aos ancestrais que nunca conheci, pois o tempo é cruel.

Agradeço também à Órion. Orinho, Oriú, Meu filho. Você veio no tempo certo, meu gatinho. Talvez um pouco errado pra você. Toda a minha mágoa pode ter se acumulado em uma bola de pelos que se transformou em um monstrego. De qualquer forma, obrigada por

ter passado tantas horas comigo enquanto eu escrevia, nos meus pés, talvez sonhando com sachê. Com o paraíso dos gatos. Ou em me matar.

À Pedro não dou uma fatia, ele não gosta de doces. Mas prometo preparar pra você algo gostoso depois. Pode ser uma pipoca de micro-ondas, pra gente comer assistindo algum filme duvidoso sob a escuridão do meu quarto, abraçada pelo pisca-pisca que delinea minha cama. De qualquer forma, eu agradeço. Imensamente. A Júlia de hoje não existiria sem você, tal como essa pesquisa. Obrigado por ter atendido aquelas ligações. E pelas voltas no ônibus em que você me dizia para não desistir do meu tema. E eu não desisti. Por ter ido comigo fazer a entrevista. Também agradeço por ter me feito conhecer um amor que eu não sabia que existia. Por me dar o título de amor. Pela nossa playlist punk rock heavy metal pauleira, ela me acompanha todas as manhãs. Por me tirar de casa. E como o Raul disse, "Pedro, onde cê vai eu também vou".

Chegou o momento dela. Dani. Daniela. Ou melhor, dona Daniela. Sem você, Dani, dona Daniela, isso aqui não existiria. E eu não digo isso da boca pra fora. É verdade. Sem suas palavras, eu nunca teria conseguido chegar ao último ponto final desse TCC. Não teria adentrado tão intensamente nessa temática. Jamais teria feito entrevistas (e você sabe disso), o que foi muito mais do que alimento para a pesquisa. Foi alimento para a Júlia do futuro. Também não me descobriria um protótipo de pesquisadora. Agradeço por você ter aceitado ser minha orientadora, pelas palavras de conforto e pelo carinhoso apelido de "meu aperreio". Eu nunca me sentiria mais lisonjeada. Tive sorte de lhe ter como professora, mas no fim, devo me gabar de tê-la como amiga. E não se preocupe, você não se livrou de mim. Ainda que um dia a vida coloque os trilhos de nossos destinos em caminhos opostos, sempre terei algo seu em mim. E se você tiver algo de mim, espero que seja o incrível senso estético e a capacidade de fofocar discretamente.

À Thaís e Victor, um copo d'água. Eles não merecem bolo. Mas lhes dou o meu muito obrigada. Minha trajetória no DCI não seria a mesma sem vocês. No final das contas, interagir com humanos não foi tão ruim assim. Ainda que esses humanos tenham sido vocês. Vou sentir falta de fofocar no RU. Um dia, os três serão ricos o suficiente para esquecer que já comeram lá.

Aos meus amigos, aqueles que se foram, e aqueles que ficaram. Uma fatia de bolo.

Aos meus professores, aos que tiveram que aguentar uma criança chata no maternal, aos que conviveram com essa mesma criança no ensino superior. Uma fatia de bolo.

Uma fatia com bastante recheio para cada um da minha banca avaliadora, Amanda, Murilo e Erinaldo, que acolheram as minhas palavras e me presentearam com as suas. Especialmente a Amanda, que esteve comigo desde o PP2 e foi uma inspiração para essa pesquisa. Foi como ter seu ídolo pertinho de você. Como ter o Gene do Kiss me ouvindo cantar.

Por fim, agradeço aos meus entrevistados por terem me emprestado suas palavras. Infelizmente, não pude identificá-los aqui, mas lhes entrego uma humilde fatia de bolo.

Como disse, são fatias infinitas. Que elas também sejam degustadas por Deus, pelo universo, o infinito.

À vocês, grãos.

“Onde o livro não tem papel social prioritário, os Griôs conservam a memória”. (Cristina; Lins, 2019).

RESUMO

As tradições orais foram as fontes de informação utilizadas pela humanidade na trajetória de sua existência para a formação de um legado de saberes, valores, costumes e crenças. Com o advento da escrita, o conhecimento humano passou por um processo de hierarquização em que a cultura oral foi subvalorizada. No Brasil, esse fenômeno afetou diretamente os seus povos tradicionalistas, dentre eles os griôs, considerados os herdeiros dos saberes e fazeres da tradição oral de sua comunidade. Entre os espaços que corroboram com esse preceito, os equipamentos informacionais possuem significativa influência, ao que preservam e disseminam as fontes de informação da sociedade. Diante disso, o objetivo dessa pesquisa é analisar como as práticas de tradições orais Griô podem ser utilizadas como fontes de informação nos equipamentos informacionais do Nordeste brasileiro. Para a sua realização foi feita uma pesquisa com fins exploratórios e descritivos e meios bibliográficos e documentais, por meio dos métodos quantitativo e qualitativo. A amostra da etapa quantitativa foi composta por doze respondentes e a realização da coleta dos dados foi mediante a aplicação de questionários, embasados na literatura nacional. Na fase qualitativa, o método de coleta de dados se deu com a entrevista semi-estruturada, em que o universo de amostragem foram quatro entrevistados. A análise e o diagnóstico dos dados quantitativos foram realizados a partir da análise descritiva, sob o método de Estatística Descritiva, e os dados qualitativos foram por meio da análise pragmática da linguagem. Os resultados quantitativos demonstraram que uma parte considerável dos equipamentos informacionais se relaciona com as tradições orais dos povos tradicionais de sua região, que utilizam elas como fontes de informação e que as têm manifestadas de diferentes formas em seu interior, a principal delas na contação de histórias. Também sinalizam que a maior porcentagem de equipamentos informacionais já tiveram um griô realizando mediação da informação, principalmente no formato de apresentações musicais, de danças e contações de histórias. Além disso, nos contou que metade dos equipamentos informacionais possuem medidas para preservar as tradições orais dos griôs de sua região, e as principais delas são as apresentações de dança com os griôs, rodas de conversa, apresentações musicais, contação de histórias e oficinas. Os resultados qualitativos mostraram que para os entrevistados há uma ideia de que a tradição oral é repassada e que existe uma figura responsável por seu repasse. Adicionalmente, destacaram a dissociação entre a tradição oral e escrita, mas que, quando ambas coexistem, a cultura escrita atua como coadjuvante na preservação das tradições orais. A partir das análises, identificamos a tradição oral como uma fonte de informação, mas que estudá-la

como objeto requer uma abordagem decolonial. Os entrevistados demonstraram ter na representação do griô brasileiro o *griot* africano, e disseram não se identificar em tal categoria. No que se refere a sua presença nos equipamentos informacionais, os participantes afirmaram ter tido diversas práticas de tradição oral nesses espaços. Porém, quanto às bibliotecas, dois deles asseguram que não são locais receptíveis para suas vivências. Por fim, observou-se uma variedade de práticas de tradições orais capazes de se projetar nos equipamentos informacionais, a saber: as contações de histórias, as brincadeiras, a dança, a musicalidade e a capoeira. Conclui-se que as práticas de tradição oral Griô são fontes de informação que devem ser utilizadas no processo de mediação informacional dos equipamentos informacionais do Nordeste brasileiro, para que a sua principal forma de preservação, o repasse, seja mantido.

Palavras-chave: cultura imaterial; fontes de informação; mediação da informação; oralidade; tradicionalistas.

ABSTRACT

Oral traditions have been the sources of information used by humanity throughout its existence to form a legacy of knowledge, values, customs and beliefs. With the advent of writing, human knowledge went through a process of hierarchization in which oral culture was undervalued. In Brazil, this phenomenon has directly affected its traditionalist peoples, among them the griôs, who are considered to be the heirs to the knowledge and practices of their community's oral tradition. Among the spaces that corroborate this precept, information equipment has a significant influence, as it preserves and disseminates society's sources of information. In view of this, the aim of this research is to analyze how the practices of Griô oral traditions can be used as sources of information in information facilities in the Northeast of Brazil. The research was carried out using exploratory and descriptive methods and bibliographic and documentary means, using quantitative and qualitative methods. The sample for the quantitative stage consisted of twelve respondents and data was collected using questionnaires based on national literature. In the qualitative phase, the data collection method used semi-structured interviews, in which four interviewees were sampled. The quantitative data was analyzed and diagnosed using descriptive statistics, and the qualitative data was analyzed using pragmatic language analysis. The quantitative results showed that a considerable proportion of the information equipment is related to the oral traditions of the traditional peoples of their region, who use them as sources of information and have them manifested in different ways within them, the main one being in storytelling. They also point out that the highest percentage of information equipment has already had a griô mediating the information, mainly in the form of musical performances, dances and storytelling. They also told us that half of the information facilities have measures in place to preserve the oral traditions of the griôs in their region, the main ones being dance performances with the griôs, conversation circles, musical performances, storytelling and workshops. The qualitative results showed that for the interviewees there is an idea that oral tradition is passed on and that there is a figure responsible for passing it on. In addition, they highlighted the dissociation between oral and written tradition, but that when the two coexist, written culture acts as an adjunct in preserving oral traditions. Based on the analysis, we identified oral tradition as a source of information, but that studying it as an object requires a decolonial approach. The interviewees showed that their representation of the Brazilian griot was that of the African griot, and said that they did not identify themselves in this category. With regard to their presence in information facilities, the participants said they had experienced various

oral tradition practices in these spaces. However, with regard to libraries, two of them said that they were not receptive to their experiences. Finally, we observed a variety of oral tradition practices capable of being projected in information facilities, namely: storytelling, games, dance, musicality and capoeira. The conclusion is that Griô oral tradition practices are sources of information that should be used in the process of information mediation of information equipment in the Brazilian Northeast, so that their main form of preservation, passing on, is maintained.

Keywords: immaterial culture; information sources; information mediation; orality; traditionalists.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Cesta de Noemia Kazue.....	57
Figura 2 - Mulher manuseia o fungo përisi.....	58
Figura 3 - Oficina de Arte e Brincadeira.....	66
Figura 4 - Oficina Teatro de Rua.....	67
Figura 5 - Oficina de contação de histórias.....	67

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 - Didática básica do ritual de vínculo e aprendizagem.....	65
Quadro 2 - Resumos dos aspectos metodológicos.....	78
Quadro 3 - Pesquisa nos periódicos.....	81
Quadro 4 - Documentos relevantes na pesquisa no CAPES.....	82
Quadro 5 - Frequência das fontes de informação.....	92
Quadro 6 - Frequência de mediação da informação.....	94
Quadro 7 - Frequência da manifestação da tradição oral.....	97

LISTA DE GRÁFICOS

Gráfico 1 - Localidade dos equipamentos informacionais.....	90
Gráfico 2 - Tipologia dos equipamentos informacionais.....	91
Gráfico 3 - Fontes de informação dos equipamentos informacionais.....	92
Gráfico 4 - Mediação da informação dos equipamentos informacionais.....	93
Gráfico 5 - Povos tradicionais da região dos equipamentos informacionais.....	95
Gráfico 6 - Manifestação das tradições orais nos equipamentos informacionais.....	96
Gráfico 7 - Categoria de Griô.....	98
Gráfico 8 - Mediações da informação feitas por um griô nos equipamentos informacionais...	99
Gráfico 9 - Medidas para preservar as tradições orais dos griôs da região.....	100

LISTA DE ABREVIACOES

Brapci	Base de Dados Referenciais de Artigos de Periódicos em Ciência da Informação
CAPES	Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior
CI	Ciência da Informação
Minc	Ministério da Cultura
PL	Projeto de Lei
PNAD	Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua
MPF	Ministério Público Federal
UFPE	Universidade Federal de Pernambuco

SUMÁRIO

1	TECENDO AS VIAS DOS SABERES GRIÔ.....	20
2	NASCE O HOMEM, NASCE A PALAVRA.....	28
2.1	A tinta mais fraca é preferível à mais forte palavra.....	39
2.2	O estudo da tradição oral pautado na tradição escrita.....	42
3	AS VEREDAS DA INFORMAÇÃO EM TRADIÇÃO ORAL.....	45
3.1	A voz que sai da pele do tambor.....	51
3.2	A informação no sonhar do griô yanomami.....	56
3.3	As vivências na Grãos de Luz e Griô.....	60
4	CULTURA E INFORMAÇÃO, DOIS LADOS DE UMA MOEDA.....	69
5	PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS.....	77
5.1	Pesquisa bibliográfica e documental.....	79
5.2	Etapa quantitativa.....	83
5.3	Etapa qualitativa.....	85
6	ANÁLISE DOS DADOS.....	89
6.1	Equipamentos informacionais, um diálogo com as tradições orais e os griôs.....	89
6.2	A decolonização da informação.....	101
7	O QUE HÁ DE SER UM FIM SEM CONCLUSÃO.....	114
	REFERÊNCIAS.....	119
	APÊNDICE A - EQUIPAMENTOS INFORMACIONAIS DO NORDESTE	
	(QUESTIONÁRIO).....	126
	APÊNDICE B - QUESTIONÁRIO.....	128
	APÊNDICE C - QUADRO USADO PARA A PREPARAÇÃO DA	
	ENTREVISTA.....	133
	APÊNDICE D - ROTEIRO DE ENTREVISTA.....	134
	ANEXO A - PL 1786/2011.....	135
	ANEXO B - O TAMBOR DEVE SER TAMBOR.....	149
	ANEXO C - ONDE VIVE A CAPOEIRA.....	150

1 TECENDO AS VIAS DOS SABERES GRIÔ

O grande caçador demorou a andar. Ele rastejava no chão.
 Todos conheciam a criança arisca. Ela falava pouco.
 Assim era a vida do grande caçador até os sete anos.
 A profecia dizia que seu pai, Nare Maghan, casaria com a mulher feia,
 Sogolon, a mulher-búfalo de Niani, a mais feia de todo o reino.
 O rei conheceu a mulher feia. O diéli convenceu o rei a se casar.
 Nasceu a criança com dificuldade de andar e falar.
 O diéli Gnankouman Doua reuniu todos os diélis.
 Todos os diélis entoaram preces na chegada da criança ao mundo.
 O diéli Gnankouman Doua previu o despertar do Leão sete anos antes de
 acontecer.
 Nounfairi, o ferreiro real, preparou a barra de ferro que precisava estar lá
 quando o Leão despertasse.
 O dia do despertar chegou!
 A mãe era humilhada pelas mulheres. Sogolon passava fome.
 Sogolon pediu um pouco de folhas de baobá para um mingau. Negaram!
 O sofrimento ao ver o que a mãe passava fez brotar a força descomunal.
 — Mãe, queres as folhas? Hoje receberás um baobá inteiro.
 Bala Fasekê, o diéli filho do diéli do soberano, estava lá.
 Chegou o dia do despertar!
 — Levanta-te, jovem Leão. Que todos conheçam teu rugido!
 Nounfairi, o ferreiro de Niani, preparara sua cura.
 A barra de ferro estava lá.
 O ferreiro realizou a transformação extraordinária.
 Rastejando com dificuldade, mas com valentia, o Leão ergueu a barra em
 direção ao Sol.
 A luz refletiu, iluminando a floresta, a savana e o deserto.
 O ferro se contorceu como vara, formando um arco.
 Bala Fasekê cantou com sua voz poderosa:
 — Apanhe seu arco, simbom. O arco moldado pela força dos ancestrais, os
 soberanos caçadores.
 O Leão desperto ficou em pé pela primeira vez.
 O Leão caminhou em direção ao baobá.
 Com os músculos cerrados, desenterrou as raízes da árvore descomunal.
 Ele carregou o baobá até a porta da casa de sua mãe.
 — Apanha as folhas que precisares, minha mãe. Tu não serás mais
 humilhada.
 Cumpria-se a premonição. O Leão despertara!
 Bala Fasekê anunciou no palácio:
 — Os dias de fraqueza ficaram para trás.
 Assim foi o despertar do Grande Sundiata.
 “Sundi”, o despertar.
 “Ata”, o leão.

(Lima; Hernandez, 2014).

Início essas páginas com a epopeia de Sundiata Keita, fundador do Império Mali, conservada no tempo por meio da tradição oral *griot*¹, até que foi colocada em escrita em 1960. Não poderia desencadear essa pesquisa doutra forma a não ser louvando a palavra de

¹ Termo introduzido pelos colonizadores franceses para designar um grupo de tradicionalistas africanos.

griots que nos presentaram gentilmente com narrativas que não permitiram o esquecimento da história da mãe África. Que suas vozes sejam ouvidas ao nos questionarmos sobre de onde viemos.

Essa pesquisa se inicia como um devaneio, em uma quinta-feira à tarde. Eu, sua autora/narradora, estava em uma aula de Tópicos Especiais em Organização da Informação 2, ministrada pela professora Vânia, um pacote de sorrisos, cachinhos e voz açucarada. Nesse dia os raios solares cobriam os topos das árvores como uma cortina brilhante, estendendo-se para as janelas da nossa sala. Com o ar-condicionado ligado, nos tornamos figuras fictícias, esquentadas por casacos enquanto o calor esbofeteava a todos lá fora. A turma discutia sobre o artigo “Metadados: o grande desafio na organização da web”, e foi quando me chamou atenção a abordagem do texto sobre a perspectiva do conhecimento registrado. Até hoje não entendo o porquê, já que não me era uma novidade.

Desde o início da minha formação em Biblioteconomia tive como postulado o registro do conhecimento como uma etapa imprescindível para a sua preservação para a posteridade, tendo nas escrituras o valor palpável dos nossos saberes. No entanto, ao longo da leitura do artigo, veio-me à mente o seguinte questionamento: como povos que não registram os seus pensamentos conseguem materializá-los no mundo e, mais do que isso, torná-los memória coletiva para aqueles que os descendem?

Essa dúvida provavelmente não me deixaria dormir aquela noite caso não tivesse ligado meu notebook - um velho amigo com adesivos descascando em seu monitor - para iniciar algumas pesquisas. Quando acordei nesta quinta-feira, não imaginava que uma busca por “tradição oral no Brasil”, no *Google*, pudesse me fazer ir dormir tão tarde. Mas lhes digo que não me arrependo disso, pois foi assim que conheci os griôs e juntamente a eles um universo desconhecido, o qual necessitava ser desbravado com curiosidade e, sobretudo, respeito.

Consequentemente, soube naquele momento que precisava falar sobre a minha descoberta com alguém, mas não poderia me contentar em conversas entre mim e as paredes de meu quarto. Havia encontrado o objeto de pesquisa do meu trabalho de conclusão de curso. Os parágrafos que sucedem este vão ser sobre ele e para ele.

O griô brasileiro se manifesta como uma ressignificação da figura de um grupo de tradicionalistas africanos, nomeados pelos franceses de *griots*. Segundo Pacheco (2015, p. 64) o griô é

[...] todo(a) cidadão(ã) que se reconheça e seja reconhecido(a) pela sua própria comunidade como herdeiro(a) dos saberes e fazeres da tradição oral e que, através do poder da palavra, da oralidade, da corporeidade e da vivência, dialoga, aprende, ensina e torna-se a memória viva e afetiva da tradição oral, transmitindo saberes e fazeres de geração em geração, garantindo a ancestralidade e identidade do seu povo.

Tais herdeiros dos saberes e fazeres da tradição oral desempenham um papel fundamental para a continuidade da diversidade das culturas e tradições brasileiras, especialmente aquelas que foram marginalizadas desde sua gênese no território, tal como a cultura africana. Pais, avós, vizinhos, os griôs representam o arcabouço de cultura e identidade mais próximo a nós. Eles permeiam pela sociedade entoando cânticos da memória do corpo e da alma, com palavras ancestrais que sobrevivem em suas tradições vivas.

A tradição oral nasce junto à palavra, e nela habitam algumas interpretações. Elas variam entre defini-la como o processo pelo qual as tradições são passadas de geração a geração e ser um bem imaterial preservado no tear do tempo. Em uma junção das duas propostas, o PL 1786/2011 (Brasil, 2011) define tradição oral como

[...] o universo de vivência dos saberes e fazeres da cultura de um povo, etnia, comunidade ou território que é criado e recriado, transmitido e reconhecido coletivamente através da oralidade, de geração em geração, com linguagem própria de percepção, elaboração e expressão, pedagogia de transmissão e política de reconhecimento.

Cada grupo social tem um passado que o define. Esse passado se constitui de experiências, que para serem transmitidas necessitam de um transmitente que permita a sua interpretação e reinvenção. A tradição oral foi o transmissor escolhido pelo homem nos primórdios da humanidade para nos tecer o seu legado informacional, as suas ideias, conhecimentos, valores, costumes, crenças. O que o fez se tornar humano. Mediante a palavra oral, fomos providos do arcabouço cultural que formou a nossa estrutura sociocultural. Hoje, o passado se ressignifica na ponta de nossas línguas.

As tradições orais são o estado primordial do que hoje é um dos principais objetos de estudo da Ciência da Informação (CI), as fontes de informação. No entanto, enquanto nas narrativas orais a informação é conduzida pela fala, corpo, toque e, principalmente, pelo tempo, as fontes informacionais estudadas pela CI estão nos registros do saber humano, em suportes que tem a tradição escrita como seu alicerce. Estes possuem natureza efêmera, divergente a tradição oral, que tem sua existência na anfêmeridade.

O advento da escrita originou uma nova fonte de informação para a sociedade, e os escritos se tornaram a principal simbologia do intelecto humano. Na contemporaneidade, vivenciamos a hegemonia das escrituras sobre a oralidade, seja nas instituições de educação formal, nos equipamentos informacionais, nos meios de comunicação ou mesmo na vida cotidiana. A escrita é frequentemente sobreposta à palavra oral, que por sua vez é relegada a uma existência inferior.

No entanto, para Ong (1988, p. 16),

[...] a despeito dos mundos maravilhosos que a escrita abre, a palavra falada ainda subsiste e vive. Todos os textos escritos devem, de algum modo, estar direta ou indiretamente relacionados ao mundo sonoro, habitat natural da linguagem, para comunicar seus significados.

Ainda assim, as tradições orais foram colocadas em uma posição primitiva e a tradição escrita se estabeleceu como o símbolo da evolução humana.

Paralelo a isso, a inferiorização da natureza oral afetou diretamente os grupos sociais que possuem a oralidade como principal agente no fluxo dos seus saberes, evidenciando uma tensão na coexistência entre as duas formas de construção de sentidos. Dentre os corpos coletivos, as comunidades tradicionais² são as que mais sofrem com a subjugação de suas tradições.

O Brasil é um país com uma pluralidade de povos e costumes. Em 2019, o Ministério Público Federal (MPF) realizou um levantamento que mostrou que 650.234 famílias brasileiras se declararam como povo ou comunidade tradicional. Entre eles, foram localizados indígenas, quilombolas, pescadores artesanais, extrativistas, ribeirinhos, ciganos e pertencentes a comunidades de terreiro (Paulo, 2019).

Ainda que esse levantamento do MPF (Paulo, 2019) aponte a diversidade de tradições que se manifestam em torno do país, a sociedade brasileira continua marcada pela padronização de uma cultura ocidental de matriz europeia. As vivências e conhecimentos que divergem de tal padrão hegemônico são associados à ideia de primitivo e de descompasso, em um contexto em que a cultura brasileira se vê cada vez mais mergulhada em tradições de nações colonizadoras. Com sua identidade desenhada por moldes coloniais, os brasileiros contemporâneos se dissociaram das raízes de sua nação. O diálogo entre a tradição oral e a

² Segundo o Decreto nº 6.040 (2007), povos e comunidades tradicionais são “[...] grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição”.

tradição escrita, portanto, deve ser pauta para políticas públicas que buscam a construção de um modelo nacional autônomo e que reconheça todas as formas do ser brasileiro.

Nasci em Recife. Sou de um pedacinho de terra charmosa do Nordeste. O céu daqui é o mais bonito que já vi, as vozes que circulam nas suas ruas são uma obra polifônica. Reginaldo Rossi iniciou o canto e nós, recifenses, continuamos o seu clamor: Recife tem encantos mil, é um pedacinho do Brasil, um paraíso tropical, tem um acervo cultural. Apesar disso, sempre estive mais perto da América do Norte do que de meu próprio lar, sendo bombardeada do suco de culturas do exterior desde meu nascimento.

Hoje sou mulher, um dia fui criança. Passei boa parte da minha vida lendo livros estrangeiros, assistindo *slashers* norte americanos e ouvindo Kiss. Nunca me senti próxima da cultura de onde nasci, das vivências dos meus conterrâneos e das histórias que ouvia dos mais velhos. Uma antiga vizinha, senhorinha de cabelos de algodão-doce, contou-me uma vez que a Comadre Fulozinha³ vivia fazendo tranças nos cavalos de seus tios. Eu pensei “que história!”, mas adorava pesquisar sobre o folclore lá de fora. Via o mesmo acontecendo com primos e amigos de mesma faixa etária. Hoje, com vinte e um anos, sinto falta do meu eu que perdi em alguma esquina, nas músicas, danças, festas, provérbios e contos do meu Recife.

Precisei falar sobre mim pois sou um retrato de tantos jovens que não conhecem suas tradições, e por isso não se reconhecem nelas. Assim, descobrir os griôs foi um desafogo. Com eles, os saberes e fazeres do meu povo não possuem prazo. Nós seremos eternos.

Apesar disso, a posição do griô na sociedade brasileira ainda é entristecedora. Embora sejam reconhecidos em seu círculo social, eles continuam distanciados de uma massa popular alienada a sua existência. Seja por preconceitos, seja por ignorância - o meu caso - ou algo maior que ambos.

Esse fato ficou perceptível durante a vivência dessa pesquisa. Sempre que me questionavam qual era o meu objeto de estudo, contemplava rostos nublados. Isso atçou o meu papel como profissional da informação, que apresentava o universo da tradição oral e dos griôs a cada face confusa. Ao mesmo tempo, admito que às vezes me era desanimador. Em todo o momento esperava encontrar alguém que ao menos houvesse ouvido falar na palavra “griô”.

O Projeto de Lei Nacional Griô (Brasil, 2011) apareceu para mim em uma das primeiras buscas que fiz sobre os griôs no Brasil. Ele é um projeto de lei que propõe a proteção e o fomento à transmissão dos saberes e fazeres de tradição oral ao integrar a

³ Criatura do folclore nordestino brasileiro.

pedagogia griô nas instituições pedagógicas brasileiras. Lendo o corpo do documento, o mesmo fenômeno que tive na aula de Vânia ocorreu, e as perguntas vieram. Um griô já esteve em uma biblioteca para contar suas narrativas? Em um museu para expor sua arte? Num teatro para manifestar suas tradições? Esses espaços ao menos sabem da existência de tamanha fonte de informação da cultura popular brasileira?

Com essas questões martelando a minha mente, soube que teria uma nova peça na construção dessa narrativa: os equipamentos informacionais. Almeida Júnior (2009, p. 90) diz que eles são os “[...] locais em que a informação tem caráter prioritário nas ações neles desenvolvidas”. Nesta pesquisa, eles são abordados como sinônimos de equipamentos culturais, pois ambos têm a mediação informacional como intermediário na disseminação cultural.

Por serem veículos responsáveis pela proteção e condução das diversas fisionomias dos saberes do homem, impressos na materialidade e na imaterialidade, os equipamentos informacionais devem preservar e disseminar as fontes de informação humana, em quaisquer veredas que percorrerem. É fundamental que eles sejam inseridos nas políticas de retirada dos conhecimentos tradicionais das margens da sociedade brasileira. A salvaguarda e disseminação de saberes e fazeres griô há muito tempo negligenciados devem se introduzir nos locais em que a informação, memória e cultura estão sob sua égide.

O objetivo geral desta pesquisa contribui para a expansão dos horizontes da CI sobre os estudos das fontes de informação. Durante o nosso levantamento bibliográfico, os itens de relevância nas buscas sobre tradição oral e os griôs abordados como fontes informacionais, além de terem um baixo quantitativo, proviam em maioria de outras áreas do conhecimento humano, em especial a Educação, História e Antropologia. Esse foi um fator decisivo para a continuidade dessa investigação, já que evidenciou o quanto a CI carece de pesquisas aprofundadas na informação imaterial, sobretudo da tradição oral e dos griôs.

Devo admitir o assombro com essa realidade, pois temia não ter respaldo suficiente para fazer jus às temáticas discutidas no decorrer desses parágrafos. No entanto, durante as leituras de textos de cientistas da informação, tais como Dantas e Ferreira (2013), Santos (2018) e Nascimento (2023), que tinham objetos de estudo semelhantes aos desta pesquisa, foi perceptível que nunca estive mergulhando sozinha nesse universo pouco explorado pela CI. Isso de certa forma foi um conforto para as inseguranças de uma estudante que se recém descobria pesquisadora. Anseio que esse trabalho de conclusão de curso possa também ser um

amparo para aqueles que, assim como eu, estiveram com medo do desconhecido. Ele muitas vezes nos é cortês.

É importante salientar que essa pesquisa não é pioneira no estudo das práticas de tradição oral griô na CI. No entanto, ela é uma das que se desbravaram nessa temática pouco investigada pela área, e que trouxe uma nova perspectiva sobre o assunto quando relaciona as tradições orais Griô como fontes de informação para os equipamentos informacionais do Nordeste brasileiro.

No decorrer dessa vivência, passamos a compreender esta como uma pesquisa com uma proposta decolonial. Ao defender que as tradições orais Griô são fontes de informação, estamos contrapondo o pensamento colonial de que o saber é reservado aos padrões eurocêntricos que subjagam as outras formas do conhecer do povo brasileiro, em especial os daqueles que foram colocados em posição subalterna.

Movida por toda essa narrativa que vos foi contada, a questão **norteadora** que orientou a pesquisa foi: como as práticas de tradições orais Griô podem ser utilizadas como fontes de informação nos equipamentos informacionais da Região Nordeste do Brasil?

Dessa forma, firmou-se o **objetivo geral** em analisar como as práticas de tradições orais Griô podem ser utilizadas como fontes de informação nos equipamentos informacionais do Nordeste brasileiro. Os **objetivos específicos** consistem em:

- a) identificar as práticas de tradições orais Griô;
- b) mapear a presença de griôs nos equipamentos informacionais do Nordeste brasileiro;
- c) estabelecer a relação entre as fontes de informação e as tradições orais Griô.

Os principais temas estudados nesta pesquisa foram apresentados em seções teóricas, onde:

A seção 2 contextualiza o leitor sobre as tradições orais do *griot* africano e a gênese do griô brasileiro com a diáspora, tendo como principais referenciais teóricos os autores Hampâte Bâ (2010) e Pinheiro (2013).

Na seção 2.1 há uma discussão sobre a redução das tradições orais ao iletramento, trazendo um estudo da autora Galvão (2022) sobre o poder da tradição escrita sob os negros escravizados no Brasil Oitocentista.

Dentro da seção 2.2 se discorre sobre como as tradições orais são estudadas na academia científica, em principal na Antropologia, tendo como embasamento a autora Cruikshank (2006).

Na seção 3 há uma análise das produções científicas na CI sobre a tradição oral e os griôs. Nas suas subseções, 3.1, 3.2 e 3.3, apresentamos vivências que mostram como a informação circula pelas tradições orais Griô. Nelas, respectivamente, falamos sobre os tambores africanos, com Gleick (2013) como principal referência; narramos um estudo que mostra a interação da tradição oral do Griô *yanomami* com a ciência e discutimos como a cultura oral desses povos se interliga com os seus sonhos, com a autora Limulja (2022); discorreremos sobre as experiências pedagógicas em tradição oral do ponto cultural Grãos de Luz e Griô, utilizando das palavras de uma das suas coordenadoras e também idealizadora da pedagogia Griô, Pacheco (2006).

Em nossa seção 4, dissecamos a importância do Projeto de Lei Nacional Griô (Brasil, 2011) para a valorização dos tradicionalistas brasileiros, tanto nos equipamentos educacionais, quanto nos equipamentos informacionais. Por fim, discutimos sobre os equipamentos informacionais serem equipamentos culturais, confabulando com Almeida Júnior (2009), Coelho (1997) e Gomes (2019) para estabelecer essa relação.

Começa a partir daqui uma história nunca contada.

2 NASCE O HOMEM, NASCE A PALAVRA

Os dizeres de nossos ancestrais nunca foram desenhados. São muito antigos, mas continuam sempre presentes em nosso pensamento, até hoje. Continuamos a revelá-los a nossos filhos, que, depois da nossa morte, farão o mesmo com os seus. [...] Os brancos, por outro lado, não param de querer desenhar suas palavras. [...] Seus ancestrais devem ter criado esses desenhos para poder seguir seus pensamentos. Talvez tenham pensado, outrora: "Vamos desenhar o que dizemos, e assim talvez nossas palavras não fujam mais para longe de nós.

(Kopenawa; Albert, 2015, p. 457).

Um certo dia uma criança *yorubá* olhava as estrelas no colo de sua mãe, em uma cadeira de balanço na varanda de casa. As duas observavam o céu, os cílios fazendo sombra nas bochechas, os lábios se umedecendo com suas próprias salivas. O mundo fazia silêncio, a Terra girava, as formigas procuravam migalhas na sola de seus pés.

Até que a filha, com sua curiosidade infantil, fez a pergunta que todas as crianças fazem quando a existência está silenciosa e as nuvens mudam de lugar: “como a Terra surgiu?”. Sua mãe narra a resposta que lhe foi dada quando ela mesma um dia fez o questionamento que comicha em toda língua humana.

As histórias de todos os povos e culturas começam sempre com um capítulo dedicado aos seus primórdios e, para os *yorubá*, o mito da criação da Terra é uma resposta para uma das maiores perguntas da humanidade.

Conta-se que no princípio o planeta era uma imensidão aguacenta e pantanosa governada pela divindade *Olókun*. Acima dela havia o éter, espaço celestial em que vivia *Olódùmarè*, o Ser Supremo, e os seus *Òrisà*, seres primordiais. Certa vez um dos *Òrisà*, o *Obàtálá*, observava a região abaixo da sua e não gostou do que viu. Com isso, foi até *Olódùmarè* e lhe sugeriu que aqueles domínios fossem cobertos por terra, para se tornar um território passível de povoação dos *Òrisà* e de outras formas vivas. Com a permissão de *Olódùmarè*, *Obàtálá* iniciou a criação da Terra, que foi completada em quatro dias (Beniste, 2020).

A origem do planeta azul também é narrada no livro “Sapiens: Uma Breve História da Humanidade”. Nele, Yuval Harari conta ao leitor os resultados do fascinante pontapé da história do Universo, o Big Bang, em que houve o princípio da existência. Esta possibilitou a origem de tudo o que conhecemos e não conhecemos no agora, desde os primeiros átomos e moléculas, a formação do nosso Sistema Solar.

Em determinado momento houve a origem do gênero *Homo* (que significa “homem”). Este possibilitou o surgimento de diversas espécies de mesmo gênero, uma delas a *sapiens* (que significa “sábio”). O homem sábio. A história do *Homo sapiens*, em uma régua temporal comparativa com a história do Universo e afins, possui uma discrepância enorme. A nossa história é muito jovem - uma criança que acabou de perder o primeiro dente e está sendo convencida pelos pais a colocá-lo debaixo do seu travesseiro - pois, ao passo em que há 13,5 bilhões de anos houve o surgimento da matéria e da energia, há apenas 200 mil anos o *Homo sapiens* iniciou o seu processo de evolução na África Oriental. Como dito por Tyson (2017, p. 14), “somos apenas poeira de estrelas trazida à vida, depois dotada pelo universo do poder de se compreender – e nós apenas começamos”. E apenas começamos mesmo.

O gênero *Homo* começou a evoluir na África Oriental há cerca de 2,5 milhões de anos, a partir de um gênero mais antigo de primata cunhado de *Australopithecus* (o “macaco austral”). O principal impulso para a evolução do *Homo* e sua chegada ao mundo das ideias é pauta de debates até os dias atuais - seja em encontros científicos ou em conversas de bar entre amigos numa sexta-feira à noite -, tendo teóricos que buscam esclarecer a pergunta que permeia a história da humanidade. Como o homem se diferenciou dos outros animais para se tornar hoje o maior predador da Terra?

Para Wilson Martins (2002, p. 17) “o que antes e mais nada e acima de tudo distingue o homem é a sua capacidade de abstração”. O autor acredita que o abstrato é a gênese da qualidade mais alta que define o ser humano, a sua linguagem, um valor que o torna único. A partir dela que ele passa a conceber a existência das coisas, desde a palma de sua mão até a si mesmo, pois é a palavra que o define. A sua linha de pensamento coincide com a defendida por Harari (2020), conforme este também defende a linguagem como o elemento essencial na construção da humanidade que conhecemos atualmente.

Segundo Harari (2020), a linguagem humana se distinguiu dos outros animais por proporcionar uma gama de informações essenciais para a sua sobrevivência, por meio da narração. Enquanto um animal avistava uma ameaça e sinalizava “Perigo!”, o humano a descrevia, sabia o horário em que a viu, indicava a sua localização e ainda estudava como evitá-la, tudo isso por meio da comunicação entre si. Foi isso que possibilitou o compartilhamento de informações necessárias para sua conceituação como um ser social, ao passo em que ele necessitava dessa sociabilidade para sobreviver em um mundo hostil, onde tudo era maior do que si e, conseqüentemente, perigoso.

Assim, a palavra oral é intrínseca à condição humana. A fala é a primeira habilidade comunicativa apreendida pelo homem e a característica que o diferencia dos demais seres vivos. A informação nasce com a oralidade. Graças a ela, pudemos sonhar com carros voadores e chegarmos a 2024 com Inteligências Artificiais (IA) gerando imagens nossas em lugares onde nunca estivemos. A Lua nunca pareceu tão próxima como agora.

Ainda que estejamos condicionados ao mundo das ideias, a familiaridade dos seres humanos nesse lugar incomum se iniciou no Continente Africano há muitas décadas, em terras de ancestralidade, memória e de, sobretudo, tradição. Para Silva (2017), as tradições são os conhecimentos do passado que assumem a identidade do futuro, conectando determinados povos permanentemente a uma ancestralidade identitária. Essa identificação dos indivíduos guia as suas práticas sociais do presente e intermedia a cultura do seu amanhã.

Quando falamos de tradição em relação à história africana nos referimos a tradição oral, pois ela fundamentou os saberes tradicionais dos povos da terra da origem humana. Para o *griot* malinês Hampâte Bâ (2010) a cultura africana construiu-se por meio das narrativas orais como base para a formação de sua identidade. Silva (2007, p. 192) reconhece o caráter identitário das tradições orais quando afirma que "[...] a oralidade constitui-se em um fator sinalizador de identificação de um grupo e é vital no momento de repassar a memória". Por meio da palavra oral, os povos originários da África puderam salvaguardar a sua memória e passá-la adiante.

Como uma tradição que se manifesta por meio de narrativas, a tradição oral em sua profundidade pode ser associada como um testemunho, o que implica em sua natureza complexa. Diferentemente de um documento escrito, os saberes e fazeres orais são fontes de informação que não podem ser vistas como um artefato. O empossamento da palavra como um valor fundamental implica numa relação do saber que vai além do acúmulo quantitativo de conhecimentos, o que difere dos registros.

O fluxo informacional das tradições orais está diretamente atrelado à fala de indivíduo para outro e de como a memória do falante irá o capacitar a ser um verídico testemunho vivo do passado, pois, de modo geral, a tradição oral africana abomina a mentira. O homem é o que profere, e o produto disso é o repouso do valor e respeito pela oralidade.

É contado na tradição oral malinês que a origem da palavra é divina. Segundo o mito de sua gênese, *Maa Ngala*, o Ser Supremo, criador de tudo e todas as coisas, sentiu a necessidade de um interlocutor para conversar sobre suas maravilhas da criação. Por esse

motivo, o mestre do universo criou um novo ser, o Homem, a qual deu parte do seu primeiro nome: *Maa*. Nasce o homem, nasce a palavra.

Não havia nada, senão um Ser.
 Este Ser era um Vazio vivo,
 a incubar potencialmente as existências possíveis.
 O Tempo infinito era a moradia desse Ser-Um.
 O Ser-Um chamou-se de *Maa Ngala*.
 Então ele criou '*Fan*',
 Um Ovo maravilhoso com nove divisões
 No qual introduziu os nove estados fundamentais da existência.
 Quando o Ovo primordial chocou, dele nasceram vinte seres fabulosos que
 constituíram a totalidade do universo, a soma total das forças existentes do
 conhecimento possível.
 Mas, ai!, nenhuma dessas vinte primeiras criaturas revelou-se apta a tornar
 -se o *interlocutor* (*kuma-nyon*) que *Maa Ngala* havia desejado para si.
 Assim, ele tomou de uma parcela de cada uma dessas vinte criaturas
 existentes e misturou-as; então, insuflando na mistura uma centelha de seu
 próprio hálito ígneo, criou um novo Ser, o Homem, a quem deu uma parte de
 seu próprio nome: *Maa*. E assim esse novo ser, através de seu nome e da
 centelha divina nele introduzida, continha algo do próprio *Maa Ngala*
 (Hampâte Bâ, 2010, p. 170-171).

Esse novo ser se torna o herdeiro das primeiras vibrações sagradas emitidas por *Maa Ngala*, exaladas por seu sopro etéreo. “Iniciado por seu criador, mais tarde *Maa* transmitiu a seus descendentes tudo o que havia aprendido, e esse foi o início da grande cadeia de transmissão oral (Hampâte Bâ, 2010, p. 171). Por isso a mentira é uma profanação do elo entre o homem e o divino na tradição africana.

A gênese da ligação entre o homem e a palavra faz com que a tradição oral na África aja em respeito à verdade. A mentira, além de seu viés imoral, é uma interdição ritual cuja violação impossibilitaria a função da transmissão oral. A palavra credibiliza a tradição. A palavra dá sentido ao homem.

Ainda que na cultura africana a palavra seja empossada de um caráter místico, para os detentores da oralidade a tradição oral não se limita a histórias, lendas e mitologias, pois “ela é ao mesmo tempo religião, conhecimento, ciência natural, iniciação à arte, história, divertimento e recreação, uma vez que todo pormenor sempre nos permite remontar à Unidade primordial” (Hampâte Bâ, 2010, p. 169). Sendo assim, a tradição oral é um segmento político, social e, sobretudo, cultural.

Quanto aos herdeiros da tradição oral, estes são cunhados de “tradicionalistas”. Hampâte Bâ (2010, p. 175) os definem como “guardião dos segredos da Gênese cósmica e das ciências da vida, o tradicionalista, geralmente dotado de uma memória prodigiosa,

normalmente também é o arquivista de fatos passados transmitidos pela tradição, ou de fatos contemporâneos”. Esses condutores da transmissão oral, a depender de sua região, são nomeados de diferentes formas, possuindo também inúmeras funções relacionadas aos seus costumes.

Em *bambara*⁴ os tradicionalistas são cunhados de *Doma* ou *Soma*, que significa “Conhecedores”, ou *Donikeba*, os “fazedores de conhecimento”. Em *fulani*⁵, a depender da região, são chamados de *Silatigui*, *Gando* ou *Tchiorinke*, palavras que possuem o mesmo sentido de “Conhecedor” (Hampâte Bâ, 2010). As nomenclaturas são diversas, refletidas pela pluralidade cultural da África, que possui línguas vivas e povos que possuem uma maneira própria de transmitir seus conhecimentos ancestrais. Segundo Mo Maie (2020),

Para os Yorubás, o mestre da oralidade é chamado de Akapalo, “aquele que guarda e transmite a memória de seu povo”; em Wolof, o tradicionalista se chama Géwél, que significa “formar um círculo em torno de alguém”; para os Fula, Gawlo ou Mabo; Marok’i para os Hauçás; Jèly, em Maninka e Bamaná; Jali, para os Mandengue; Geséré ou Jaaré, para os Soninké, Maalem para os Gnaoua.

Hampâte Bâ (2010) categoriza os tradicionalistas africanos em Mestres iniciados e iniciadores, que caminham por especializações tradicionais - como pesca, pastoreio, tecelagem, caça e ferraria - e aqueles que possuem o conhecimento tradicional em sua totalidade. Na maioria das vezes, os detentores da palavra são generalizadores. Ou seja, um mesmo ancião conhece tanto a ciência das plantas quanto a ciência da terra, a ciência da água, astronomia, cosmogonia, psicologia e dentre outras áreas do saber. Nas sociedades orais todo o conhecimento é valorizado e pensado numa situação prática futura.

A figura do *griot* é apresentada por Hampâte Bâ (2010, p. 193) na forma de mestres tradicionalistas no que se refere a música, a poesia lírica, aos contos que animam as recreações populares e também a história. O autor os caracteriza como uma espécie de trovadores ou menestréis que percorrem o país, ou indivíduos que estão ligados a uma família, geralmente nobre.

O termo “*griot*” foi introduzido pelos colonizadores franceses para designar os tradicionalistas africanos, de maneira generalista, e diversas são as buscas para compreender a origem desse termo. No entanto, sabemos que ele possui a perspectiva de um estrangeiro que apenas buscou representar grupos sociais sem entender a sua complexidade. Há a

⁴ Língua falada pelo povo bambara, que reside principalmente no Mali.

⁵ Idioma da população fulani, que se distribui por diversas partes do Continente Africano.

possibilidade de se derivar de uma possível transliteração do termo português “criado” - como expressado no dicionário Larousse -, pois os portugueses subentenderam os tradicionalistas como servos que acompanhavam seus reis e soberanos.

Atualmente, a palavra *griot* tem se ampliado para o mundo, sendo adotada para representar os povos que vivem a tradição oral. No Brasil, o termo griô trata-se de uma reinvenção simbólica do *griot* africano.

Segundo a Lei Griô Nacional (O que é griô?, [200-]), o termo griô

[...] Foi uma recriação do termo gritadores, reinventado pelos portugueses quando viam os griôs gritando em praça pública. Foi utilizado pelos estudantes afrodescendentes que estudavam na língua francesa para sintetizar milhares de definições que abarca.

A partir disso, é perceptível a imposição colonial até mesmo na expressão que caracteriza esse grupo de tradicionalistas, onde o termo utilizado para designá-los fala mais sobre os colonizadores do que sobre eles. Por isso, existem termos de origem nativa mais apropriados para representá-los, como *dieli*⁶. Nessa perspectiva, Mo Maie (2020) afirma que

Com o passar do tempo, foi-se criando várias conotações positivas associadas à palavra Griô, pelo mundo. No entanto, alguns acreditam que isso mascara uma das grandes ambivalências do termo para muitos afrikanos ocidentais, pelo fato de se tratar de uma palavra colonial e pela falta de conhecimento que o resto do mundo tem sobre a extensão geográfica do mundo da oralidade e suas múltiplas tradições nesta região do continente. Os griôs são queridos mas ao mesmo tempo muito temidos. E por vezes, também marginalizados.

No geral, o *griot* se apresenta como um mediador, ou até mesmo um interlocutor, geralmente dos nobres, tendo um papel fundamental na história da África. Em terras africanas ele é dividido por Hampâte Bâ (2010) em três categorias:

- a) os *griots* músicos, instrumentistas, que compõem, transmitem e preservam o patrimônio musical de seu povo;
- b) os *griots* “embaixadores” e cortesãos, responsáveis por mediar as desavenças familiares e interpretar os *Horon*⁷. Eles são ligados sempre a uma família nobre

⁶ Termo utilizado pelos bambara para nomear os *griots*, que significa “sangue”, pois os *dieli* circulam como tal na sociedade. Por se tratar de uma expressão nativa da África, acredito que seria uma das formas mais apropriadas para nomear essa vertente de tradicionalistas.

⁷ Os nobres e, para além disso, responsáveis pela defesa da sua comunidade.

ou real, ou até mesmo a uma única pessoa, encarregados geralmente de missões - particularmente negociações matrimoniais;

- c) os *griots* genealogistas, historiadores ou poetas - podendo ser os três ao mesmo tempo -, que são contadores de histórias e viajantes.

Para os *bambara*, os *dieli* são conhecidos por sua liberdade ao se manifestarem, podendo ser até mesmo imprudentes e indiscretos. Ainda, na perspectiva *bambara*, os *dieli* não se atém completamente ao compromisso com a verdade, não sendo contestados por isso, na máxima de que possuem a “boca rasgada” e que, por isso, sua inverdade pode ser aceita. Sobre isso, Hampâte Bâ (2010, p. 195) defende que

É necessário acrescentar, entretanto, que se trata aqui apenas de características gerais e que nem todos os *griots* são necessariamente desavergonhados ou cínicos. Pelo contrário, entre eles existem aqueles que são chamados de *dieli-faama*, ou seja, “*griots-reis*”. De maneira nenhuma estes são inferiores aos nobres no que se refere a coragem, moralidade, virtudes e sabedoria, e jamais abusam dos direitos que lhes foram concedidos por costume. Os *griots* foram importante agente ativo do comércio e da cultura humana.

Os *griots* também são agentes ativos de comunicação para os *Horon*, pois são autorizados a se desdizer sem que haja ressentimentos entre a comunidade étnica. Por isso eles podem arcar com os erros dos nobres, a fim de preservar a integridade dos fidalgos. Assim, o *griot* é visto como um representante da nobreza, em vista do conhecimento que possui sobre a genealogia e histórias das famílias de dentro e fora de sua comunidade. Alguns se tornam especialistas nisso, migrando para terras distantes em busca de cada vez mais conhecimento histórico. Tal como sangue eles circulam pelo corpo da sociedade, mediando histórias, canções e, sobretudo, informações.

A necessidade de estudos aprofundados sobre a cultura *griot*, os seus costumes, crenças e, em especial, suas tradições, herança para a humanidade, torna-se cada vez mais latente para compreendermos melhor o patrimônio cultural africano e como ele resistiu às diversas tentativas de apagamento de seus colonizadores.

De maneira geral, os tradicionalistas africanos foram perseguidos pelo poder colonial que procurava extirpar as tradições locais por se tratarem de um símbolo explícito da soberania da África. Os mestres da palavra eram os protetores da cultura de seus povos e os conhecedores de sua história, representando uma ameaça para o sistema colonizador que buscava impor sua nacionalidade como autônoma e soberana.

Diversas foram as iniciativas para desqualificar a cultura tradicional africana, e a principal delas foi a imposição da língua do colonizador, pois ela estava impregnada dos seus valores culturais. Segundo Bernat (2021, p. 51)

Talvez, por ser historicamente uma referência dentro da cultura de países como Mali, Guiné e Burkina Faso, a colonização francesa tenha procurado desqualificar o griot e sua função na África Ocidental. Uma das estratégias utilizadas para facilitar a dominação de um povo por outro começa no esfacelamento das raízes da cultura dominada através da substituição de valores e rituais. O primeiro passo foi, sem dúvida, a imposição da língua francesa. Para uma cultura fundamentada na oralidade isto poderia ter significado o fim de uma tradição como a do griot. Porém, apesar de toda a tradição ter sido transmitida através de línguas como o bambara ou maninca, como no caso da família Kouyaté, os griots, por possuírem uma grande capacidade de adaptação, fizeram do francês um veículo poderoso para transmitir sua cultura para além da África.

Para a infelicidade da cultura oral construída nas terras africanas, Hampâte Bâ (2010) prevê um futuro em que os últimos herdeiros da tradição oral terão desaparecido e, por conta disso, a urgência de reunir seus testemunhos e ensinamentos se torna cada vez mais latente.

Todo o patrimônio cultural e espiritual de um povo poderá cair no esquecimento, e uma geração jovem sem raízes ficará abandonada à própria sorte. O resultado do colonialismo que buscou extirpar as tradições locais pode ser o apagamento de uma civilização da história humana.

Em contrapartida, as tradições orais preservam o patrimônio tradicional africano que ameaça decair desde sua dominação colonial. Silva (2017, p. 27) afirma que “a transmissão de saberes tradicionais proporciona resistência à forma de viver ocidental colonial porque se mantém indissociável da ancestralidade, da história e da cultura”. Para o Brasil⁸, país que recebeu o maior número de pessoas escravizadas da África, é inevitável a importância de estudar a população africana na sua formação social.

No entanto, a nação brasileira foi estruturada por um referencial colonial eurocêntrico, em um processo excludente que buscou anular a historicidade dos povos escravizados. As suas tradições primevas, por conseguinte, foram postas à margem da sociedade, tornando a população contemporânea alienada a suas raízes, como afirmam Barros, Pequeno e Pederiva (2018, p. 7).

⁸ “No continente americano, o Brasil foi o país que importou mais escravos africanos. Entre os séculos XVI e meados do XIX, vieram cerca de 4 milhões de homens, mulheres e crianças, o equivalente a mais de um terço de todo comércio negreiro” (IBGE, [200-]).

Esse movimento de dissociação consolidou nas colônias europeias a fundação de uma sociedade de mentalidade também eurocêntrica, rompendo com as consciências ancestrais para uma inversão epistêmica da compreensão do mundo, onde essa nova configuração educava (e educa) para a constituição de mentalidades que negam o passado.

A tradição colonizadora se resume, portanto, à proposta de uma dominação cultural que oprimiu e continua oprimindo as diversas formas de existências do povo brasileiro. A herança colonial que ainda resiste no país silencia as tradições que constituem grande parcela de sua população, entre elas as africanas e dos povos originários.

Para Romão e Gadotti (2012, p. 101) “a libertação nacional é um ato cultural. A libertação política não elimina a presença do colonizador. Ele continua na cultura imposta e introjetada no colonizado”. A revolução etnológica no Brasil, portanto, é permanente, pois a sua emancipação cultural definitiva não vem com a proclamação da independência política da nação. Há a constante necessidade de um movimento de libertação cultural que reafirme a identidade da população brasileira. E as tradições orais são o som da liberdade.

A tradição oral africana surge em terras brasileiras no contexto diaspórico. Nascida com os danos da dominação cultural dos colonizadores europeus, foi um objeto em renascimento constante perante as novas realidades coloniais. Com a imposição da objetificação do eu, os povos africanos tiveram a sua existência reduzida a uma palavra: escravo.

“[...] Quando um dominador, um colonizador chega a um país, a primeira coisa que faz é impor aos nativos a sua língua” (Romão; Gadotti, 2012, p. 79). Sobretudo aos escravizados africanos, a invalidação de sua linguagem era a perda da identificação do seu ser. A palavra, raiz de suas tradições, era afogada no Atlântico com muitos de seus irmãos. Os seus sequestradores desejavam extirpar qualquer traço que os identificasse. Sem rosto, sombra, voz e alma, o africano se desprenderia do sujeito e renasceria como objeto.

É nesse contexto que o griô germina no Brasil, como uma simbiose de resiliência e resistência cultural. Consequentemente, ele se difere do *griot* africano pois tem desde sua gênese a opressão colonial. Apesar disso, os griôs puderam perpetuar, por meio da palavra, a sua (re)existência.

Os detentores da oralidade diaspóricos cumpriram um papel fundamental para a continuidade das tradições africanas, subjugadas por colonizadores mascarados por seu etnocentrismo. Além disso, eles foram fundamentais na gênese e perpetuação da cultura afro-brasileira, e na sua constante reinvenção. Diante disso, Barros, Pequeno e Pederiva (2019, p. 7) afirmam que

[...] A própria prática da tradição oral tornou-se resistência aos processos de colonização. O conjunto de características mencionadas, a sua possibilidade de prática combativa à opressão, e a sua atuação na constituição humana das pessoas são referências fundamentais que cruzaram o Atlântico para embasar a tradição oral de matriz africana no Brasil.

A tradição oral foi, portanto, a semente da cultura identitária brasileira, plantada na diáspora, regada pelos filhos oriundos da mãe África e podada pela soberania europeia. Hoje, o Brasil é banhado pela diversidade de corpos e mentes que lutam por suas vivências em um país que semeia intolerância às culturas tradicionais adversas ao padrão eurocêntrico.

Os estudos de Pinheiro⁹ (2013) sobre os contadores de histórias no Brasil e o seu elo com a tradição oral africana nos conta um pouco sobre como se deu o surgimento de obras que suscitaram as contribuições africanas e afro-brasileiras¹⁰ para a identidade nacional. Segundo o pesquisador (Pinheiro, 2013), a referência mais antiga encontrada sobre a tradição oral africana em terras nacionais se encontra nas escrituras de Joaquim Nabuco, em seu livro “O Abolicionismo¹¹”. Antes disso não havia um documento que anunciasse a herança dos povos africanos transmitida para as gerações brasileiras por meio da oralidade. O mesmo ocorreu com os griôs.

As narrativas griô passaram por um lapso na história da tradição oral afro-brasileira, um vácuo na continuidade da herança cultural africana no Brasil. Segundo Pinheiro (2013) o desaparecimento dos últimos africanos no país é uma possibilidade que explica a ausência dos contadores da história africana nos indícios da tradição oral na nação. Essa hipótese coincide com o prognóstico de Hampâte Bâ (2010) sobre a extinção dos últimos herdeiros da tradição oral da África e os seus males para a posteridade.

Contudo, Pinheiro (2013) ressalta uma segunda possibilidade. A de que as fontes utilizadas em sua pesquisa eram insuficientes para reconstituir a história da tradição griô no Brasil. Essa é uma alternativa viável, e que indicia a carência de documentos que evidenciem os griôs no cenário identitário brasileiro.

⁹ Em sua Dissertação, Cristiano Pinheiro realizou uma revisão bibliográfica para reconstituir a história da tradição oral griô no Brasil.

¹⁰ “É preciso esclarecer que as sociedades africanas consideradas tradicionais são aquelas que souberam conservar princípios e valores que eram cultivados anteriormente à invasão do continente africano pelos europeus. Já as comunidades tradicionais afro-brasileiras são aquelas que, pelo suporte da oralidade, preservaram em sua memória coletiva os valores tradicionais africanos, recriados e reatualizados em terras brasileiras” (Rocha, 2011, p. 32).

¹¹ No texto, Joaquim Nabuco (2003, p. 89) diz que “o que foi, e infelizmente ainda é, o tráfico de escravos no continente africano, os exploradores nos contam em páginas que horrorizam; o que era nos navios negreiros, nós o sabemos pela tradição oral das vítimas [...]”.

A retomada do griô no Brasil ocorre no quadro das políticas públicas, no entardecer da década de 90. Para Salom (2016), mais do que uma reintegração, a existência dos griôs ocorre com a política pública Ação Griô¹², visto que antes dela o termo não era expressivo no cenário cultural brasileiro. No entanto, muito antes de serem reconhecidos pelo poder público, os griôs existiram na vida cultural afro-brasileira, com práticas comparáveis às dos *griots*, projetando sua atuação para o passado e o futuro.

Salom (2016) também afirma que o tardamento de um termo de identificação dos tradicionalistas brasileiros, que muito se assemelhavam aos africanos, gerou uma série de efeitos imprevistos. Um deles foi a emergência da categoria griô como elemento identitário, de contestação de estigmas e fortalecimento da autoestima de sujeitos coletivos.

Além disso, o ressurgimento dos herdeiros da tradição oral na cena da cultura brasileira foi feito sob novas fisionomias, em um processo de reinvenção da tradição africana no Brasil. A figura do griô não se tratou de uma continuidade da tradição vinda da África, e sua identidade se vinculou com os elementos da cultura popular do país. Qualquer cidadão com tal vínculo poderia se entender como um griô (Pinheiro, 2013).

Em tais circunstâncias, a identidade griô acabou compreendendo um conceito guarda-chuva, de forma semelhante ao *griot* africano. Tradicionalistas com diferentes práticas, vivências e percepções foram vinculados a uma só palavra, unidos somente por seu elo com a tradição oral. Salom (2016) conta esse como um efeito da apresentação do griô como uma novidade, pois alguns grupos e sujeitos não se sentiram contemplados nessa denominação, como os pajés indígenas ou contadores de histórias de outras identificações raciais e étnicas.

Apesar da nova conjuntura, o griô conservou a natureza de salvar e disseminar as tradições de seu povo, de forma a fomentar a ressignificação da ancestralidade brasileira. O cultivo das tradições da nação, em especial as de raízes africanas, aparece como uma provocação para o poder nacional, que possui um histórico de desvalorização das culturas populares.

Dessa forma, Pinheiro (2013) afirma que, mais do que uma identidade, o novo griô é um projeto de reconhecimento e valorização de saberes e fazer expressos na oralidade popular. O personagem do *griot* africano surge para estabelecer um vínculo com a cultura negra e os valores expressos em suas tradições, e ele passa a conversar com outros

¹² A Ação Griô é aprofundada na seção 4.

personagens da tradição brasileira. A figura do velho sábio, tanto na África, quanto no Brasil, guarda na memória a história do seu povo que, por meio da palavra oral, é contada, cantada, recitada e festejada.

Avancemos para uma história sobre ascensão, discriminação e descobertas.

2.1 A tinta mais fraca é preferível à mais forte palavra

Não se sabe ao certo em que momento a linguagem auditiva se transformou em linguagem visual, e muito menos quando esta formou o primeiro sistema de escrita. O que se sabe é que os seres humanos há muito tempo buscaram ser representados. Como já disse Schopenhauer (1958, p. 3, tradução nossa), “o mundo é minha representação: isso é uma verdade para todo o ser vivo e pensante, embora só no homem chegue a transformar-se em conhecimento abstrato e reflexivo”.

A escrita é um entre os diversos sistemas da representação humana pertencentes a linguagem visual, categoria dos desenhos, mímicas e códigos e, assim como esses, teve um papel notável na construção da sociedade moderna. Segundo Fischer (2004, p. 8, tradução nossa) a escritura “[...] tornou-se a ferramenta suprema do conhecimento humano (ciência), suporte cultural da sociedade (literatura), meio de expressão democrático e informação popular (a imprensa) e uma forma de arte em si mesma (caligrafia), para citar apenas algumas manifestações”.

Contudo, ao mesmo tempo em que a escrita concretiza as nossas ideias e se torna parte integral no fluxo informacional humano, é incontestável o poder que foi dado àquele que a domina. A alfabetização no Brasil oitocentista é um exemplo disso, em que as expressões “analfabeto” e “analfabetismo” foram estreitamente associadas aos negros, em uma forma de desvirtuar a sua racionalidade.

Em estudos de Galvão (2022) sobre o tema, a autora constatou uma grande contribuição da imprensa para a estigmatização do negro como sujeito contrário ao progresso e civilização da nação. No artigo publicado pela pesquisadora foram analisados materiais do século XIX, localizados na Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional, os quais tinham a ocorrência do termo “analfabeto”. Dos 621 documentos com a terminologia, foram estudadas seis publicações em jornais do Rio de Janeiro e Pernambuco da década de 1850.

Dada a análise dos documentos, Galvão (2022, p. 20-21) constatou que

[...] é possível visualizar as estratégias discursivas mobilizadas pelos autores de publicações veiculadas na imprensa para produzir efeitos nos possíveis leitores de que o sujeito analfabeto, pobre e negro é alguém que deveria ser excluído da marcha do progresso e da civilização.

Essa busca por desqualificar os saberes afro-brasileiros, fundamentados essencialmente pela oralidade, foi uma maneira de ratificar a racionalidade do homem branco como o modo legítimo de vivência. Ancorando-se na subjugação de outras formas de conhecimento e os sujeitos a elas associados, a sociedade brasileira foi domesticada sob uma ótica eurocêntrica.

No ponto de vista de Galvão (2022), as associações entre pessoas negras e as expressões “analfabeto” e “analfabetismo” possivelmente ocorreram porque o sentido das palavras estava em disputa no Brasil do século XIX. Com as discussões sobre a abolição da escravatura com ascensão em 1870, a ausência da escrita era uma forma de contestar a capacidade intelectual da população negra, afastando-a de sua liberdade. Entretanto, estudos mostram o quão errôneo foi esse pensamento, uma vez que há indícios de que muitos negros da época podiam ler e escrever, utilizando as escrituras, sobretudo, como um instrumento de sobrevivência.

“Talvez um dos usos táticos mais interessantes que negros faziam da palavra escrita e que revela o conhecimento que possuíam sobre o poder que ela tinha no mundo em que viviam fosse o de portar a carta de alforria junto ao corpo” (Galvão, 2022, p. 6). O conhecimento do universo letrado, nesse sentido, viabilizava aos escravizados o vislumbre de sua independência. Papel e tinta eram responsáveis pela materialização da liberdade, tornando-se a identificação que deveria acompanhar a carne negra diariamente. Diferentemente dos moldes africanos, em terras brasileiras o poder da palavra é o poder da escrita.

A simbologia que a habilidade da escrita adquiriu ultrapassou o atestado de homem liberto. No processo de afirmação de sua identidade social, negros cativos e livres atribuíram nas escrituras um sentido quase místico. Dado momento, a carta de alforria se equiparou ao misticismo dos escapulários e amuletos que os afro-brasileiros levavam consigo, no interior dos quais guardavam orações dedicadas a santos católicos e trechos dos livros sagrados dos muçulmanos (Wissenbach, 2002).

Algumas coisas mudam, mas seus modelos são eternos. Na sociedade brasileira moderna, argumentos que se respaldam no progresso humano para a sustentação de antigas hegemonias adquiriram novas conjunturas, porém, mantêm-se sob fisionomias semelhantes.

No Brasil oitocentista, a tradição escrita foi argumentação para a razão iluminada do homem branco. Antagônico a isso, os saberes afro-brasileiros foram desqualificados e os seus portadores bestializados. Em 2023, um dos principais obstáculos para a igualdade racial no Brasil é a escolaridade, circunstância que se assemelha ao período de 1800. Uma vez que os saberes tradicionais prosseguem com o estigma de ausência de conhecimento, racionalidade e ciência, os tradicionalistas são compreendidos como seres rudimentares pela sociedade.

Dados de 2022 da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua (PNAD), do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) indicam a população negra como a mais lesionada pelo índice de analfabetismo no país. O PNAD indica que a taxa de analfabetismo das pessoas de 15 anos ou mais foi estimada em 5,6%, ou seja, 9,6 milhões de analfabetos (IBGE, [2022]). Essa porcentagem se mostra desigual entre a população negra e branca, visto que apenas 3,4% das pessoas brancas de 15 anos ou mais eram analfabetas. Enquanto isso, o percentual entre pretos e pardos, no entanto, era o dobro, 7,4%, nessa mesma faixa etária (Analfabetismo, 2023).

O grupo de 60 anos ou mais de idade é onde se concentra a maior parte dos analfabetos. A diferença racial no percentual é ainda mais alarmante, onde 9,3% são de brancos e 23,3% de negros. A desigualdade se repete em todas as faixas etárias (Analfabetismo, 2023).

“ ‘Se você fizer o mapa do analfabetismo no Brasil, ele vai coincidir com o mapa da fome, com o do desemprego, e da alienação. Não raro esse analfabeto é o que fica doente, o que passa fome, o que vive de subemprego’, afirma a pedagoga Silvia Colello” (Naoe, 2012). Os dados apresentados pelo PNAD, portanto, não só evidenciam a disparidade educacional entre os grupos raciais da nação, mas também qual é o povo mais acometido por outras fisionomias da desigualdade.

No Brasil contemporâneo, o racismo estrutural segue privilegiando o intelecto branco, e os saberes afro-brasileiros são descredibilizados tanto quanto no período oitocentista. Tal fato se faz presente em nosso cotidiano, onde jornais que antes aludiam o analfabetismo ao negro hoje disseminam notícias expondo a intolerância no país. Com nomes como Mãe Bernadete¹³ estampando o alto das manchetes, vemos cada vez mais as consequências de um discurso que excluía a população negra da marcha da civilização.

¹³ Mãe Bernadete foi uma líder quilombola e ialorixá assassinada a tiros em sua casa, o quilombo Pitanga dos Palmares, em 2023. Segundo a Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (Conarq), na última década pelos menos 30 lideranças quilombolas foram executadas dentro de seus quilombos (Trinta, 2023).

É nesse cenário que o reconhecimento da tradição oral como formadora da sociedade brasileira se prostra necessário para que novas gerações de afro-brasileiros não se desvinculem completamente de sua palavra ancestral. Vozes há muito silenciadas poderão ecoar pelas veredas da nossa nação.

2.2 O estudo da tradição oral pautado na tradição escrita

Segundo Bussollet, Vargas e Pinheiro (2014) muito se escreveu sobre as narrativas orais em solo brasileiro, contudo, sem o seu devido reconhecimento enquanto elemento de continuidade memorial e histórica. “Afora a história africana, que desde os primórdios se serviu de fontes orais, a história se constituiu cientificamente, desde o século XVII, a partir da crítica da tradição oral e, mais genericamente, do testemunho” (Joutard, 2006, p. 43). A historiografia se apropriou majoritariamente da tradição escrita para depor a vida humana. Em contrapartida, a palavra oral foi desacreditada, associada ao testemunho impreciso, inverossímil.

Averso a essa ideia, Hampâte Bâ (2010, p. 168) afirma que “nada prova a priori que a escrita resulta em um relato da realidade mais fidedigno do que o testemunho oral transmitido de geração a geração”. A escrita segue sendo um testemunho do Homem e não se isenta de averiguação para se validar, sendo passível de mudanças de sua forma original. Um exemplo disso é a controvérsia sobre as Sagradas Escrituras, onde é sabido que houveram diversas de suas traduções que remetem a prováveis interpretações. A informação, independente do seu suporte, deve ser tratada de maneira correta por ser passível de inveracidade.

O debate sobre a presença das tradições orais na formação social de um coletivo ganhou destaque com estudos na História e Antropologia. Partindo-se de como a herança oral contribui para documentar a variedade de abordagens históricas em sociedades ágrafas, historiadores e antropólogos passam a destacar vozes marginalizadas na literatura acadêmica - em especial indígenas e africanas (Cruikshank, 2006). O reconhecimento da tradição oral como evidência histórica oferece aos pesquisadores um novo instrumento a serviço de seus estudos antropomórficos, em especial a etnografia.

É importante salientar aqui que não se deve confundir “história oral” com “tradição oral”, ainda que popularmente tenham sentidos similares. Segundo Cruikshank (2006, p. 151),

As expressões "tradição oral" e "história oral" continuam ambíguas, porque suas definições mudam no uso popular. Às vezes, a expressão "tradição oral" identifica um conjunto de bens materiais preservados do passado. Outras

vezes, a usamos para falar do processo pelo qual a informação é transmitida de uma geração à seguinte. "História oral" é uma expressão mais especializada, que em geral se refere a um método de pesquisa, no qual se faz uma gravação sonora de uma entrevista sobre experiências diretas ocorridas durante a vida de uma testemunha ocular.

Tal ambiguidade também se apresenta no entendimento dos estudiosos sobre a tradição oral. No século XIX, por exemplo, folcloristas europeus baseavam as narrativas orais em uma ideologia de evolução social, em que o relato oral era tido como um acontecimento isolado a ser colecionado. Estudada como uma história congelada, as tradições orais eram vistas como artefatos culturais sobreviventes de períodos anteriores. Esperando ter nessas tradições respostas sobre o passado, os folcloristas as equiparavam erroneamente aos documentos escritos (Cruikshank, 2006).

Esse posicionamento tão somente privilegiava a perspectiva europeia dos folcloristas, que se acomodavam em suas próprias definições baseadas na tradição escrita. Ao fazer isso, os pesquisadores desprezavam o principal agente da tradição oral: as pessoas e sua vivacidade. Segundo Cruikshank (2006, p. 159), “se verificarmos como a tradição oral é utilizada na prática, veremos que, para a maioria das pessoas, ela não é um conjunto de textos formais: é uma parte viva, vital da vida”. Dessa forma, a tradição oral não deve ser entendida como um artefato - tal como os produtos da tradição escrita -, mas sim parte de um processo social.

Muitas análises do século XIX desprezavam o caráter social das tradições orais. Contraposto a isso, surge uma geração subsequente de acadêmicos que reconhecem elas como um segmento de um contexto social com uso ativo nas vivências de determinado coletivo. Apesar dessa nova perspectiva, semelhante aos folcloristas europeus, os estudiosos se interessaram mais pelo que a narrativa oral dizia do presente do que pelo que dizia do passado (Cruikshank, 2006).

Tal ótica fez com que as tradições orais fossem estudadas erroneamente como uma reminiscência morta do passado, bem como as escrituras. Em meados do século XX esse pensamento começa a mudar com os estruturalistas, que apresentam a tese de que as narrativas orais não têm a ver nem com o passado nem com o presente, sendo essencialmente expressões da mente humana (Cruikshank, 2006).

Em dado momento, a tradição oral é vinculada aos movimentos políticos como um elemento nacionalista, capaz de reconstituir uma herança cultural perdida ou em processo de desaparecimento. Esse viés identitário evidenciou o caráter social das narrativas orais, e

nações¹⁴ que buscavam identificar raízes do passado passam a integrá-las à esfera política. Dentre elas, está o Brasil.

Medidas para a salvaguarda das tradições orais do povo brasileiro surgiram recentemente, conforme foi se percebendo a necessidade da nação redescobrir suas africanidades. Em um país de tamanha pluralidade de saberes e vivências, atribuir superioridade à cultura letrada tão somente pelo domínio das escrituras resulta na alienação da população sobre seu patrimônio imaterial¹⁵.

Não é papel desta pesquisa diminuir a relevância da tradição escrita, tamanha é a sua importância para o fluxo informacional humano, muito menos instigar disputas de prestígio entre tradição oral e escrita. Contudo, não se pode ignorar o fato de que a capacidade de ler e escrever foi usada como pretexto de dominação cultural, criando assim culturas subalternas no Brasil.

O movimento identitário surge no país como forma da população reaver suas raízes, e a preservação e disseminação das tradições orais do povo é fundamental para que o seu elo ancestral seja mantido. A missão do poder da palavra agora está conosco. Que possamos passá-la adiante.

¹⁴ Na Alemanha do século XIX, por exemplo, germinou um nacionalismo romântico como força revolucionária que objetivava a união de Estados dispersos. Supostas relíquias da tradição antiga surgem como forma de um resgate da herança cultural comum. Mas, uma vez instalada a rede administrativa para a unificação dos Estados, os saberes locais se transfiguraram em um instrumento para ampliar os controles de governança alemão (Cruikshank, 2006).

¹⁵ A linha cronológica das principais medidas políticas para a salvaguarda das tradições orais do povo brasileiro se inicia em 4 de agosto de 2000. Nessa data o Decreto nº 3.551 (Brasil, 2000) foi instituído, para a proteção dos bens culturais imateriais da população. 7 anos depois foi criado o Decreto nº 6.040, que “institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais” (Brasil, 2007). Em 2 de dezembro de 2010 entra em vigor a Lei nº 12.343 (Brasil, 2010), movimentando ainda mais o cenário de políticas para a salvaguarda das tradições da nação.

3 AS VEREDAS DA INFORMAÇÃO EM TRADIÇÃO ORAL

A construção de conhecimento, que representa uma das mais importantes consequências da mediação da informação, não se restringe ao consumo das fontes escritas. A construção do conhecimento também ocorre por meio da oralidade, permitindo a apropriação de informações que são transmitidas verbalmente.

(Carvalho; Nascimento; Bezerra, 2018, p. 463).

É uma noite fria. Os pais já recolheram os filhos das amarelinhas, pega-pega e esconde-esconde das ruas, e os pequeninos se despojaram sobre a roda formada na sala de casa para ouvir a avó falar sobre o passado, a Terra e as estrelas. É com um sorriso no rosto que eles a testemunham, de palavra a palavra, se aconchegando no calor da sua fala, em seu olhar saudosista e no tempo que se ressignifica em seus peitos.

Talvez as batidas de seus corações não passem do mesmo tic tac do relógio em cima da escrivaninha, e é nesse instante que eles visitam reminiscências remotas, um desenho do presente. Iniciam-se narrativas orais que sobreviverão por mais tempo do que aqueles que as presenciaram. Esses viajantes circulam por nossas vidas, protagonistas de nossa ciência sobre nós mesmos, e deixam um patrimônio comum da humanidade: as tradições orais.

Nascimento (2023) reconhece a palavra oral como uma fonte transmissora de dados informacionais, de memória e conhecimentos ancestrais. Esses três elementos da consciência humana constituem tradições orais que se reproduzem em um ciclo anfêmero nas comunidades. Elas são manifestadas na mitologia, senso comum, arte, festejos, culinária e, essencialmente, na identidade cultural dos povos e em sua continuidade. Seja em um aprendizado materno sobre ervas que combatem o resfriado, nos mitos que compõem um sistema de crenças ou nos provérbios que nos fazem ter entendimento sobre o mundo.

Ainda que a tradição oral faça parte da poética humana e do seu fluxo informacional, Santos (2018) afirma que as iniciativas que coloquem a tradição oral como uma fonte de informação e do conhecimento são, em geral, desqualificantes, pois muitas vezes os saberes populares das comunidades são folclorizados, com a importância do seu repertório cultural sendo diminuída. Contrário a tal conduta, o autor afirma que

As memórias e saberes locais de uma comunidade são fonte de informação e conhecimento e não há razão para que esses saberes não sejam tratados com a mesma importância face aos repertórios consagrados que constituem a cultura oficial. Nas culturas de tradição oral, a memória não é matéria suplementar, ao contrário, é uma conquista que se tornou

indispensável à formação da infância e da juventude, vital para o desenvolvimento das gerações. (Santos, 2018, p. 166, grifo nosso).

Sendo assim, campos de pesquisa da informação devem ter as tradições orais como objeto de estudo, dada a sua importância no fluxo informacional humano e de apropriação de conhecimento.

A CI surge como o principal agente nesse processo, sendo ela o campo interdisciplinar que estuda a informação em sua totalidade, desde sua gênese a quando ela se transfigura no estado de conhecimento. As fontes de informação são um dos diversos vestígios da atividade racional humana sob sua égide. Considerando a diversidade de sujeitos que geram saberes e das vastas veredas que os conduzem, é de tamanha importância o estudo de matrizes informacionais como tradições orais para compreendermos o que, de fato, é informação, e o seu papel em nossas vidas.

Mais do que estudar as tradições orais, é dever da CI como uma ciência social atuar no fomento à preservação, disseminação e apropriação da herança oral do povo. Dessa forma, as pessoas serão colocadas como protagonistas na fabricação de conhecimentos anêmicos que permeiam por diversas gerações.

Nós, aqueles que nomeamos a existência, inventamos as cores e descobrimos o pensamento. A sua vizinha, pioneira nas conversas na varanda, que conheceu cada um que andou pelas calçadas quando elas ainda eram enlameadas, a única que sabe a data exata de quando a rua foi calçada. O seu pai, que conta que antes havia manguezais pela cidade, com mangues que serpenteavam a sua paisagem. A sua mãe, que sabe quais foram os maiores sucessos nas rádios nos anos 70.

Além de estudar as tradições orais como fonte de informação, é de extrema importância o reconhecimento de tradicionalistas, como os griôs, nos canais do conhecimento, pois eles são detentores e disseminadores de saberes orais que compõem os bens imateriais da comunidade em que estão inseridos. Por isso não há como não os reconhecer, sobretudo, como uma fonte de saberes vivos para o seu corpo social.

Tal aspecto informacional intrínseco aos griôs coincide com o entendimento de Oliveira e Ferreira (2009, p. 70, grifo nosso) do que são fontes de informação, quando elas declaram que “[...] a criação de novos conhecimentos está diretamente ligada às fontes de informação. As fontes são documentos, **pessoas** ou instituições que fornecem informações pertinentes a determinada área, fatores essenciais para se produzir conhecimento”.

Visto que “[...] a investigação e análise do uso da oralidade abre ainda mais possibilidades para a CI entender o fluxo da informação criada por distintos sujeitos” (Nascimento, 2023, p. 17), iniciamos aqui uma investigação para verificar como a CI está se comunicando com as tradições orais e os griôs.

Tal análise foi realizada por meio de uma pesquisa na Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). Com essa pesquisa, pôde-se entender melhor a visão de teóricos da CI sobre a tradição oral e sua relação com as fontes de informação e como os griôs estão sendo abordados no campo do estudo informacional.

Conceição e Costa (2018) foram os que se interligaram com a temática da tradição oral a priori. Os autores identificaram a natureza do acervo da Biblioteca Comunitária Semente Social, localizada na Área Itaqui-Bacanga. A biblioteca é reconhecida tanto como biblioteca comunitária quanto como centro cultural comunitário, uma vez que é um equipamento informacional que extrapola o papel de democratização da cultura letrada, interagindo também com as manifestações culturais de sua região.

Por meio de um quadro, Conceição e Costa (2018) exibiram a composição do acervo da Biblioteca Comunitária Semente Social, demonstrando o quão ele é diversificado quanto aos seus tipos de bens, classificados em materiais e imateriais. A ênfase dos autores se concentra na riqueza documental do espaço, tratada como dispersa por não haver um processamento técnico adequado para a sua organização.

Quanto aos bens imateriais que constituem o acervo da Biblioteca Comunitária Semente Social, Conceição e Costa (2018) afirmam que um de seus traços marcantes é o reflexo das tradições religiosas e culturais preservadas na comunidade. Segundo os autores (Conceição; Costa, 2018) tais imaterialidades constituem um ato de devoção e fé, que por sua vez fortalecem a identidade, a cultura e integram os sujeitos da região.

Um dos reflexos das tradições religiosas e culturais preservadas na comunidade da Biblioteca Semente Social que foram apresentadas no quadro de seu acervo são as danças típicas (como cacuriá, tambor de crioula e quadrilha) e a Via Sacra do Grupo Grita. Tais bens imateriais devem estar sob a égide da Biblioteca Semente Social sob diversas representações, na concepção de Conceição e Costa (2018, p. 600, grifo nosso), quando defendem que os equipamentos informacionais não devem se limitar aos livros como o único protagonista na mediação da informação.

[...] os acervos das unidades de informação tiveram não apenas seus conceitos revistos com o passar dos anos, mas deixaram de contemplar

apenas livros, uma vez que **a história, o patrimônio e herança cultural não se materializavam somente em códices.**

Desse modo, os autores (Conceição; Costa, 2018) trazem o exemplo de outras fisionomias de registros que devem constituir o acervo material da biblioteca, gerados pela Via Sacra do Grupo Grita. Estes variam entre registros fotográficos, audiovisuais e produções textuais (matérias de jornais, artigos, relatos) sobre a temática.

Além disso, o acervo cultural da Biblioteca Semente Social também é composto pelas ações desenvolvidas pela Associação Comunitária Itaquí-Bacanga (ACIB), cujas atividades são:

- a) curso de Educação Ambiental;
- b) mobilização da Coleta Alternativa na Vila Verde;
- c) produção dos Cestos;
- d) coleta alternativa;
- e) história da Via Sacra do Anjo da Guarda;
- f) economia solidária;
- g) mobilização com professores e diretores das escolas;
- h) encontrões ambientais, entre outras.

Tais ações promovem a preservação da história e memória da comunidade, além de potencializar o seu desenvolvimento sociocultural para o surgimento de novas narrativas e reminiscências. Dessa forma, as atividades da Biblioteca Comunitária Semente Social se alinham com o pensamento de Conceição e Costa (2018) de que a biblioteca “[...] deve prestar serviços utilitários à comunidade, entre eles orientações sobre projetos de assistência social do bairro, emissão de documentos, coleta alternativa, reciclagem, manifestações culturais da comunidade”.

Observando tais vivências na Biblioteca Comunitária Semente Social, é certo pensar que os equipamentos informacionais, das bibliotecas aos centros culturais, não possuem somente um papel de guarda, organização e disseminação de uma informação pensada para circular em suas imediações. Tais edificações devem cumprir junto a isso a inclusão das tradições de onde estão inseridas, exercendo desta forma a função de centro memorial e cultural para a sua comunidade.

É com essa fisionomia que os equipamentos informacionais representam uma ferramenta basilar no papel de preservação do patrimônio humano, seja ele material ou imaterial, desde o tratamento de um acervo de livros e fotografias a salvaguarda da cultura local, bem como na perpetuação das tradições orais, da história e da memória coletiva e individual da comunidade em que está inserido (Conceição e Costa, 2018).

A forma de como a informação será disseminada nos equipamentos informacionais também requer diligência, principalmente dos profissionais responsáveis por sua mediação. Sobre esse aspecto, Santos (2019, p. 175) defende que “[...] em vez do registro em livros e arquivos, é a circulação do conhecimento que garante que as culturas permaneçam vivas”, quando discorre sobre a oralidade ser o principal meio de manutenção das culturas do Noroeste africano, onde o griô está no centro dessa mediação informacional.

Seguindo o fio de Santos (2019), Oliveira (2016) traz um exemplo pessoal de como a informação é passível de percorrer diferentes vias, em uma narrativa sobre sua experiência durante um intercâmbio na Dinamarca. A autora conta que se viu lidando com uma nova língua e novas tradições no cotidiano. Levada a biblioteca por sua mãe de intercâmbio, conheceu a quem intitula de “bibliotecária dinamarquesa”, descrita como uma senhora de cabelos grisalhos e pele bem enrugada, típica figura do profissional da informação.

Um dia a bibliotecária se aproximou de Oliveira (2016) e perguntou se ela gostaria de ler em voz alta o livro que estava lendo, para que pudesse ajudá-la com a pronúncia. Mesmo estando envergonhada, a jovem intercambista sentou ao seu lado na mesa e tentou falar o som daquelas palavras tão desconexas em sua mente. No fim disso, achou a experiência divertidíssima e voltou para casa saltitando pela calçada, como uma criança que acabou de ganhar o doce preferido.

Depois disso, durante meses, Oliveira (2016) passou a frequentar uma sala menor da biblioteca pelo menos uma vez por semana, para ler em voz alta literatura infantil dinamarquesa com outras estrangeiras e a senhora bibliotecária. A autora declara que, em razão do método adotado pela profissional da informação,

[...] passamos de usuários, coadjuvantes em uma cultura escrita que estaria pronta, definida, estabelecida em seus sentidos e práticas, para nova condição: aquela na qual éramos protagonistas, criadores de sentidos para nós mesmos, dos textos e contextos de que participávamos (Oliveira, 2016, p. 154).

Oliveira (2019), de forma similar, expõe como os *Paiter-Suruí*, habitantes dos postos indígenas Sete de Setembro e Quatorze, no Município de Cacoal, Rondônia, submeteram-se a

uma nova condição informacional, em um processo de afinidade com a *web*. Mediante a cautela de se relacionar com um elemento da cultura do homem branco, em um procedimento de apropriação da tecnologia e da instrumentalização da informação, os *Paiter-Suruí* criaram o Projeto Carbono Suruí.

O Projeto Carbono Suruí é um projeto de crédito de carbono sintonizado com as propostas de preservação ambiental mundial e de combate ao aquecimento global. Por meio da *web*, os *Paiter-Suruí* se despontaram em novas relações e possibilidades, assumindo o papel de narradores de sua cultura para o mundo. Valendo-se das tecnologias para assistir na luta pela preservação ambiental, na valorização da cultura local e dos conhecimentos tradicionais dos povos indígenas, os *Paiter-Suruí* transitaram por um processo de mediação sem que a apropriação social substituísse as suas tradições orais (Oliveira, 2019). É importante ressaltar que as suas narrativas orais continuaram existindo como principal instrumento para a sua preservação cultural, coexistindo harmoniosamente com o compartilhamento virtual que os projetou para novos mundos.

Vale salientar que houve um número baixo de produções científicas na CI, nacionais e internacionais, sobre os temas da tradição oral como fonte informacional e dos griôs. Esse retorno diminuto é preocupante, visto que outros campos interdisciplinares que se conectam ao estudo da informação já possuem pesquisas direcionadas aos temas, em especial a Educação, História e Antropologia.

Isso nos faz refletir sobre o quanto a perspectiva da CI sobre o estudo das fontes de informação lhe infringe limitações, pois elas são pensadas majoritariamente como registros em suporte físico. O conhecimento produzido pelo homem que se torna independente a ele, um produto do seu consciente. A informação que se representa dessa forma se prostra como um mero artefato, tornando-se mecanizada, dimensionável e, sobretudo, efêmera.

Ainda que essa representação da informação desempenhe um papel fundamental no fluxo informacional humano, principalmente devido a extensão de seu alcance, sabemos que existem outras veredas por onde os frutos da mente humana circulam. Pessoas tradicionalistas, como os griôs, e as comunidades orais que reconhecem a tradição oral como fonte informacional, evidenciam o quanto os cientistas da informação estão presos a suas próprias ideias. Estudar a informação não registrada se torna um desafio para a CI.

Talvez estejamos engeucados por nossos dogmas. Quiçá sejamos representantes do contraste a ideia iluminista que acreditava que o preconceito pudesse ser eliminado à luz da

esfera da razão. Porventura a CI possa ter permitido que a verdade seja postulada em torno de seu cientificismo, ou simplesmente esteja dominada por preconceitos já nascidos com ela.

Que não tenhamos receio de abordar novas perspectivas na CI, pois ao fazer isso estaremos impondo limites à nossa ciência. Que sejamos curiosos. Procuremos conhecer as diversas veredas informacionais para compreendê-las, salvaguardá-las e difundi-las pois, acima de tudo, essa é a nossa missão como cientistas da informação. Busquemos ultrapassar as barreiras que erguemos no passado e que continuamos erguendo enquanto não saímos de nossa zona de conforto. E não tenhamos medos, dogmas ou preconceitos sobre o nosso principal objeto de estudo: a informação, seja qual for a sua fonte.

As seções seguintes irão discorrer sobre como a informação circula pelas tradições orais Griô. A seção 3.1 relatará a tradição do tambor falante como transmissor de informação na África. Em sequência, na seção 3.2, será apresentado o sonhar *yanomami*, um elemento que inicia tradições orais com potência informacional enorme para esses povos. Por fim, a seção 3.3 narrará como as práticas de tradição oral são vivenciadas na Grãos de Luz e Griô.

3.1 A voz que sai da pele do tambor

O colonialismo da África tem a dominação cultural como centro de sua expressão colonial. A subjugação das tradições, religiões, símbolos e qualquer forma de representação identitária dos povos africanos foi uma estratégia para desagregar a sua cultura. Um sujeito oco era propício aos moldes do colonizador, que erroneamente acreditava ser capaz de extrair a alma de pessoas que nunca se desprenderam da sua identidade.

Quando José Craveirinha¹⁶ uma vez disse “quero ser tambor”, ele reivindicava a sua moçambicanidade. O poeta exibia a consciência sobre o processo de desumanização que o sistema colonial impôs ao seu povo e a sua vontade de resgatar a humanidade roubada pelo regime. Nos versos de Craveirinha, o tambor é uma poética que evoca a valorização da condição humana do povo moçambicano.

Os tambores há muito são símbolos da cultura africana. A sua origem remonta a pré-história, não possuindo data ou localização exatas. Contudo, uma parcela de historiadores teorizam que os primeiros instrumentos de percussão germinaram em solo africano, no Egito. A teoria surge devido às representações seculares de egípcios com tais objetos.

¹⁶José Craveirinha, mais conhecido como Craveirinha, foi um importante poeta e militante moçambicano. Craveirinha trazia em seus versos o imaginário popular e a tradição cultural africana, retomando as origens nativas para se opor ideológica e politicamente à presença colonial, preconizando um futuro livre para o povo moçambicano (África, 2021).

Em esculturas egípcias do século XVI a.C, o tambor aparece em diversas cenas de festejos e na ida de soldados a guerras. Na mitologia do Egito Antigo, o deus Bes cultuava os prazeres e festas, e foi uma das primeiras figuras históricas que retratava o homem negro, frequentemente representado tocando pandeiro. Nas cenas funerárias das dinastias egípcias de XVIII a XX, observa-se frequentemente a figura de uma anciã negra tocando um tambor. O elemento também é presente nas pinturas de papiros, sarcófagos e murais do antigo Egito, em que são vistas dançarinas negras. Ainda hoje, na África Central, certos instrumentos musicais são encontrados desenhados nos túmulos egípcios da IV dinastia (Barriga Monroy, 2004).

A teoria de que o tambor foi obra da civilização egípcia também explica como se deu a difusão do instrumento. Segundo Barriga Monroy (2004, p. 32-33, tradução nossa),

[...] Pode-se supor que o tambor foi obra da civilização egípcia e que das margens do rio Nilo se estendia em direção ao coração da África no leste e no sul, até os povos da Mesopotâmia, Síria, Frígia e Egeu. A difusão da cultura egípcia para o sul da África, para o oeste, ou para a cintura subsaariana do Sudão, já não é um mistério, devido ao grande número de caravanas que atravessavam o continente.

Tal como em diversas regiões da África, os povos europeus receberam uma herança instrumental do Nilo. Talvez seja por isso que eles atribuíram a invenção dos tambores aos egípcios. No entanto, quando surgiu a civilização egípcia, tal instrumento, que pertencia aos tempos pré-históricos, já era tocado por sociedades de cultura primeva. Tais povos possivelmente foram responsáveis pelo surgimento dos tambores no Egito, e de lá eles iriam para a Síria, Frígia, Creta, Grécia e Roma (Barriga Monroy, 2004).

O que se sabe de fato é que é inquestionável o poder que os tambores exerceram, e ainda exercem, em diversas culturas africanas. Segundo Schneider (2010), o tambor é o instrumento mais carregado de ideias místicas. Na África Oriental e Ocidental, o coração humano é considerado um tambor. Bem como inúmeros elementos culturais africanos, a divinização dos tambores se conserva por meio de tradições orais. Nas terras de Guiné Bissau, circula o mito sobre a origem do instrumento em uma narrativa oral que diz que ele foi um presente da Lua a um macaquinho de nariz branco:

Conta-se que os macaquinhos de nariz branco da região quiseram um dia trazer a Lua para perto da Terra. Eles não tinham ideia de como executar tal feito. Até que o macaco menor sugeriu que uns subissem nos ombros dos outros a fim de alcançar a Lua. O grupo de macacos colocou o plano em ação e o macaquinho menor foi o último a subir, conseguindo chegar no céu e agarrando-se à Lua.

Mas antes que conseguissem puxar o satélite, a pilha de macacos desmoronou e todos caíram, menos o macaquinho, que continuou agarrado à Lua.

Uma amizade então cresceu e a Lua presenteou o pequeno animal com um maravilhoso tambor branco, que ele logo aprendeu a tocar.

O macaquinho ficou por muito tempo morando na Lua, mas um dia começou a sentir saudades da Terra, de seus amigos e da natureza. Ele então pediu à sua amiga que o ajudasse a retornar para sua casa.

A Lua ficou chateada e respondeu:

— Mas por que você quer voltar? Não está feliz aqui com o tamborzinho que eu te dei?

O macaco lhe explicou que gostava muito, mas que tinha saudades.

A Lua ficou com pena, prometeu ajudá-lo e lhe disse:

— Não toque o tambor enquanto não estiver em terra firme. Toque apenas quando chegar lá embaixo, assim saberei que chegou e poderei cortar a corda. Então você estará liberto.

O macaco concordou. Ele sentou em seu tambor e foi amarrado a uma corda, que começou o processo de descida.

Enquanto descia, o macaquinho olhava seu tambor e surgiu uma vontade irresistível de tocá-lo. Ele começou a tocar bem baixinho, para que a Lua não ouvisse.

Mas, mesmo assim, a Lua escutou e cortou a corda conforme o combinado.

O macaco começou a cair e ao chegar ao chão, não resistiu e morreu. Mas antes, uma menina que passeava por perto viu a queda. Ela foi até o macaco e ele disse:

— Isso é um tambor. Por favor, entregue ao povo de seu país.

A menina pegou o instrumento e correu para entregar às pessoas de sua família, contando o que havia acontecido.

Todos adoraram o tambor e começaram a tocá-lo. Desde então, o povo africano produz seus próprios tambores e sempre que possível toca e dança ao som deles. (Lenda, 2019).

Outra tradição oral, de Ubangi-Chari, conta que a comunicação entre o céu e a terra é feita através de um tambor amarrado por uma corda que pende do céu para o chão. Ambas as tradições mencionadas vinculam o instrumento ao plano celeste e, de modo geral, o tambor africano, tanto nas culturas altas quanto nas baixas, aparece como um elo entre o homem e o divino, e como altar de sacrifícios.

O simbolismo místico do tambor o tornou de imenso valor para as civilizações africanas, e ele acabou exercendo papel ativo em sua cultura, economia e política. Os tambores eram o emblema dos grandes impérios da África. Segundo a sua tradição, eles ressoavam sozinhos quando o reinado estava em perigo. Por esta razão, o instrumento era reverenciado como o protetor do povo (Schneider, 2010).

Em vista do seu elo com o sagrado, cada chefe de um clã ou tribo africana possuía um “tambor real”, objeto típico da realeza. Para construir o tambor de um novo rei, era preciso realizar ritos sagrados, e até alimentá-los com o sangue de uma pessoa decapitada, ex-inimigo

derrotado ou escravizado. Atualmente, o rito ocorre com o sangue de touro em pleno vigor (Barriga Monroy, 2004).

Nas guerras africanas, os inimigos sempre tentavam assumir o controle do tambor do oponente, tamanho era o seu valor. Há inúmeras histórias que contam os roubos desses tambores. Em Ukerewe¹⁷, “carregar o tambor” equivale a reinar; em Ruanda¹⁸, “comer o tambor” é ascender ao trono. Sidi Ali Hussein relata que no país de Sindh, quando o rei “desiste do tambor”, ele renuncia ao trono (Schneider, 2010).

Em 1930, Francis Moore (Gleick, 2013), em sua navegação ao leste pelo rio Gâmbia para o reconhecimento de terreno para traficantes de escravizados ingleses, deparou-se com homens e mulheres carregando tambores. Os instrumentos eram feitos de madeira entalhada e chegavam a quase um metro de comprimento, cuja largura se estreitava de cima para baixo.

Moore relatou que as mulheres dançavam agitadas ao som de sua música, e que em certas ocasiões os tambores eram tocados para alertar a aproximação de inimigos e invocar a ajuda de cidades próximas. Mas isso foi tudo que Moore foi capaz de perceber. Durante muito tempo os europeus presentes na África subsaariana não souberam que os tambores eram capazes de transmitir informações (Gleick, 2013).

Na Europa, tecnologias de comunicação a distância eram muito desejadas. Uma técnica que ultrapasse os limites já alcançados por mensageiros, fosse a pé, fosse a cavalo, era ideal para evoluções militares. Na cultura europeia, o uso de instrumentos para sinalizações simples era algo comum. Um tambor, clarim, ou até mesmo sino poderia transmitir um pequeno conjunto de mensagens: atacar, recuar, ir à igreja. Contudo, os europeus jamais poderiam imaginar que povos que consideravam primitivos tinham dominado o som de tambores suficientemente bem para usá-los como mediadores de informações que, transmitidas de vilarejo em vilarejo, poderiam percorrer mais de 150 quilômetros em questão de uma hora (Gleick, 2013).

Um século após a experiência de Francis Moore na Gâmbia, o capitão William Allen, em uma expedição ao rio Níger, fez mais uma descoberta sobre o uso dos tambores. Observando o comportamento de seu piloto camaronês, a quem chamava de Glasgow, Allen notou que o homem possuía uma capacidade que lhe era desconhecida de correspondência musical. Em seu relato, o europeu descreveu a seguinte cena:

De repente, ele se mostrou completamente alheio, e assim permaneceu, concentrado no que estava ouvindo. Quando foi chamada sua atenção, ele

¹⁷Ilha na parte sudeste do Lago Vitória, na Tanzânia.

¹⁸País localizado na região dos Grandes Lagos da África centro-oriental.

disse: “Você não ouviu meu filho falar?”. Como não estávamos escutando nenhuma voz, perguntamos a Glasgow como ele sabia daquilo. Ele respondeu: “Tambor me falou, me diz subir no convés”. Isso pareceu ser bastante singular (Gleick, 2013).

A primeira instância, Allen foi cético quanto à curiosa comunicação de Glasgow com seu filho. No entanto, ao decorrer do percurso, o camaronês o convenceu de que na cultura da sua e de diversas outras vilas o uso dos tambores para comunicações complexas era comum.

“ ‘Muitas vezes ficamos surpresos’, escreveu ele, “ao perceber o quanto o som do trompete é bem compreendido em nossas evoluções militares; mas isso fica muito aquém do resultado obtido por aqueles selvagens incultos’ ” (Gleick, 2013). Essa fala de Allen imprime um ceticismo inicial resultante da descrença de que povos considerados por ele incivilizados tivessem domínio sobre uma tecnologia que a Europa desconhecia. Apesar disso, o capitão teve de admitir que os africanos haviam alcançado um antigo sonho de toda cultura humana: informação a longo alcance.

No início do século XX, com cada vez mais relatos de povos africanos que utilizavam o som para se comunicar, europeus estudiosos da África se sentiam obrigados a explicar o fenômeno a partir de sua ciência. Segundo Gleick (2013), na mesma época da descoberta dos tambores falantes pelo capitão Allen, em 1841, Samuel F. B. Morse estava trabalhando em um código particular percussivo, o batuque eletromagnético projetado para pulsar percorrendo um fio de telégrafo, hoje mundialmente conhecido como Código Morse. A analogia entre o telégrafo de Morse e a correspondência musical africana era a resposta mais óbvia para os estudiosos que necessitavam entender o fenômeno dos tambores.

“Faz poucos dias que li no Times”, contou o capitão Robert Sutherland Rattray à Sociedade Real Africana em Londres, “a respeito de como um residente de certa parte da África tomou conhecimento da morte de um bebê europeu em outra parte do continente, muito mais remota, e de como essa notícia foi transmitida por meio da percussão, que foi usada, segundo o que afirmava a reportagem, de acordo com o ‘princípio de Morse’ — sempre o ‘princípio de Morse’. (Gleick, 2013).

No entanto, tentar explicar um fenômeno de culturas completamente diferentes da Europa com uma visão europeia era um rumo errado tomado pelos estudiosos. Eles nunca conseguiriam decifrar o código dos tambores porque, na verdade, não havia código.

O sistema de códigos de Morse não tinha relação direta com o som. Os seus símbolos apenas representavam letras, que formavam palavras escritas, as quais por sua vez representavam as palavras ditas, formando pontos e traços. Os percussionistas africanos não

recorreriam à abstração de uma camada de símbolos, pois os idiomas da África, assim como quase todos os 6 mil idiomas falados no mundo moderno, com algumas poucas dezenas de exceções, não contavam com um alfabeto. O batuque era, portanto, uma metamorfose da fala. Para entendê-lo, deveria haver o aprendizado da linguagem especialmente desenvolvida para os tambores.

Hoje, os tambores falantes continuam sendo símbolos de diversas culturas africanas e afrodescendentes. Para os afrobrasileiros, mais do que um signo cultural, eles se tornaram uma poética do grito negro, emblema de resistência da diáspora. No Brasil escravista, os africanos foram submetidos a práticas adotadas pelos colonizadores para controlar e dificultar a sua organização e luta contra a escravidão. A principal medida foi separar os escravizados falantes da mesma língua e cultura, obrigando-os a viver em uma miscelânea linguística e cultural. O tambor, no entanto, era uma linguagem reconhecida por muitos (Nascimento, 2023). Em meio ao som dos atabaques, negros e negras se comunicavam e traziam ao solo brasileiro suas tradições que um dia se tornaram nossas. E assim permanece.

3.2 A informação no sonhar do griô yanomami

Os *yanomami*, habitantes da floresta tropical na região de fronteira entre o Brasil e a Venezuela, estão entre os diversos tradicionalistas conectados intimamente com os saberes da oralidade que, preservados nos corredores do tempo, abrigam tradições orais que constituem as suas principais fontes de informação. Os seus códigos culturais provêm desse fluxo de conhecimentos fragmentados nas diversas esferas abrigadas por suas narrativas: desde os seus mitos e lendas, crenças e cultos, ao seu entendimento tradicional sobre história, geografia, arte e medicina, o universo de sua vivência nesse agrupamento de verde e azul chamado Terra.

Milton Nascimento (2011) disse uma vez que “muitos séculos atrás os yanomami já diziam que a Terra era azul e coberta por uma camada frágil de azul que deveria ser tratada com muito carinho. Mas a gente teve de ouvir isso anunciado pelo astronauta soviético Gagarin para acreditar, isso tanto tempo mais tarde”. Negligenciamos os saberes e fazeres desses povos, um universo de informações ordinárias - tão, tão distantes do nosso cosmo infinito chamado preconceito - indispensáveis à vida, a sensibilidade humana.

Em 2019 tivemos o vislumbre da união entre a sabedoria tradicional e acadêmica, do artesanato e da micologia. Ao longo de dezessete anos a bióloga Noemia Kazue, do Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia (Inpa), manteve guardado na cozinha de sua casa uma

cesta (Figura 1) feita por artesãs *yanomami* de Maturacá. Nela, havia um trançado escuro feito com o *përisi*, uma estrutura de fungo similar à uma raiz, usada pela comunidade indígena *yanomami* para fazer cestarias. Sem saber, Kazue mantinha em sua cozinha um excelente objeto de estudo da micologia, que acabou resultando na descoberta de uma nova espécie de fungo, batizada de *Marasmius yanomami* (Centamori, 2019).

Figura 1 - Cesta de Noemia Kazue



Fonte: Centamori (2019).

A cestaria é uma das principais rendas dos povos *yanomamis*. Além de movimentar a economia e contribuir para a autonomia das artesãs e de suas comunidades, cada cesta carrega uma tradição e faz com que a cultura do povo se conecte com o seu cotidiano. Os grafismos remontam a forma concêntrica que eles interagem com a floresta, dispondo suas casas no centro e ampliando o raio para as áreas de plantio e de caça. Sua cosmologia também é impressa nos formatos e linhas, como o desenho do couro das cobras Jibóia e Sucuri, e os saberes ancestrais se renovam no fazer de cada cesto (Tucum, 2020).

Pouco se sabia na ciência sobre o fungo *përisi*. Paralelo a isso, na vivência das artesãs *yanomami* ele era um material muito utilizado na fabricação de suas cestas há mais de 50 anos. Entremeando o cipó claro a um fungo semelhante a um fio preto de brilho singular, as mulheres *yanomami* teciam seus grafismos tradicionais.

Figura 2 - Mulher manuseia o fungo *përisi*

Fonte: Centamori (2019).

A pesquisa do *përisi* contou com a participação de diversas figuras, em principal as *yanomamis* Floriza da Cruz Pinto Yanomami e Maria de Jesus Lima Yanomami, além da colaboração de trinta coautores, entre eles o botânico Jadson Oliveira, pós-doutorando em botânica, também do Inpa. Essa união resultou no livro trilingue “Përisi - O Fungo que as Mulheres Yanomami Usam na Cestaria”. Ele conta da descoberta do *përisi* ser um rizomorfo, um fungo capaz de transportar nutrientes a grandes distâncias (Centamori, 2019).

O principal trabalho de campo para a coleta do *përisi* ocorreu em 2018, no sítio Batatal. Os cientistas envolvidos na pesquisa agiram sob orientação de um grupo de aproximadamente vinte mulheres da Associação Kumirayomã, responsáveis por recolher as amostras dentro da mata e enviar aos pesquisadores. A jornada, além disso, contou com a proteção de um xamã, líder que cuida da saúde e segurança da comunidade. A presença da figura sagrada era um requisito, pois “ ‘na mitologia yanomami, os fios do *përisi* são os pelos pubianos do espírito da floresta. Quando as mulheres arrancam esses fios, esse espírito fica ofendido, então o xamã tem o papel de dialogar com os espíritos’ ” (Centamori, 2019).

Vivenciadores dos saberes tradicionais fundamentados essencialmente na tradição oral, os *yanomami* divergem em diversos aspectos quanto às nossas representações da informação. Nós, os *napë*¹⁹, temos este como um artefato estático. No consciente acadêmico, sobretudo enraizado na CI, as referências de fontes informacionais são restritas aos registros, a compreensão da verdade documentada, especialmente os livros, a imagem da majestade do conhecimento.

A informação com essa fisionomia possui um estado efêmero que a sepulta em um suporte, não permitindo que circule por suas diversas veredas. Contraposto a isso, os saberes *yanomami* são perpetuados de forma atemporal, anfêmeros, extraídos de suas vivências físicas

¹⁹ Do *yanomami* significa “branco”, designando os “inimigos” ou “estrangeiros”.

e astrais. Os seus sonhos são uma amostra de caminhos da informação que os *napë* desconhecem. O sonhar *yanomami* contrapõe a nossa nebulosa experiência com o universo do sono, pois para eles esta é a maneira de desbravar saberes que transpõem o cosmo que estamos naturalizados.

“Contam os Yanomami que *Omama*, o demiurgo, criou a árvore dos sonhos a fim de que os humanos pudessem sonhar. Quando as flores dessa árvore desabroçam, os sonhos são enviados aos Yanomami (Limulja, 2022, p. 21-22). Sobre a relação de conhecimento e sonho, Kopenawa diz que quando os *yanomami* querem conhecer uma coisa de verdade eles se esforçam em sonhá-la (Limulja, 2022). O mito da origem da noite e o desabrochar das flores dos sonhos *yanomami* foi narrado para a antropóloga e indigenista Limulja pelo xamã Luigi, de Pya ú, que contou que

No início a noite não existia, era sempre dia. Por isso as pessoas caminhavam muito pela floresta, caçavam e voltavam com sua presa e a comiam.

“Vão caçar, pois a noite não existe”, diziam os mais velhos.

Havia um yanomami chamado Yawarioma que caminhava sempre pela floresta. Devagar, ele ia por todas as direções. Um dia, caminhando sozinho, escutou a voz da noite. Era o mutum, que dizia: “*Ii-hi*”.

Ele era a noite e ensinava o nome dos rios em todas as direções. Chorando, dizia: “*Ii-hi, ii-hi*, naquela direção está o rio Toototopi. *Ii-hi, ii-hi*, por ali há o rio Marito”.

Assim *Titiri*, o mutum dono da noite, falava. Antes de ele ensinar o nome dos rios, nós não sabíamos. Foi com essas palavras que ele nos ensinou o nome das águas: “*Ii-hi, ii-hi*, naquela direção está o rio Palimi u, *ii-hi, ii-hi*”.

Assim *Titiri* dizia. Foi quando Yawarioma ouviu e procurou o mutum. Porém, ele não conseguia enxergar, pois ao redor de *Titiri* reinava a mais completa escuridão. Yawarioma voltou para sua casa e contou para sua mãe: “Mãe, na floresta há um mutum, porém ao seu redor é tudo escuro”.

A mãe deu as seguintes instruções: “Ponha breu (*warapa koko*) num pedaço de pau e depois acenda com o fogo. Em seguida, fleche o mutum”.

Yawarioma voltou para a floresta e foi ao encontro do mutum. Levou o breu e o colocou num pedaço de pau que acendeu com o fogo. Então levantou o pau, e o fogo iluminou *Titiri*. Ele estava lá, sentado sobre um galho. Depois que Yawarioma conseguiu enxergá-lo, flechou-o.

“*Thaiii! Thikuuuu! Throuu!*”.

Assim, a grande noite se espalhou por todos os lados e ouviram-se as vozes dos animais noturnos. Os Yanomami dormiram. Antes os Yanomami não dormiam à noite, por isso eles não sonhavam – pois era sempre dia. Antigamente a noite não existia. (Limulja, 2022, p. 57-58).

Os mitos *yanomami* se fundamentam nos seus sonhos. São sonhados e contados, transcorrendo em uma tradição oral que adquire funções práticas, sociais e políticas na cadeia da vida da comunidade. Entre os *yanomami* não há um momento dedicado exclusivamente à

contação de sonhos, pois eles o fazem assim que despertam, espontaneamente, deitados em suas redes, ouvidos pelos parentes nas proximidades.

Sobrepondo a esfera familiar, existem sonhos que são narrados em coletivo para o conhecimento de todos da comunidade. Aqueles que se tornam públicos são assuntos de dimensão coletiva, de temas corriqueiros - cortar os matos ou trocar as folhas velhas do teto - a políticos - a importância de manter relações com determinadas comunidades.

Essas fontes astrais não são profecias, pois são circunstâncias que podem ser contornadas, servindo de orientação sobretudo para possíveis ameaças coletivas.

Na língua yanomami, *-taa* é uma raiz verbal que significa tanto saber como conhecer. Essa também é a raiz do verbo ver. Do vocabulário que conheço, não me ocorre outra palavra que possa ter o sentido de conhecer, saber, que não a que se refere também ao sonho [...] Assim, na floresta yanomami não basta saber: é preciso sonhar para realmente conhecer as coisas a fundo (Limulja, 2022, p. 53).

Para nós, sonhos são mero esquecimento, uma névoa espessa soprada em nossas mentes ao acordarmos. Para os tradicionalistas *yanomami*, eles são fontes de informações valiosas que, ao serem externalizadas, circulam por sua comunidade, transfiguradas em tradições orais coletivas, atuantes na política local e regentes de sua sociodiversidade. Talvez seja hora de aprendermos a sonhar como eles.

3.3 As vivências na Grãos de Luz e Griô

Algumas histórias começam com “era uma vez”. Outras se iniciam contando o seu fim. As primeiras linhas dessa história, no entanto, são a tecitura da vida de muitas pessoas, dos seus saberes, vivências e sonhos de um mundo melhor. Fui convocada, quiçá por minha tendência a narração, ou mesmo por uma força maior, ao papel de narrar a trajetória desses personagens.

Essa história é ambientada em Lençóis, município da Bahia localizado na região do Parque Nacional da Chapada da Diamantina²⁰. Os primórdios lençoenses são fundamentais para a tecitura dessa narrativa, pois entender o passado é essencial para situar-se no presente e construir o futuro.

²⁰ A Chapada da Diamantina é uma das maiores reservas ambientais do Brasil, tendo sido tombada como Patrimônio Histórico Nacional em 1974.

Existe conhecimento de que o povoamento inicial de Lençóis ocorreu em 1844, nas margens do riacho São João, por uma gente composta de criadores de gado. Contudo, o fator decisivo de povoação, colonização e conseqüente criação do município se liga ao ciclo de atividades mineradoras de diamantes nas terras lençoenses (Enciclopédia, 1958).

Na segunda metade de 1845, garimpeiros emigrados de Tijuco e de outros pontos de Minas Gerais e de Santa Isabel do Paraguaçu, ao percorrerem o interior da Província, descobriram no álveo que divide a sede do município em duas partes diamantes em abundância. Naturalmente, a notícia do descobrimento correu célere e, dentro de curto período, grande quantidade de garimpeiros se deslocaram para as margens do São João (Enciclopédia, 1958).

Iniciava-se uma tradição de ganância de garimpeiros na procura por jazidas minerais, decorrendo em lucros auferidos pela atividade extrativa na região. Formava-se então a base econômica de Lençóis, que resultou em um crescimento vertiginoso de sua população. Pessoas se estabeleciam nas terras para exercerem artes e ofícios, bem como eram atraídas pela fama de terra com riquezas (Enciclopédia, 1958).

Na época do aumento populacional houve falta de moradias, uma vez que não havia material de construção que suprisse a demanda do local. Para contornar a situação, as pessoas passaram a improvisar casas com paredes e cobertura de pano branco de algodão grosso, tecido este usado para as vestes dos garimpeiros. Tais casas serviam tanto para negócios quanto para moradias e, em pouco tempo, havia grande número delas, aparentando, à distância, lençóis brancos estendidos no horizonte (Enciclopédia, 1958).

A escassez do diamante deflagrou uma crise econômica e social em Lençóis, intensificada pela ilegalização do garimpo. O declínio das atividades garimpeiras atinge garimpeiros envelhecidos na bateia que tinham o seu trabalho como universo (Pacheco, 2006).

Depois disso, a economia se concentrou no setor turístico, o qual conduzia roteiros de ecoturismo que não incluíam as tradições dos lençoenses. Segundo Pacheco (2006, p. 21)

A transformação econômica vivida em Lençóis retirou o personagem central da atividade do garimpo (o garimpeiro) e o trabalhador rural, com toda a cultura que a sociedade produzia e reproduzia no seu cotidiano: as rendeiras e seu artesanato, os rituais das mães e pais-de-santo, as(os) reiseiras(os), o samba-de-roda, as cantigas das lavadeiras, as rezadeiras e curadores(as), as parteiras e outros personagens representantes da sabedoria da tradição oral.

Com suas tradições ameaçadas pelas mudanças socioeconômicas, escolas e comunidades demandaram projetos para recosturar o fio cultural dos lençoesenses. O que havia na boca do povo era o seu vínculo ancestral. De agora em diante, nossos personagens terão nomes e rostos.

Em 1993, lideranças femininas de Lençóis (dona Maria Luiza juntamente das mães da comunidade) tiveram a iniciativa de promover uma sopa comunitária para as crianças de famílias de baixa renda do Alto da Estrela²¹. Na mesma época da ação beneficente ocorria um projeto de horta comunitária com crianças e adolescentes da comunidade, conduzido por Manoel Alcântara (Pacheco, 2006).

Jane da Silva Pellaux, brasileira que residia na Suíça, viajou para Lençóis em uma de suas visitas regulares ao município. Deparando-se com as iniciativas das líderes femininas e de Manoel Alcântara, Pellaux propôs a integração destas e de outros trabalhos comunitários. Com o seu apoio e de amigos da Suíça, nasceria um projeto de educação para as crianças e adolescentes de Lençóis (Pacheco, 2006). Essa nada mais é do que a história do nascimento da Grãos de Luz (Pacheco, 2006).

“Grãos de Luz lembra mitos de chamamento do diamante dos garimpeiros da região. Além disso, no imaginário social é muito freqüente a criança ser associada a uma semente. A palavra luz, por sua vez, remete a sabedoria” (Pacheco, 2006, p. 24). A Grãos de Luz nasce no espaço das mães da Igreja Católica de Lençóis, unindo as iniciativas das líderes femininas e Manoel Alcântara com oficinas de artesanato e reforço escolar. O pensamento de Jane Pellaux foi o primeiro passo para a união de diversas pessoas que sonhavam com a realização de projetos de educação e proteção às crianças e adolescentes do Brasil.

Em 1988, a equipe da Grãos de Luz responsável por oficinas de artes e brincadeiras construiu uma proposta de educação para a cidadania. Nasce o projeto pedagógico intitulado Oficinas Grãos de Luz, que tinha como objetivo central transformar as oficinas ocupacionais já realizadas pela Grãos de Luz em oficinas para o fortalecimento identitário afetivo e cultural dos participantes. O programa foi coordenado por Lilian Pacheco e Márcio Caires (Pacheco, 2006).

Um ano se passa, e a Secretaria de Educação de Lençóis reconhece os resultados da Oficina Grãos de Luz, convidando os seus coordenadores para participar das vivências na semana pedagógica municipal (Pacheco, 2006). Os líderes receberam a missão de elaborar um

²¹ Bairro periférico de Lençóis, na Bahia, que tem seus habitantes em maioria afrodescendentes em situação de vulnerabilidade.

projeto de formação de educadores municipais. Para tal, foram sistematizadas diversas experiências.

Dentre as vivências da semana pedagógica municipal de Lençóis, Lilian Pacheco liderou um ritual de passagem para adolescentes afrodescendentes do Clube Maria Bonita. Em meio a experiência, a figura do griô africano lhes foi revelada pelo etnólogo Ardaga Widor.

Segundo Pacheco (2006, p. 25), “o encontro com a idéia do griô africano, contador de histórias da tradição oral, se intensificou completamente com as instituições e estratégias de fortalecimento da identidade cultural, formuladas pela coordenação de projetos”. O projeto, que inicialmente tinha como referência pedagógica a pedagogia de Paulo Freire, se encontra com a figura do griô africano, o que decorre na criação do Projeto Griô. Este se guia pelo Velho Griô, personagem mítico e político inventado para representar e sensibilizar o imaginário social da comunidade participante, bem como a postura pedagógica de pesquisadores, educadores e coordenadores.

As Oficinas Grãos de Luz e o Projeto Griô coexistiram para o fortalecimento da identidade dos seus integrantes durante anos. Em meio a isso, surge um forte interesse de lideranças em fundar juridicamente a Grãos de Luz. No entanto, foi apenas em 2001 que o ocorreu, em meio a dificuldades e expectativas.

O ano de 2001 foi marcado por uma crise de espaço para as Oficinas Grãos de Luz e o Projeto Griô. As vivências passaram a ocorrer nas ruas, nas casas dos educadores e em espaços cedidos pela comunidade lençoense. Além do mais, existia uma carência de autonomia administrativa e jurídica dos projetos e o sonho inicial de uma metodização de práticas educativas voltadas às crianças e adolescentes continuava em uma mesma distância (Pacheco, 2006).

Foi nesse cenário que Lilian Pacheco e Márcio Caires, ao lado das mães e de suas crianças, adolescentes e jovens que cresceram nas oficinas Grãos de Luz, educadores dos projetos e das escolas da comunidade, parceiros empresários locais, além de Jane Pellaux, se mobilizaram para a fundação da associação Grãos de Luz e Griô. Esta integrou o Projeto Griô e as Oficinas Grãos de Luz. A luta da entidade sempre foi para o povo e com o povo.

Em 2005 o Programa Cultura Viva do Ministério da Cultura (MinC) reconheceu o Projeto Grãos de Luz e Griô como um Ponto de Cultura do Brasil (Pacheco, 2006). A caminhada tinha sido longa, e havia apenas começado.

É impossível narrar todos os trajetos, personagens e cenários dessa história. No entanto, é essencial entender como se dão as vivências na Grãos de Luz e Griô para

compreender como a figura do Velho Griô conecta crianças, jovens e adultos ao seu elo ancestral.

As oficinas promovidas pela Grãos de Luz e Griô são movidas pelo método pedagógico idealizado por Lilian Pacheco, a pedagogia griô, que

é uma pedagogia de vivência afetiva e cultural que facilita o diálogo entre as idades, entre a escola e comunidade, entre grupos étnico-raciais interagindo saberes ancestrais de tradição oral e as ciências formais para a elaboração do conhecimento e de um projeto de vida que têm como foco o fortalecimento da identidade e a celebração da vida. (Pacheco, 2006, p. 86).

Tal pedagogia teve seus conceitos inspirados na tradição oral, complementada pela educação biocêntrica. A pedagogia biocêntrica é um método pedagógico idealizado por Ruth Cavalcante, em que se ritualiza o diálogo por meio de encontros temáticos, que constroem os saberes de um o grupo por meio de palavras geradoras em torno de um tema gerador. Na pedagogia griô, os encontros temáticos se transfiguram em uma Roda da Vida e das Idades, um rito de diálogo multissetorial e intergeracional movido por elementos que integram tradição oral, tais como cantigas, danças e mitos (Pacheco, 2006).

A pedagogia griô tem como prática as vivências afetivas e culturais, experiências que costuram uma consciência étnico-cultural sobre si. Esses eventos são guiados pela didática do ritual de vínculo e aprendizagem, que é “[...] um desdobramento técnico da prática da educação biocêntrica, complementada pela genialidade técnica e mítica dos Griôs e Mestres de tradição oral do noroeste da África e do Brasil” (Pacheco, 2006, p. 90)

O ritual de vínculo e aprendizagem integra diversos elementos que nos conectam com nossas tradições, dentre eles as “[...] cantigas, danças, símbolos, versos, mitos, heróis, arquétipos, saberes, provérbios, artes, ofícios e ciências da vida de tradição oral da comunidade e de seu grupo étnico-cultural [...]” (Pacheco, 2006, p. 92). Esses saberes e fazeres se interligam em uma rede de instrumentos corpóreos, como a palavra, que gera uma riqueza de afetividade com o passado e com a cultura vigente. Consciência ancestral que concebe consciência de si mesmo.

O Quadro 1 relata a didática básica do ritual de vínculo e aprendizagem na pedagogia griô.

Quadro 1 - Didática básica do ritual de vínculo e aprendizagem

Abertura	Cantigas, danças e palavras geradoras de caminhada. Reverência (à bênção) à comunidade
Interação da roda	Cantigas e danças rítmicas do trabalho, umbigadas, sambas-de-roda, quadrilhas e outras
Expressão da identidade no centro da roda	Danças, jogo de versos
Harmonização	Cantigas e danças de ninar e embalar, cantigas melódicas e de amor
Contação de histórias e mitos	Em ambientes afetivos e míticos, facilitados pela reverência à escuta, à palavra geradora e ao diálogo de saberes
Expressão artística e artesanal	Motiva pesquisas e vivências para a construção do conhecimento total por meio das artes e ofícios. Produzindo, apreciando, compartilhando histórias de vida e celebrando as expressões
Despedida	Registros e memórias do vivido; cantigas e danças de roda e caminhadas de despedida

Fonte: Adaptado de Pacheco (2023).

Esses processos ritualísticos são praticados nas vivências da Grãos de Luz e Griô. Algumas delas são exposições, sessões de cinema, festivais, oficinas de música, capoeira, dança, leitura e contação de histórias, arte e identidade, teatro, produção audiovisual, inclusão digital, dentre outras. Tais experiências foram documentadas nos relatórios anuais da associação, disponíveis em seu site²². Dezoito anos de saberes e fazeres foram apresentados em palavras, fotografias, desenhos e prosas, em uma história da comunidade lençoense contada por seus avós, pais e filhos.

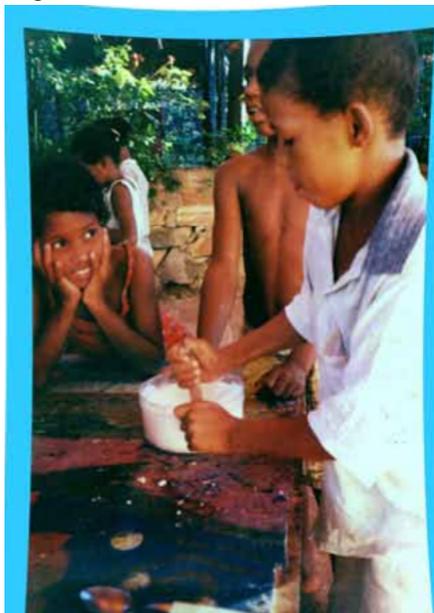
O primeiro relatório disponível no site da Grãos de Luz e Griô é de 2003, e a caminhada de tais registros percorre até 2021, com exceção de 2007. As principais vivências impressas nos relatos têm a identidade ancestral dos seus vivenciadores como protagonista, com temas que permeiam questões do “eu”, indivíduo, e do “nós”, coletivo. Além disso, outras temáticas são incluídas na elaboração dos projetos identitários promovidos pela Grãos de Luz, tal como no ano 2003, que teve a Relação de Gênero como eixo pedagógico.

Os protagonistas do projeto pedagógico de Relações de Gênero foram 60 meninos e meninas, que vivenciaram a identidade individual e grupal em oficinas, onde desenharam e pintaram sentimentos, pesquisaram e costuraram histórias locais, redescobriram, dançaram e cantaram a sua ancestralidade. Durante a vivência, conversas e brincadeiras foram compartilhadas, desafiando a integração entre os gêneros. As meninas foram incluídas no futebol, no gude e nos carrinhos, enquanto os meninos foram inseridos nos cuidados parentais com bonecos e bonecas, além de brincadeiras de casinha e roda.

²² Disponível em: <https://graosdeluzegrioo.org.br/>. Acesso em: 30 jan. 2024.

A Figura 3 mostra uma das vivências do projeto de Relações de Gênero de 2003, em que as meninas ensinaram os meninos a cozinhar na Oficina de Arte e Brincadeira.

Figura 3 - Oficina de Arte e Brincadeira



Fonte: Grãos de Luz e Griô (2003).

A ação gerou debates sobre a ressignificação de conceitos e pré-conceitos expressos nos postulados do que é ser um homem e o que é ser uma mulher na sociedade. O fio tecido pela facilitadora da oficina e pelos jovens que a vivenciaram se estendeu às histórias de sua comunidade. Uma delas foi a de sr. Dadinho, que contou aos vivenciadores da oficina que lavava as roupas de sua mulher porque a amava. Isso gerou reflexões que transcenderam os valores culturais das relações de gênero pré estabelecidas.

Algumas páginas dos relatórios anuais da Grãos de Luz e Griô são narradas por crianças que protagonizam os seus projetos pedagógicos. As folhas percorrem falas de aprendizado e (re)descobertas, em que o “eu” é o protagonista de cada história, e a fala, o olhar, o gesto e o cheiro são partes integrais da tecitura de um “nós”.

“Nós somos 54 crianças e adolescentes Grãos de Luz aprendendo movimentos com o corpo e jogos dramáticos para o teatro de rua” (GRÃOS DE LUZ E GRIÔ, 2008). É assim que se inicia o relatório da oficina Teatro de Rua, vivenciada três vezes por semana por jovens Grãos de Luz com a educadora Marília, em 2008. Em meio a dança, música e brincadeiras com mímica, crianças lençoenses percorreram o ritual de vínculo e aprendizagem griô e montaram um musical sobre a vida da Rainha Nzanga, guerreira africana que lutou por Angola. A vivência foi registrada em fotografias, exibidas na Figura 4.

Figura 4 - Oficina Teatro de Rua



Fonte: Grãos de Luz e Griô (2008).

Na Grãos de Luz e Griô, o fio que liga os vivenciadores do seu projeto identitário com sua ancestralidade se dá por meio de diversos instrumentos corpóreos. Nas oficinas de contação de histórias, por exemplo, a palavra é o elo com a tradição. No entanto, para que a vivência afetiva ocorra efetivamente, a voz age harmoniosamente com outras expressões da tradição oral, tal como o olhar, gesto, cheiro e toque.

Essa harmonia ocorreu na oficina de contação de histórias realizada em 2011, na Escola Municipal Isabel da Silveira, vivenciada por griôs aprendizes e dezesseis crianças da escola. O seu início se deu com uma roda de apresentação, onde cada um disse o seu nome e uma qualidade. Em seguida, os griôs aprendizes se transformaram em personagens para contar a história do Bumba Meu Boi.

Figura 5 - Oficina de contação de histórias



Fonte: Grãos de Luz e Griô (2011).

A vivência teve sequência com a cantiga do “alecrim dourado” e uma encenação do seu gestual. Abriu-se uma roda com a canção “hino da mãe África” e a ciranda da “índia”.

Caminhando para o seu fim, ocorreu um relaxamento com os vivenciadores deitados no chão, de olhos fechados, ouvindo a cantiga “periquito maracanã”. A despedida foi feita com um abraço coletivo.

Essas vivências promovidas pela Grãos de Luz e Griô são um despertar para que jovens desraizados possam recriar e recontar suas tradições, contrariando o fantasma da cultura globalizada. A pedagogia griô nutre o pertencer ancestral, a consciência de uma identidade local, nacional, planetária. Assim como narrado pelas crianças Grãos de Luz, o saber e fazer tradicional tece conhecimentos sobre si ao encontro de um “nós”.

A figura do Velho Griô segue tecendo o fio identitário dos lençoenses, e o seu tear se expande para outros horizontes.

4 CULTURA E INFORMAÇÃO, DOIS LADOS DE UMA MOEDA

(Re) situar a cultura no ar do tempo dos fenômenos informacionais implica em entender as suas configurações seja como cenário, fundo, contexto, ambiente, ou como mediação de sentido, discurso, narrativa, território. A informação, afinal, tal como é entendida e praticada na Ciência da Informação, é antes de tudo um fato cultural e político, e não técnico.

(Marteleto, 2007, p. 25).

Talvez um dos momentos mais interessantes do documento de batismo da tradição escrita no Brasil, a Carta de Pero Vaz de Caminha (Caminha, [1500]), seja o encontro dos portugueses com os nativos da terra recém descoberta. Na carta, é perceptível como o escrivão buscou ler de que maneira pessoas tão contrastantes à ótica eurocêntrica poderiam ser úteis à coroa portuguesa. Logo, boa parte da sua narrativa foi preenchida com a descrição do comportamento dos povos originários.

Ao descrever a falta de vestimenta²³ dos indígenas, o seu corte de cabelo, de que forma se alimentavam, como dormiam e, principalmente, como lidavam uns com os outros e com os estrangeiros, Caminha construía um personagem moldado pela selvageria para o rei Dom Manoel (Caminha, [1500]). Para o remetente, tais povos primitivos eram como um papel em branco: sem tradições, crenças e história. Sem alma.

Quando Caminha ([1500]) escreveu para D. Manuel I que a melhor semente que o rei poderia plantar naquelas terras seria a salvação da gente nativa, o escrivão deixa claro que Portugal tinha uma missão moral e religiosa a cumprir naquele problemático paraíso. A tarefa missionária e civilizatória seria a justificação ideológica para a escravidão indígena e, posteriormente, africana.

Para alcançar tal feito, a colonização portuguesa foi regida por estratégias de educação e cultura, caracterizadas por um obscurantismo que negava a civilidade indígena. Tais estratégias não devem ser pensadas como o início das políticas de educação e cultura no Brasil, pois funcionavam tão somente como forma de europeizar aquelas terras. Contudo, é importante compreender como o método colonial português se perpetuou na trajetória das políticas educacionais e culturais brasileiras enquanto estratégia governamental que privilegiou determinados grupos sociais.

A cultura e a educação foram usadas como manobras políticas desde a chegada dos portugueses no Brasil, sobretudo com a catequização. Isso implicou em uma formação social

²³ O corpo desnudo dos nativos foi sublinhado em diversos pontos da carta de Caminha, que se referia a isso como a ausência de vergonha. Tal característica era impensável para um cidadão europeu, pois divergia com a ideologia católica da nudez pecaminosa.

autoritária e elitista no país, pois as políticas de fomento à identidade nacional não contemplavam as raízes dos ex-colonizados, como indígenas e africanos.

A constante submissão do Estado aos interesses daqueles que concentram a renda do país acarretou na subjugação de sua população ao caráter tardio das políticas educacionais e culturais que integrassem a seguridade da diversidade identitária nacional (Rubim; Barbalho, 2007). Medidas para reverter esse quadro se fizeram cada vez mais necessárias com a cobrança contemporânea de desmarginalização das culturas tradicionais, tais como as indígenas e africanas, há muito discriminadas.

Segundo o art. 59 da Constituição Federal (Brasil, 1988), o processo legislativo compreende a elaboração de emendas à Constituição, leis complementares, leis ordinárias, leis delegadas, medidas provisórias, decretos legislativos e resoluções, sendo estes um conjunto de atos de competência dos órgãos do Poder Legislativo.

Como um aporte à legislação brasileira, os Projetos de Leis (PL) são uma proposta que pode se transformar em uma lei. Eles são apresentados inicialmente na Câmara ou Senado e podem originar de cidadãos. São, portanto, um instrumento para o fortalecimento da democracia participativa com os sujeitos interferindo diretamente no processo legislativo do seu país.

É por meio do princípio democrático dos PL que o Projeto de Lei Nacional Griô²⁴ (Brasil, 2011) germina no Brasil. Este é uma iniciativa popular que tem como missão “instituir uma política nacional de transmissão dos saberes e fazeres de tradição oral, em diálogo com a educação formal, para promover o fortalecimento da identidade e ancestralidade do povo brasileiro” (Histórico, [201-]), por meio da Política Nacional Griô.

A caminhada do Projeto de Lei Nacional Griô se inicia em 2006, quando Lilian Pacheco e Márcio Caires, coordenadores do ponto cultural Grãos de Luz e Griô²⁵, propuseram um projeto para o programa Cultura Viva²⁶, da Secretaria de Cidadania Cultural do Ministério da Cultura (MinC). Com a aprovação da proposta, nascia a Ação Griô Nacional. Sendo uma rede de gestão compartilhada, a ação se sistematizava em encontros de planejamento e avaliação anuais, estratégias e indicadores qualitativos de acompanhamento.

²⁴ Outro termo para se referenciar ao Projeto de Lei Nacional Griô é “PL 1.786/2011”.

²⁵ O Grão de Luz e Griô é aprofundado na seção 3.3.

²⁶ “O Programa Cultura Viva foi criado em 2004, pela Portaria n. 156, de 06 de julho de 2004, sob a coordenação da atual Secretaria de Cidadania e Diversidade Cultural (SCDC), do Ministério da Cultura (MinC), com a finalidade de fomentar e valorizar circuitos culturais já existentes por meio de ações de articulação, e do repasse de recursos para organizações da sociedade civil com ações culturais, denominadas pelo programa como Pontos de Cultura” (Santini, 2015).

O projeto tinha como prioridade uma metodologia de vínculo afetivo, cultural e político entre a sociedade civil e os gestores públicos, fundamentada na pedagogia griô. Dessa forma,

A Ação Griô se posicionou politicamente diante do modelo de transmissão e apropriação do conhecimento, promovendo o diálogo entre os saberes de tradição oral e os espaços da educação formal, se posicionou através da gestão de representantes de comunidades, grupos tradicionais da sociedade civil em parceria com o governo, se posicionou na criação de redes sociais de base e prioridades políticas em conferências nacionais. (Histórico, [201-]).

Foi por meio desse posicionamento que a Ação Griô Nacional articulou redes, entidades e grupos de educação e cultura de todo o país para a introdução da linguagem da tradição oral brasileira nos espaços educacionais. A ação envolveu 130 projetos pedagógicos de diálogo entre a tradição oral e a educação formal, mais de 700 griôs e mestres bolsistas, 600 pontos de cultura, escolas, universidades e outras entidades de educação e cultura, mobilizando 130 mil estudantes de escolas públicas (Histórico, [201-]).

Por promover e sistematizar uma reinvenção pedagógica política fundamentada nas tradições orais, a Ação Griô Nacional se tornou uma referência para os projetos de fomentação do fortalecimento identitário do povo brasileiro. A ação reconheceu a tradição oral como um instrumento essencial na construção sociocultural do país, bem como protegeu e disseminou saberes tradicionais negligenciados pela educação formal.

A identidade griô rumou ao Congresso Nacional por meio de uma mobilização da Ação Griô e de populares. Estes buscavam coletar um milhão de assinaturas para apresentar ao Poder Legislativo Federal o projeto de iniciativa popular Lei Griô Nacional, já em tramitação por meio do PL 1.786/2011. Tal organização gerou a minuta da Lei Griô Nacional, eleita na íntegra como uma das 32 prioridades da política do MinC na II Conferência Nacional de Cultura²⁷, em março de 2010 (Histórico, [201-]).

Um trecho da carta do observador convidado pelo Ministro para contar o que vivenciou na conferência diante da proposta da Lei Griô Nacional diz que:

²⁷ Ainda que a minuta da Lei Nacional Griô tenha sido eleita na Conferência Nacional de Cultura uma das trinta e duas prioridades do MinC, em 2015 o projeto foi arquivado nos termos do Artigo 105 do Regimento Interno da Câmara dos Deputados. Atualmente, 2024, a última atualização de tramitação do PL 1.786/2011 pode ser vista no Portal da Câmara dos Deputados. Ela é datada de 6 de fevereiro de 2023 e se trata da apresentação do Requerimento nº 43/2023, feito pela Deputada Jandira Feghali. Nele, está a solicitação para o desarquivamento das proposições.

O que mais me chamou a atenção foram as cores, os suores, as texturas e os matizes de peles, a “muvuca” dos sons e os sabores escondidos em farnéis e bolsas. Vi um Brasil que nunca vira antes, de gente que habita todos os confins, do pantanal aos pampas, das florestas amazônicas às caatingas nordestinas, dos cerrados do planalto central aos litorais atlânticos, das serras aos chapadões, das dunas do Saara-Ceará aos manguezais do Maranhão. (Carta, [201-]).

A fala do observador demonstra a relevância da II Conferência Nacional de Cultura como palco para um encontro de comunhão da complexidade de culturas e tradições em trânsito no Brasil, representadas pelas múltiplas vozes que reivindicavam o direito de ser griô.

Dentre o texto do PL 1.786/2011 (Brasil, 2011), é interessante observar de que forma o conceito griô foi introduzido pela primeira vez em uma proposição legislativa. O termo se torna um elemento guarda-chuva de identificação individual e coletiva dos grupos de tradicionalistas brasileiros. A materialização do griô alimentou a autoconsciência de diversos cidadãos sobre a sua identidade e o papel sociocultural que desempenham na sociedade.

Mesmo no período pós-colonial, a razão do colonizador subalterna a cultura dos povos ex-colonizados, que não conseguem se livrar dessa dominação cultural enquanto não se libertam dos referenciais teóricos de seus dominadores. Para que haja uma emancipação definitiva do subalterno, com a sua identidade sendo manifestada, preservada e disseminada, eles irão requerer a participação de instituições que contribuam com essa causa (Romã; Gadotti, 2012; Santa Anna, 2017). A Política Nacional Griô (Brasil, 2011) se torna coadjuvante nesse processo de libertação identitária, quando coloca as tradições orais griô nas instituições de ensino brasileiras.

Contudo, não obstante a escolas e universidades, a política de fomento à tradição oral griô deve ser inserida em outras instituições do país. O próprio Projeto de Lei Nacional Griô (Brasil, 2011, art. 9, parágrafo IV, grifo nosso) ao afirmar que o dever dos griôs e mestres da tradição oral é “[...] atuar em projetos voltados para a transmissão de saberes e fazeres da tradição oral nas **instituições de ensino e equipamentos culturais**”, busca expandir a missão da Política Nacional Griô aos equipamentos culturais do Brasil. No entanto, o PL não deixa claro quais espaços são esses.

Segundo Coelho (1997), equipamento cultural se trata das edificações destinadas às práticas culturais, tais como teatros, cinemas, bibliotecas, centros de cultura, filmotecas e museus. Esses espaços são caracterizados por abrigar e disseminar as manifestações culturais da sociedade, recepcionando a sua memória e identidade. Ao promover o vínculo entre os

cidadãos e as tradições locais, os equipamentos culturais tornam as pessoas protagonistas da cultura emergente, favorecendo o desenvolvimento sociocultural de sua localidade.

De acordo com Gomes (2019, p. 11), “o protagonismo representa, em sua essência, uma ação de resistência contra a opressão, discriminação, *apartheid* social, rejeição, desrespeito e negação ao diferente [...]”. Ao impulsionar o senso de protagonista nas pessoas, sobretudo aquelas que não se enxergavam em tal posição na sociedade, os equipamentos culturais tornam-se casa de um protagonismo social que é fundamental para a tardia libertação cultural brasileira.

Para articular esse fenômeno, tais moradas de cultura se ancoram em instrumentos de disseminação e apropriação cultural. Entre eles está a mediação da informação, que, para Almeida Júnior (2009, p. 92), é

toda **ação de interferência** – realizada pelo profissional da informação –, direta ou indireta; consciente ou inconsciente; singular ou plural; individual ou coletiva; que propicia a apropriação de informação que satisfaça, plena ou parcialmente, uma necessidade informacional.

No conceito, nós podemos evidenciar uma palavra: interferência. A mediação da informação como uma ação dialógica é uma interlocução entre divergentes seres sociais e políticos. O dialogismo envolve os pensamentos, ideias, opiniões e sentimentos entre o mediador e o receptor, onde ambos se tornam responsáveis por uma transmissão informacional e possível apropriação do conhecimento. É nessa interação onde há a interferência de historicidade e cultura dos sujeitos para com outros sujeitos.

Em seu estudo sobre o fenômeno protagonismo-cultura-informação, Gomes (2019) defende que o trabalho informacional se conecta ao desenvolvimento do protagonismo social. Para a autora, a construção do ser protagonista depende do processo de autoconhecimento, que é estimulado pela mediação informacional dentro dos equipamentos culturais. Como defende Freire (1979), a conscientização fortalece no sujeito sua potência transformadora de si e do mundo.

Assim, Gomes (2019, p. 19, grifo nosso) considera o protagonismo social como um

elemento fundante do processo democrático de construção das bases de humanização do mundo e, o efetivo desenvolvimento desse protagonismo se dá com o **apoio das atividades de mediação consciente da informação**, o que implica no conhecimento do que seja informação, da sua missão social, das dimensões da mediação e da força dessa ação também protagonista.

Por isso, as instituições tidas por Coelho (1997) como equipamentos culturais também se inscrevem como equipamentos informacionais, visto que a mediação da informação está intrínseca nas suas atividades de disseminação e apropriação cultural. Dessa forma, tais espaços de cultura e informação serão tratados nessa pesquisa como sinônimos, tornando-se dois lados de uma mesma moeda.

A expressão “equipamento informacional” foi sugerida por Almeida Júnior (2009) como alternativa à forma comumente referenciada na literatura como “unidades de informação²⁸”. Contrário a nomenclatura, o autor afirma que ao tratarmos os equipamentos informacionais como uma unidade estamos caracterizando-os como um segmento isolado, ideia errônea das propostas ideais desses espaços. Antagônica a perspectiva de exclusão, a palavra “equipamento” é ideal para se referir aos locais em que a informação está intrínseca a si. Possibilitando inferir as relações intestinais presentes no universo informacional, a expressão capacita abranger os diversos espaços que atuam, de várias formas, com a informação.

Almeida Júnior (2009) também defende uma proposta de modificação do objeto de estudo da CI, reconhecido majoritariamente como a informação - para alguns, esta ainda se restringe aos registros. Posto que atividades caracterizadas por sua efemeridade são realizadas nos equipamentos informacionais, o autor sugere que a mediação da informação seja o estudo de reflexão da CI. A título de exemplo, ele cita as ações culturais que cada vez mais se desenvolvem nas bibliotecas, como apresentações de vídeos, peças teatrais, contações de história, espetáculos musicais, palestras e debates.

No Dicionário Crítico de Política Cultural, Coelho (1997, p. 32) define o verbete “ação cultural” como um “processo de criação ou organização das condições necessárias para que as pessoas e grupos inventem seus próprios fins no universo da cultura”. Nesse sentido, ela é um processo que depende diretamente das impressões simbólicas dos sujeitos a qual se destina. As pessoas, quando estimuladas a autonomia dos procedimentos de expressão cultural, representam a reflexão de Freire (1979), em que com a conscientização o mundo é gerado a partir de si.

²⁸ Segundo Zaninelli *et al.* (2022, p. 604), as unidades de informação “[...] são ambientes físicos ou digitais, integrados ou não as organizações, com ou sem fins lucrativos, que tenham como principal produto ou serviço a informação, com atividades centradas na produção, armazenamento, organização, recuperação e disseminação da informação fidedigna e de qualidade”.

Segundo Nascimento (2004), um processo de ação cultural deve ser considerado como uma intervenção, tal como a mediação da informação proposta por Almeida Júnior (2009). Esta deve se estabelecer a partir da compreensão da cultura dentro de um sistema de produção cultural. Nele, observa-se não apenas o todo, como também suas partes e as inter-relações entre estas. Coelho (1997) estabelece esse sistema de produção cultural sobre quatro medidas:

- a) produção: medidas que permitam a geração efetiva de obras de cultura ou arte;
- b) distribuição: criação de um sistema de circulação que possibilita o alcance do bem cultural ao público;
- c) troca: promoção do acesso físico a uma obra de cultura ou arte mediante um financiamento;
- d) uso: fase final que recorre a diversas atividades culturais para o pleno desfrute do indivíduo de uma apropriação cultural.

Para se efetivarem, as medidas estabelecidas por Coelho (1997) recorrem aos agentes culturais, conceituados por ele como “aquele que, sem ser necessariamente um produtor cultural ele mesmo, envolve-se com a administração das artes e da cultura, criando as condições para que outros criem ou inventem seus próprios fins culturais” (Coelho, 1997, p. 41). Assim, os agentes culturais também devem ser entendidos como mediadores da informação, pois eles desenham processos formativos que ocorrem com o intermédio da mediação informacional, que implica e amplifica uma ação de construção humana, social, política e cultural.

Nos espaços em que as ações culturais estão centralizadas, principalmente se tratando dos equipamentos informacionais, a figura do griô é de extrema importância para a socialização de saberes e de fazeres da cultura tradicional. Por meio da palavra, seu principal instrumento dialógico, tais tradicionalistas provocam a consciência ancestral nos indivíduos, de forma que a tomem para si e assumam em plenitude. Sabendo disso, o papel do griô ditado pela PL 1786/2011 (Brasil, 2011) dentro de equipamentos informacionais é o de um agente cultural.

A dialógica griô coincide com o objetivo final das ações culturais, proposto por Nascimento (2004) como a construção da identidade cultural fundamentada pela noção de individualidade. Nela, os indivíduos seriam conscientizados a se reconhecer enquanto tempo e

espaço, pessoa e coletivo. Dessa forma, eles estabeleceriam vínculos efetivos com o seu passado, presente e futuro.

5 PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS

A tradição oral e a pesquisa acadêmica podem ter idéias diferentes acerca do que seja uma evidência legítima, e suas explicações certamente são estruturadas de forma diferente. Não se pode compará-las facilmente ou avaliar sua precisão ou veracidade necessariamente em termos positivistas. Assim sendo, os trabalhos acadêmicos podem ser entendidos como outra forma de narrativa, estruturada pela linguagem do discurso acadêmico.

(Cruikshank, 2006, p. 155).

Quanto aos seus fins, a pesquisa abrange um caráter **exploratório**, devido ao aprofundamento sobre fenômenos escassos em seu campo de estudo (Richardson, 2012). Esse fato foi constatado no decorrer do levantamento bibliográfico, onde se identificou um baixo quantitativo de publicações, nacionais e internacionais, da CI sobre tradição oral e os griôs. Simultaneamente, a pesquisa se qualifica como **descritiva**, visto que o estudo teve foco na descrição dos elementos analisados (Richardson, 2012). Isso a torna uma pesquisa **exploratório-descritiva**.

No que diz respeito ao seu meio, a pesquisa se caracteriza como **bibliográfica e documental**. Esses meios foram utilizados para contextualizar o leitor sobre os temas abordados e, sobretudo, para prover a pesquisadora de maior conhecimento sobre os seus objetos de estudo.

Quanto ao aporte bibliográfico, foi seguido o modelo de construção metodológico proposto por Marconi e Lakatos (2003), onde se seguiu as oito fases que compreendem uma pesquisa bibliográfica. Contudo, é importante ressaltar que dados momentos as etapas se repetiram, até mesmo ocorrendo em conjunto.

Seguindo o princípio de Richardson (2012) de que um trabalho de pesquisa deve ser orientado por normas requeridas por um método de investigação, a pesquisa adotou a etapa **quantitativa**. Essa metodologia é aplicada quando se busca um melhor entendimento sobre fatores que influem sobre um fenômeno, sendo frequentemente aplicada nos estudos descritivos. O emprego da quantificação nas modalidades de coleta de informações e no tratamento delas tenciona a garantia da precisão dos resultados, possibilitando, conseqüentemente, uma margem de segurança quanto às inferências (Richardson, 2012).

Por existirem diversos instrumentos de coleta de dados em uma pesquisa, é necessário que o pesquisador escolha um mecanismo condizente com o objetivo de sua aplicação.

Segundo Richardson (2012), acerca dos grupos sociais, o meio de coleta mais comum talvez seja o questionário, pois ele descreve as características e mede determinadas variáveis de um coletivo. Por isso, foi decidido que seria adequado ao método quantitativo o emprego de um questionário.

Somado ao método quantitativo foi aderido o **qualitativo**. Justificado por Richardson (2012) por ser uma forma adequada para entender a natureza de um fenômeno social, a etapa foi usada como fator de enriquecimento dos dados quantitativos. O instrumento de coleta do método qualitativo consiste na entrevista semi-estruturada, sendo ela uma técnica apropriada para o entendimento dos aspectos mais relevantes de determinado fenômeno social. Combinadas as duas abordagens, foi possível uma maior compreensão e explanação acerca dos objetos de estudo da pesquisa.

Vale ressaltar que o cerne dos métodos quantitativo e qualitativo se relacionam com aspectos teóricos e práticos que não tem por finalidade mencionar dados passíveis da identificação dos sujeitos respondentes e entrevistados, respeitando o tópico sete do Art. 1º, parágrafo único da Resolução 510, de sete de abril de 2016 do Comitê de Ética, quando aborda sobre as exceções que não serão registradas e nem avaliadas pelo sistema CEP/CONEP, “VII – pesquisa que objetiva o aprofundamento teórico de situações que emergem espontânea e contingencialmente na prática profissional, desde que não revelem dados que possam identificar o sujeito” (Conselho Nacional de Saúde, 2016, p. 2).

A partir desse fundamento a pesquisa teve como **objetivo geral** analisar como as práticas de tradições orais Griô podem ser utilizadas como fontes de informação nos equipamentos informacionais do Nordeste brasileiro. Os seus **objetivos específicos** são apresentados metodologicamente no Quadro 2, juntamente com os meios que foram utilizados para o seu cumprimento.

Quadro 2 - Resumos dos aspectos metodológicos

UNIVERSOS	OBJETIVOS	ATIVIDADES	FONTES	INSTRUMENTOS DE COLETA	MÉTODOS
Universo 1 Práticas de tradição oral Griô	Identificar as práticas de tradições orais Griô	Pesquisa bibliográfica de obras que abordam as práticas de tradição oral Griô	Repositórios Institucionais, Bibliotecas Digitais, Bases de Dados e Livros	Busca manual	Análise bibliográfica
		Pesquisa documental dos relatórios anuais	Relatórios anuais da Grãos de Luz e Griô	Busca manual	Análise documental

		do ponto cultural Grãos de Luz e Griô			
Universo 2 Práticas de tradição oral Griô nos equipamentos informacionais do Nordeste	Mapear a presença de griôs nos equipamentos informacionais do Nordeste brasileiro	Aplicação de questionário nos equipamentos informacionais do Nordeste	Repositórios Institucionais, Bibliotecas Digitais, Bases de Dados e Livros	Questionário	Análise descritiva
		Entrevista com griôs do Nordeste	História oral	Entrevista	Análise pragmática da linguagem
Universo 3 Relação de fontes de informação e tradições orais Griô	Estabelecer a relação entre fontes de informação e tradições orais Griô	Pesquisa bibliográfica de teóricos da CI que estudam a tradição oral como fonte de informação	Repositórios Institucionais, Bibliotecas Digitais, Bases de Dados e Livros	Busca manual	Análise bibliográfica
		Pesquisa bibliográfica para demonstrar como a informação circula pelas tradições orais Griô			

Fonte: Elaborado pela autora (2023).

5.1 Pesquisa bibliográfica e documental

As fontes bibliográficas são diversas, fornecendo ao pesquisador inúmeros dados que exigem manipulação específica e procedimentos diferentes. Marconi e Lakatos (2003) qualificam a imprensa escrita, os meios audiovisuais, os materiais cartográficos e as publicações como os principais recursos informacionais na coleta de referências em uma pesquisa bibliográfica. Tendo isso em vista, no que se refere às suas fontes, esse estudo se limitou às publicações em sua fase de compilação, sendo estas primárias e secundárias.

Para a apreensão dos materiais bibliográficos foram feitas buscas no período de Janeiro a Abril de 2023, dando-se prioridade a literatura científica brasileira. O levantamento bibliográfico foi feito em Repositórios Institucionais, Bibliotecas Digitais e Bases de Dados, em razão de sua eficácia no processo de recuperação da informação e da gama de materiais científicos.

Abaixo, é exibido na Tabela 1 o levantamento bibliográfico da pesquisa, com as fontes utilizadas e seus respectivos filtros, expressões de busca, quantidade de itens recuperados e relevantes.

Tabela 1 - Levantamento bibliográfico

FONTE	FILTROS	EXPRESSÃO DE BUSCA	RECUPERADOS	RELEVANTES
Repositório Attena da da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE)	Restrito a “teses e dissertações”, ordenados por sua relevância, de forma decrescente	“Memória” AND “Ciência da informação”	10	3
Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações (BDTD)	Filtrado por “Idioma” e selecionando “por”	“Griô” AND NON “GRI”	57	2
Biblioteca Curt Nimuendajú	Sem filtros	Tradição oral	7	1
Base de Dados em Ciência da Informação (Brapci)	Sem filtros	“Oralidade” AND “Memória”	10	3
Repositório Institucional da Universidade de Brasília (UnB)	Sem filtros	“Oralidade” AND “Histórico”	137	1
Repositório Institucional da Universidade de São Paulo (USP)	Sem filtros	Griô	9	2
UNESDOC Digital Library	“Material type” - selecionando “Book” -, “Languague” - selecionando “Portuguese” - e “SubjectTopical_en_s”, sendo este “African history”	“África” and “Oralidade”	15	1
TOTAL			245	13

Fonte: Elaborado pela autora (2023).

Os itens de relevância foram aqueles de contribuições teóricas expressivas à pesquisa. É importante ressaltar que foram utilizados diferentes termos nas buscas porque procuramos designar um assunto para cada fonte.

Vale salientar que houveram casos em que as buscas ocorreram mais de uma vez em um mesmo provedor de materiais bibliográficos, como no caso da Brapci e do Repositório Attena da UFPE. Contudo, elas ocorreram por meio de outros termos, que não foram apresentados na Tabela 1.

Tendo percebido um diminuto índice de materiais relevantes para a pesquisa nas fontes expressas na Tabela 1, realizamos buscas diretamente em Periódicos. Eles são apresentados no Quadro 3, juntamente de seus links de acesso.

Quadro 3 - Pesquisa nos Periódicos

PERIÓDICO	LINK
Revista de Estudios Africanos	https://revistas.uam.es/reauam
Revista Cadernos de Pesquisa	https://publicacoes.fcc.org.br/cp
Revista do Núcleo de Estudos e Pesquisa SANKOFA	http://www.sankofa.periodikos.com.br/
Revista Estudos Histórico	https://periodicos.fgv.br/reh
Revista Extraprensa	https://www.revistas.usp.br/extraprensa/index
Revista Garrafa	https://revistas.ufrj.br/index.php/garrafa
Revista História Oral	https://revista.historiaoral.org.br/index.php/rho/index
Liinc em Revista	https://revista.ibict.br/liinc/

Fonte: Elaborado pela autora (2024).

Tais Periódicos foram escolhidos por terem familiaridade com estudos voltados às Ciências Sociais, pois percebemos nessa área o agrupamento de materiais relevantes para a pesquisa.

Em sequência, buscou-se verificar particularmente a produção científica na CI, nacional e internacional, quanto aos estudos da tradição oral como fontes de informação e dos griôs. Para isso, foram feitas duas buscas no CAPES, no dia 25 de Agosto de 2023. A plataforma foi escolhida por sua abrangência de acesso às informações científicas.

A busca foi realizada na aba “assunto”, com a adesão de filtros e termos com operadores booleanos, tencionando oferecer melhor clareza aos seus aspectos metodológicos. O critério da pesquisa foi verificar as produções científicas da CI, nacionais e internacionais, que estudassem: 1) os griôs; 2) a tradição oral como fonte da informação. Contudo, não houve uma limitação a área do conhecimento na busca, pois também era almejado verificar como - e o quanto - a temática era abordada em campos interdisciplinares com a CI.

A Tabela 2 exhibe como foi realizada a pesquisa na CAPES, com suas expressões de busca, os filtros e o quantitativo de recuperados e relevantes.

Tabela 2 - Pesquisa na CAPES

EXPRESSÃO DE BUSCA	FILTROS	RECUPERADOS	RELEVANTES
“Tradição oral” AND “Informação”	Tipo de recurso (artigos), Idioma (Português e Inglês)	37	4
“Griô” AND “Informação”	Tipo de recurso (artigos), Idioma (Português e Inglês)	1	1
TOTAL		38	5

Fonte: Elaborado pela autora (2023).

A primeira busca no CAPES foi feita com a expressão “Tradição oral” AND “Informação”. Esta recuperou trinta e sete documentos, que abrangeram os campos disciplinares da CI, Educação, História, Antropologia, Letras, Linguística, Artes, Geografia, Educação Física, Biologia, Teologia, Enfermagem e Comunicação. No entanto, somente quatro deles estão dentro da CI.

Na segunda pesquisa, inicialmente foi utilizada a expressão “Griô” AND “Mediação da Informação”, no entanto não houve nenhum retorno. Em sequência, o termo foi alterado para “Griô” AND “Informação”, retornando apenas um documento, que também possuía relevância para a pesquisa e já havia sido recuperado na primeira busca no CAPES.

Abaixo, no Quadro 2, é mostrada a relação de documentos que foram relevantes para a pesquisa, com a autoria, título, ano de publicação, periódico e link de acesso.

Quadro 4 - Documentos relevantes na pesquisa no CAPES

AUTOR	TÍTULO	ANO	PERIÓDICO	LINK
SANTOS, Edson Luís	Mestres do saber oral: a escuta poética da fala	2019	Extraprensa	https://www.revistas.u.br/extraprensa/article/view/162949
OLIVEIRA, Wallace Soares de; ALMEIDA, Marco Antonio de	Os Paiteer-Suruí e a apropriação social da tecnologia, informação e comunicação: da memória oral para a memória digital	2019	Informação & Informação	https://ojs.uel.br/revistas/uel/index.php/informacao/article/view/36185
OLIVEIRA, Amanda Leal de	A bibliotecária dinamarquesa e a negociação cultural: novo paradigma para a mediação e	2016	Informação@Profissões	https://ojs.uel.br/revistas/uel/index.php/informacoes/article/view/28317

	apropriação da informação			
CONCEIÇÃO, Valdirene Pereira da; COSTA, Maurício José Morais	O patrimônio cultural e a memória da área Itaquí-Bacanga representados no acervo da biblioteca “Semente Social” da ACIB em São Luís, Maranhão	2018	Revista Interdisciplinar em Cultura e Sociedade	http://periodicoseletronicos.ufma.br/index.php/ricultsociety/article/view/10553

Fonte: Elaborado pela autora (2023).

Em sequência a etapa do levantamento bibliográfico houve a pesquisa documental. Ela consistiu em buscas no Portal da Câmara dos Deputados de documentos sobre o Projeto de Lei Nacional Griô (Brasil, 2011) e a análise dos relatórios anuais do ponto cultural Grãos de Luz e Griô.

Os documentos recuperados durante a pesquisa bibliográfica e documental que foram desprezados não eram cabíveis ao *corpus* da pesquisa por não estarem alinhados à sua proposta.

5.2 Etapa quantitativa

Buscou-se a partir do método quantitativo a obtenção de dados para mapear a presença de griôs nos equipamentos informacionais do Nordeste brasileiro. Para isso, foi decidido que seria adequado a aplicação de um questionário que, para Marconi e Lakatos (2003), apresenta uma série de vantagens, dentre elas o maior alcance de respondentes e abrangência geográfica mais ampla.

O questionário (Apêndice B) foi embasado na literatura nacional, conforme o processo de elaboração de Marconi e Lakatos (2003), em que sua organização deve se atentar aos tipos, a ordem, os grupos de perguntas e a formulação das mesmas. Desse modo, as perguntas foram extraídas de seis temas estabelecidos para dialogar com os objetivos da pesquisa, a saber: 1) pessoal; 2) fontes de informação; 3) mediação informacional; 4) povos tradicionais; 5) tradição oral; 6) griôs.

A partir do método temático, quanto à forma do questionário, foram elaboradas perguntas fechadas de múltipla escolha que formaram ao todo quatorze, apresentadas no Apêndice B. Levou-se em conta a necessidade do conteúdo, a ordem das perguntas e, especialmente, o vocabulário, pois, segundo Marconi e Lakatos (2003), este deve ser claro,

objetivo, preciso e em linguagem acessível ao informante, para que não ocorram ambiguidades. Buscou-se, sobretudo, que não houvessem inferências nas respostas.

A região Nordeste foi escolhida como um parâmetro tanto no método quantitativo quanto no qualitativo devido a boa presença de tradicionalistas em sua localidade²⁹. O universo de amostra da etapa quantitativa compreende doze equipamentos informacionais nordestinos, porém cento e três foram selecionados (Apêndice A).

Para a seleção dos equipamentos informacionais, o estudo foi sistematizado da seguinte forma:

- a) pesquisas nos sites da Secretaria de Cultura de cada Estado do Nordeste pelo mapa cultural da região (no caso de alguns Estados a busca ocorreu no site da Secretaria de Educação e Cultura);
- b) buscas no *Google Maps* com expressões que ligavam a tipologia e região (exemplo: biblioteca, Bahia);
- c) análise dos equipamentos informacionais resgatados nas pesquisas por meio de suas redes sociais, em maioria instagram, visando incluir no questionário locais que demonstram afinidade com as práticas de tradição oral griô;
- d) estruturação de tabela no *Excel* com o nome, local, tipologia, e-mail, número para contato e rede social de cada equipamento informacional selecionado.

Posteriormente, ocorreu o processo de envio do questionário, estruturado da seguinte maneira:

- a) aplicação do pré-teste do questionário, por meio do *Google Forms*, no dia 25 de Novembro de 2023, com um prazo de dez dias;
- b) envio do questionário, por meio do *Google Forms*, no dia 6 de Dezembro de 2023, para os equipamentos informacionais;
- e) encaminhamento de lembretes, por meio do *Google Forms*, para os equipamentos selecionados a cada dez dias;

²⁹ A Plataforma de Territórios Tradicionais indica que dos 125 territórios tradicionais com registro, 35 deles são nordestinos (Plataforma de Territórios Tradicionais, c2019). Além disso, o infográfico sobre a concentração de famílias tradicionais no Brasil, elaborado pelo MPF (Paulo, 2019) em 2022, aponta que a Bahia está entre os líderes de concentração de quilombolas, ciganos, pescadores, povos de terreiro (juntamente do Ceará e Piauí) e ribeirinhos. Enquanto isso, o Maranhão está no ranking de maior território de quilombolas, extrativistas e pescadores.

- f) ao final de oitenta e quatro dias de circulação, no dia 27 de Fevereiro de 2024, o questionário foi encerrado.

É importante pontuar que o período de circulação do questionário, inicialmente de quinze dias, foi estendido para oitenta e quatro dias, devido ao baixo número de respondentes. O recurso de lembretes do *Google Forms* foi utilizado com o objetivo de reforçar os equipamentos informacionais que ainda não tinham respondido.

A partir dos dados obtidos com o questionário, pode-se ser feita uma análise descritiva dos resultados a partir de métodos de Estatística Descritiva, aplicados para organizar, resumir e descrever os aspectos importantes das variáveis, estas de cunho qualitativo. A descrição dos dados também teve como objetivo identificar anomalias e dispersões de respostas que não seguem a tendência geral do restante do conjunto (Reis; Reis, 2002).

Os dados foram resumidos de acordo com o método gráfico, escolhido devido ao seu forte apelo visual, que facilita a compreensão e interpretação de resultados. Normalmente, em uma apresentação gráfica é mais fácil para as pessoas entenderem uma informação do que aquela embutida em tabelas ou sumários numéricos (Morettin; Bussab, 2010).

Os gráficos foram utilizados para os seguintes fins:

- a) buscar padrões e relações de respostas;
- b) confirmar, ou não, expectativas que se tinham sobre os dados;
- c) confirmar, ou não, suposições feitas sobre os procedimentos estatísticos usados;
- d) comprovar, ou não, suposições feitas sobre os procedimentos estatísticos usados;
- e) apresentar os resultados de modo rápido e fácil para o leitor e;
- f) descobrir novos fenômenos.

A representação gráfica dos dados estatísticos foi feita com o gráfico de pizza e gráfico em barras, pois Reis e Reis (2002) sugerem que estes são os ideais para resumir variáveis qualitativas.

5.3 Etapa qualitativa

O método qualitativo foi aplicado com o propósito de compreender como as tradições orais são praticadas nas vivências dos Griôs, para debater como tais práticas tradicionais podem se introduzir nos equipamentos informacionais nordestinos.

A entrevista semi-estruturada foi o instrumento utilizado na etapa qualitativa, pois, segundo Mattos (2005, p. 825), essas interações “[...] servem a pesquisas voltadas para o desenvolvimento de conceitos, o esclarecimento de situações, atitudes e comportamentos, ou o enriquecimento do significado humano deles”. Em tal metodologia a ação praticada vai além do significado temático da conversação, preocupando-se com os efeitos do entrevistador sobre as respostas do entrevistado.

Visto que nenhuma outra fonte informacional geraria os saberes que a interação entre pesquisadora e objeto de estudo resultaria, o universo da amostra desta etapa são os griôs. Os critérios para o perfil dos entrevistados foram os seguintes: 1) categoria de Griô pelo Projeto de Lei Nacional Griô; 2) maioria; 3) sem distinção de gêneros; 4) naturalidade do Nordeste brasileiro.

Uma vez que a pesquisadora teve dificuldades em localizar entrevistados que atendessem aos critérios estabelecidos, os meios de seleção ocorreram mediante a amostragem em Bola de Neve. Tal método, segundo Vinuto (2014), é utilizado para estudar populações com características específicas que são difíceis de serem acessadas. Isso ocorre principalmente quando não se tem conhecimento inicial sobre as pessoas importantes a serem abordadas.

A técnica de amostragem em Bola de Neve utiliza cadeias de referência. Sua execução se constrói inicialmente com o que Vinuto (2014) chama de sementes, que são informantes-chaves na localização de pessoas com o perfil necessário para a pesquisa, dentro da população geral. As sementes auxiliam o pesquisador a tatear os seus contatos, até que as pessoas que foram indicadas por elas indiquem novos indivíduos que se enquadrem nos critérios da pesquisa. É importante ressaltar que o método conta com um ponto de saturação, o qual foi definido no decorrer da pesquisa.

Dessa forma, chegamos a quatro griôs do Nordeste, sendo três deles de Pernambuco³⁰ e um do Ceará. As entrevistas totalizaram em quatro, onde três delas ocorreram virtualmente, pelo *Google Meet*, e uma presencialmente, no espaço cultural do entrevistado. Respeitando a não identificação prevista pelo tópico sete do Art. 1º, parágrafo único da Resolução 510 do Comitê de Ética (Conselho Nacional de Saúde, 2016, p. 2), serão usados os termos Griô A,

³⁰ É importante destacar que o Griô C nasceu em São Paulo, mas atualmente reside em Pernambuco.

Griô B, Griô C e Griô D para substituir os nomes dos entrevistados no decorrer da análise das entrevistas.

As resoluções das entrevistas semi-estruturadas foram interpretadas segundo o método da análise pragmática da linguagem, desenvolvido por Mattos (2005), ao que ele auxilia no significado interpretativo da fala dos entrevistados. As análises das entrevistas foram embasadas nas cinco fases propostas por Mattos:

Fase 1: a recuperação

A primeira etapa realizada após as entrevistas foram as transcrições das mesmas, feitas com o auxílio do *Google Pinpoint*. Cada transcrição foi organizada em um documento do *Google Docs* e nele foram feitos comentários preliminares acerca dos significados nas falas dos entrevistados ao longo da conversação. Tais pontuações permaneceram no aguardo de sua futura análise.

Fase 2: a análise do significado pragmático da conversação

Momento em que foi analisado o contexto pragmático da conversação, em que foi observada a priori cada pergunta-resposta, a fim de apanhar o significado nuclear da fala dos entrevistados que se relacionava ao objetivo da pergunta. Por meio disso se pode avaliar os desdobramentos das entrevistas e possíveis discursos de relevância na análise.

Fase 3: a validação

Envio por e-mail das entrevistas transcritas para os respectivos entrevistados, juntamente de um quadro com os significados extraídos na análise da conversação. A fase ocorreu no dia 19 de Fevereiro de 2024, e os documentos foram enviados para o Whatsapp e *direct* do Instagram dos entrevistados.

Fase 4: a montagem da consolidação das falas

Fase em que foi produzida uma “matriz de consolidação” das falas dos entrevistados, feita em uma tabela do *Excel*, em que uma coluna continha as perguntas e outra

os significados das respostas dos entrevistados. O propósito da criação dessa matriz foi a visualização dos significados como um conjunto, de forma a correlacionar comportamentos, relatos e pareceres.

Fase 5: a análise de conjuntos

O último momento de análise consistiu na visualização dos tópicos evidenciados em cada pergunta e na reflexão acerca dos conjuntos das respostas que se alinharam na matriz de consolidação. Por meio disso se pode verificar outros significados merecedores de destaque de alguma resposta isolada ou em um outro conjunto.

Ao final, houve um debate sobre os resultados obtidos na análise dos significados das respostas e feitas as considerações finais sobre estes.

6 ANÁLISE DOS DADOS

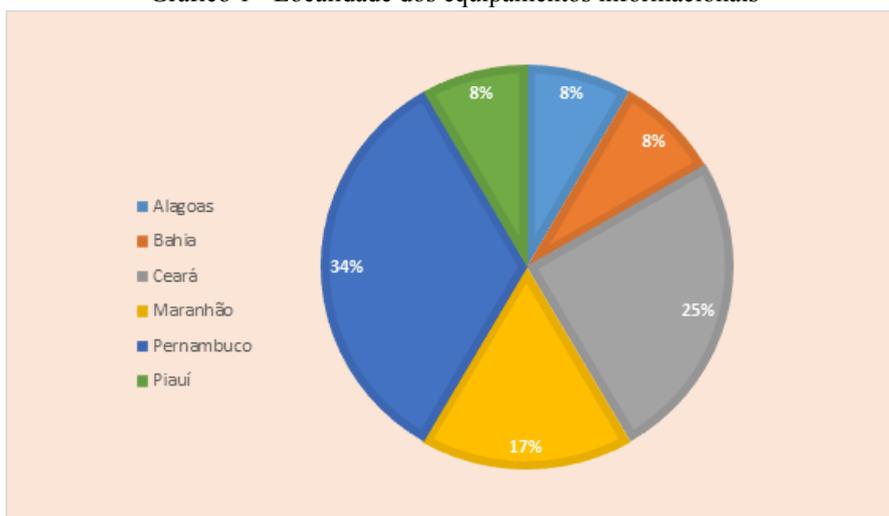
As análises das etapas quantitativa e qualitativa foram concentradas nessa seção. O método de Estatística Descritiva da análise descritiva foi aplicado na análise quantitativa dos dados obtidos com o questionário, que visou mapear a presença de griôs nos equipamentos informacionais do Nordeste brasileiro. Enquanto isso, na qualitativa foi realizada a Análise Pragmática da Linguagem, conforme Mattos (2005), dos depoimentos de griôs do Nordeste acerca de suas práticas de tradições orais, o que abriu debates sobre como elas podem ser introduzidas nos equipamentos informacionais nordestinos.

6.1 Equipamentos informacionais, um diálogo com as tradições orais e os griôs

Em uma pesquisa quantitativa, muitas vezes o universo a ser investigado possui grandes proporções, sendo praticamente impossível a investigação do todo. Esse é o nosso caso. No entanto, o número baixo de respondentes limitou ainda mais as nossas inferências sobre o cosmo estudado. Por isso, deixamos claro que nossas considerações serão sobre o conjunto formado pelos doze equipamentos informacionais aqui analisados, não inferindo sobre o todo que eles fazem parte.

Os parágrafos a seguir não terão a poética das seções anteriores, tidas por nós como uma narrativa. Sua linguagem se distancia da que foi utilizada anteriormente, pois aqui estaremos apresentando os dados resultantes da nossa etapa quantitativa. Estes foram resumidos em gráficos, descritos em textos e interpretados em uma busca de relacionar suas variáveis. O princípio delas resulta da primeira pergunta do questionário, que teve como objetivo a identificação do Estado dos respondentes. Os seus resultados foram apresentados no Gráfico 1, logo abaixo.

Gráfico 1 - Localidade dos equipamentos informacionais



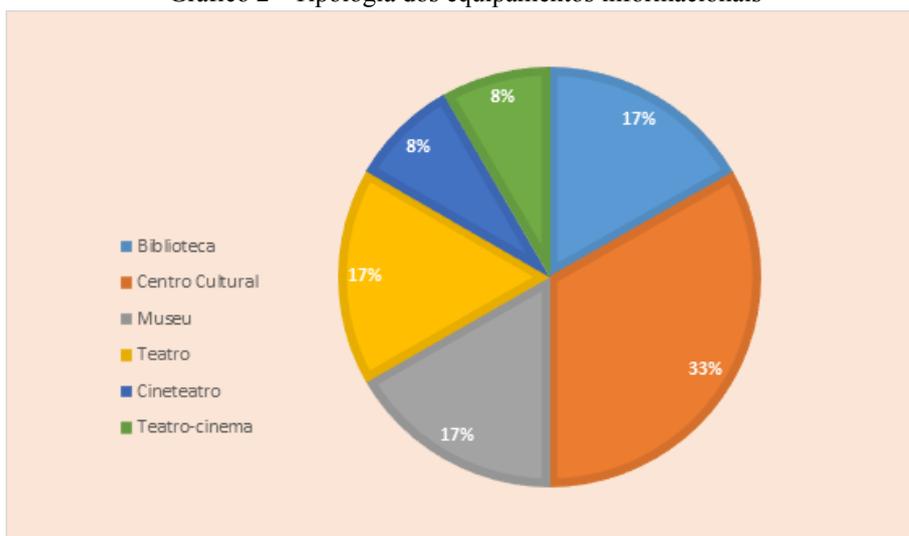
Fonte: Elaborado pela autora (2024).

Pernambuco foi o Estado com maior número de respondentes, em sequência do Ceará e Maranhão. Bahia, Alagoas e Piauí tiveram o menor percentual de respostas. Rio Grande do Norte, Paraíba e Sergipe são os Estados que não estarão presentes ao longo dessa etapa de análises, visto que não tivemos nenhum retorno dos equipamentos informacionais desses locais.

É importante destacar que essas variáveis podem ter sido interferidas pela diferença no quantitativo de envios do questionário para cada Estado, visto que eles não tiveram a mesma quantidade de equipamentos informacionais selecionados (Apêndice A). Essas nuances podem ser responsáveis pela porcentagem maior de respostas de determinadas localidades, e menores em outras, ou mesmo de sua ausência, como ocorreu com o Rio Grande do Norte, Paraíba e Sergipe.

As próximas variáveis a serem analisadas se referem às tipologias dos equipamentos informacionais, que foram apresentadas no Gráfico 2.

Gráfico 2 - Tipologia dos equipamentos informacionais



Fonte: Elaborado pela autora (2024).

Os Centros Culturais³¹ tiveram o maior retorno de respondentes. Sequencialmente foram as Bibliotecas³², Museus³³ e Teatros³⁴, que apresentaram a mesma quantidade. Na alternativa “Outros” tivemos “Teatro-Cinema” e “Cineteatro”, o que, afinal de contas, são sinônimos. Por isso, vamos considerar que “Cineteatro” e “Teatro-Cinema” são da mesma tipologia e, no decorrer das análises, serão chamados apenas de Cineteatro³⁵. As demais, Arquivo, Complexo Cultural, Fundação Cultural e Ponto Cultural, não foram selecionadas.

A identificação tipológica dos equipamentos informacionais não teve um fim meramente categórico. Precisávamos identificar a tipologia dos nossos respondentes para compreender se essa seria uma variável de interferência para os dados que lhe sucedem. O primeiro deles se refere às fontes de informação utilizadas pelos equipamentos informacionais, que nos foram objetos de interesse pois fazem parte dos recursos e estratégias informacionais desse universo. Os dados obtidos foram resumidos no Gráfico 3.

³¹ Dos quatro Centros Culturais respondentes, um está localizado no Ceará, um no Maranhão, um em Alagoas e um em Pernambuco.

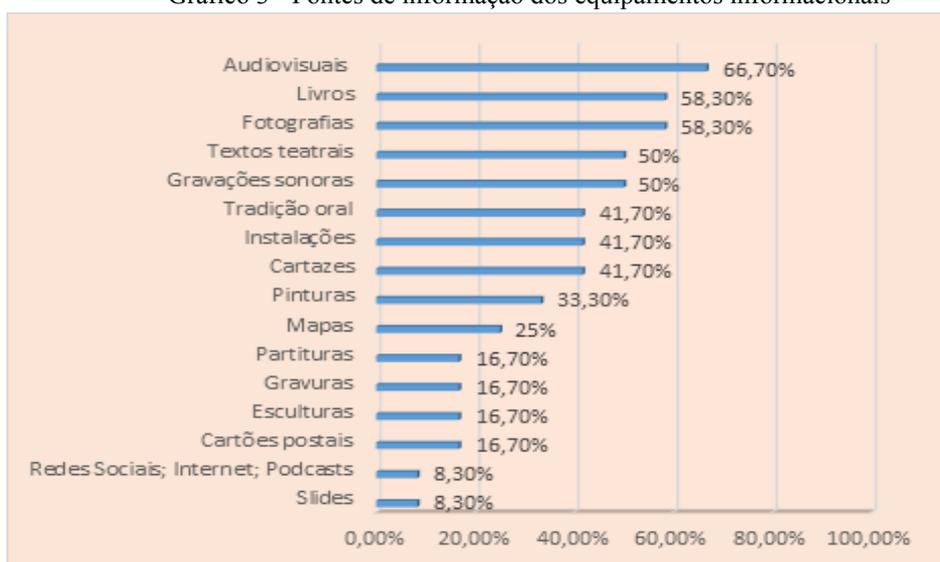
³² Das duas Bibliotecas respondentes, uma está localizada no Ceará e a outra na Bahia.

³³ Dos dois Museus respondentes, um está localizado no Piauí e o outro no Maranhão.

³⁴ Ambos os Teatros respondentes se localizam em Pernambuco.

³⁵ Dos dois Cineteatros respondentes, um está localizado no Ceará e o outro em Pernambuco.

Gráfico 3 - Fontes de informação dos equipamentos informacionais



Fonte: Elaborado pela autora (2024).

A fonte de informação mais utilizada pelos equipamentos informacionais respondentes são os Audiovisuais, em sequência os Livros, Fotografias, Textos Teatrais, Gravações Sonoras, Tradição Oral, Instalações, Cartazes, Pinturas, Mapas, Gravuras, Esculturas, Cartões Postais, Slides e “Redes Sociais; Internet; Podcasts”, que foi introduzido na opção “Outros”. Selos foi o único material a não ser selecionado.

Quando a tradição oral foi colocada como uma das opções enfileiradas, não imaginávamos ter um número considerável de respondentes selecionando ela. Esse foi um julgamento prévio a se tornar uma agradável surpresa, e não seria o único.

Organizamos os dados obtidos na terceira pergunta do questionário em um Quadro de Frequência no *Excel*. Nele, unimos as respostas de cada tipologia em dois conjuntos (Tipologia e Fonte de Informação) no que se refere às suas fontes de informação, para fins de comparação. O resultado disso foi o Quadro 4.

Quadro 5 - Frequência das fontes de informação

TIPOLOGIA	FONTE DE INFORMAÇÃO
Biblioteca	Audiovisuais, Cartazes, Fotografias, Gravações sonoras, Livros, Mapas, Partituras
Centro Cultural	Audiovisuais, Cartazes, Gravações sonoras, Fotografias, Instalações, Livros, Mapas, Partituras, Pinturas, Slides, Textos teatrais, Tradição oral, Redes Sociais; Internet; Podcasts
Cineteatro	Audiovisuais, Cartazes, Gravações sonoras Gravuras, Fotografias, Instalações, Livros, Textos teatrais, Tradição oral

Museu	Audiovisuais, Esculturas, Gravações sonoras, Fotografias, Instalações, Livros, Pinturas, Tradição oral
Teatro	Cartazes, Cartões postais, Gravações sonoras, Textos teatrais

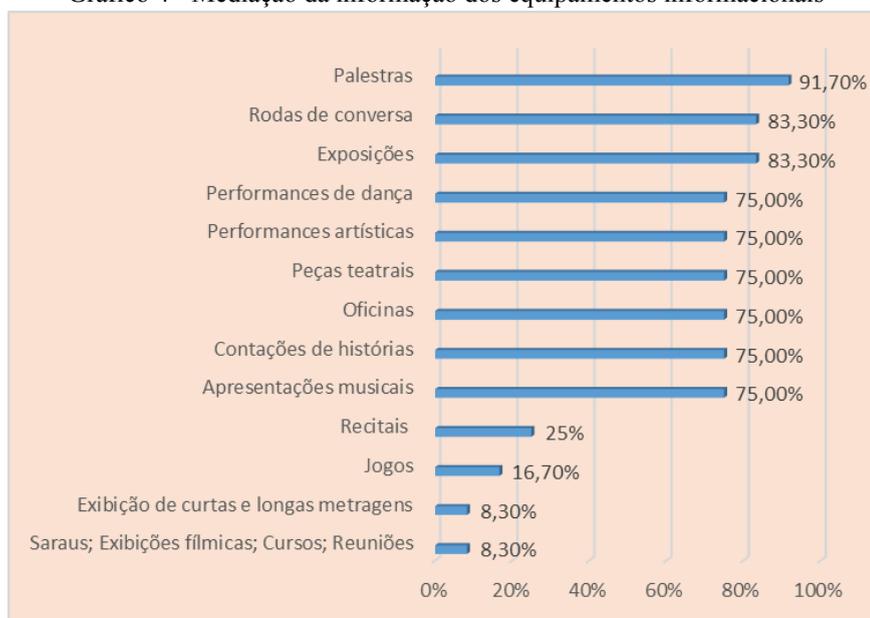
Fonte: Elaborado pela autora (2024).

Os Centros Culturais e Cineteatros foram os equipamentos informacionais que apresentaram a maior diversidade de fontes de informação. Os Museus e as Bibliotecas também demonstram ser espaços que possuem materiais diversos. Em quantitativo, os Teatros foram o de menor pluralidade. É relevante destacar que eles e as Bibliotecas foram as tipologias que não têm a Tradição oral como fonte informacional.

Esses são dados que podem derivar, dentre determinados fatores, da tipologia dos equipamentos informacionais, pois cada uma possui sua estrutura, ainda que haja semelhanças. Não poderíamos deixar de levar esse fato em consideração e utilizarmos somente de uma visão geral das respostas.

Em sequência, buscamos identificar como se dá a mediação da informação dos equipamentos informacionais, pois esse é um dos principais fenômenos que ocorrem nesses espaços. Os dados foram apresentados no Gráfico 4.

Gráfico 4 - Mediação da informação dos equipamentos informacionais



Fonte: Elaborado pela autora (2024).

As Palestras, Rodas de conversa e Exposições são os meios mais utilizados pelos equipamentos informacionais respondentes para realizar sua mediação da informação. São

sucedidas das Performances de dança, Performances artísticas, Peças teatrais, Oficinas, Contações de história e Apresentações musicais. Das opções fornecidas, os Jogos e os Recitais foram os de menor percentual. “Exibição de curtas e longas metragens” e “Saraus; Exibições filmicas; Cursos; Reuniões” foram acrescentados na alternativa “Outros”.

De forma semelhante às fontes de informação, consideramos que a mediação da informação dos respondentes pode ter interferência da tipologia dos equipamentos informacionais. Por isso, também organizamos os seus dados em um Quadro de Frequência no *Excel*, onde criamos conjuntos para comparar semelhanças e diferenças. Assim, resultou no Quadro 5.

Quadro 6 - Frequência de mediação da informação

TIPOLOGIA	MEDIAÇÃO DA INFORMAÇÃO
Biblioteca	Contações de histórias, Exposições, Oficinas, Palestras, Rodas de conversa
Centro Cultural	Apresentações musicais, Contações de histórias, Exposições, Jogos, Oficinas, Palestras, Peças teatrais, Performances artísticas, Performances de dança, Recitais, Rodas de conversa, (Outro:) Saraus; Exibições filmicas; Cursos; Reuniões
Cineteatro	Apresentações musicais, Contações de histórias, Exposições, Oficinas, Palestras, Peças teatrais, Performances artísticas, Performances de dança, Recitais, Rodas de conversa, (Outro) Exibição de curtas e longas metragens
Museu	Apresentações musicais, Exposições, Jogos, Oficinas, Palestras, Peças teatrais, Performances artísticas, Performances de dança, Rodas de conversa
Teatro	Apresentações musicais, Contações de histórias, Oficinas, Palestras, Peças teatrais, Performances artísticas, Performances de dança, Recitais, Rodas de conversa

Fonte: Elaborado pela autora (2024).

Assim como ocorreu com as fontes de informação, os Centros Culturais e Cineteatros foram os equipamentos informacionais a exibir a maior multiplicidade de ações para mediar informação. Os Museus e Teatros, mesmo com um quantitativo menor que os anteriores, demonstram uma natureza variada de mediações da informação. Em comparação às outras tipologias, as Bibliotecas apresentaram a menor variedade. Esse foi um fato que nos trouxe reflexão, pois a biblioteca é o principal símbolo dos equipamentos informacionais na CI, e foi a tipologia que mostrou ter a menor diversidade de estratégias para mediar informação.

Para adentrarmos na relação dos respondentes com as tradições orais de sua região, identificamos a priori se os equipamentos informacionais possuem elementos da identidade regional em sua mediação da informação. Todos os Centros Culturais afirmaram que sim, bem

como os Museus, Teatros e Cineteatros. Das Bibliotecas, uma falou que não e a outra que sim. Dessa forma, o percentual de respostas foi 92% para “sim” e 8% “não”.

A priori, precisávamos saber da existência de povos tradicionais na região dos equipamentos informacionais para identificar como eles se relacionam com as tradições orais dessas comunidades tradicionalistas. Essa foi uma pergunta que dependeu do conhecimento dos respondentes sobre a sua localidade, por isso os dados podem ser contestáveis. Eles mostraram que apenas dois dos respondentes não possuem povos tradicionais em sua região, sendo eles uma Biblioteca e um Teatro. A porcentagem foi de 83% afirmativas e 17% negativas.

Para os respondentes que afirmaram a existência de povos tradicionais em sua região foi solicitado que dissessem quais são esses tradicionalistas. Os dados foram resumidos no Gráfico 5.

Gráfico 5 - Povos tradicionais da região dos equipamentos informacionais



Fonte: Elaborado pela autora (2024).

Das opções que fornecemos, os Povos de Terreiro tiveram o maior percentual, com 70%. Quilombolas e Indígenas lhe sucede com 50%, Pescadores Artesanais com 30%, Ribeirinhos, Extrativistas e Ciganos com 20%, e, por fim, Quebradeiras de Coco Babaçu com 10%. “Artistas populares de circo, teatro de rua, dança, etc” foi acrescentado na opção “Outros”, com 10%.

Com esses dados, nosso próximo objetivo foi saber se os equipamentos informacionais estão se relacionando com as tradições orais dos povos tradicionais de sua região. Quanto aos Centros Culturais, um dos quatro respondeu negativamente; ambas Bibliotecas negaram; os

dois Museus responderam com uma afirmativa, assim como os Cineteatros. Já os Teatros, um disse que sim e o outro que não.

Dessa forma, dos 83,3% equipamentos informacionais que possuem povos tradicionais em sua região, 67% se relacionam com as tradições orais deles, enquanto 33% não possuem essa realidade. Ou seja, nem todos que coexistem com comunidades tradicionalistas interagem com a cultura oral delas.

A trajetória das análises até esse momento nos leva a saber que 67% dos equipamentos informacionais respondentes se relacionam com as tradições orais dos povos tradicionais de sua região, e que 41,70% responderam que têm elas como fontes de informação. O caminho que lhe sucede é saber como a tradição oral se manifesta dentro de seus corredores.

Identificar como a tradição oral se manifesta dentro dos equipamentos informacionais foi fundamental para compreendermos como esses espaços podem se relacionar com a cultura oral. O Gráfico 6 foi estruturado para apresentar essa manifestação.

Gráfico 6 - Manifestação das tradições orais nos equipamentos informacionais



Fonte: Elaborado pela autora (2024).

As Contações de história são as manifestações das tradições orais de maior percentual, com 70%, seguida dos Festejos, 60%, as Canções, 50%, o Artesanato, 40%, as Brincadeiras, 20% e os Provérbios, 10%. “Oficinas culturais (na forma de lives) com temas diversos, sendo ministradas por artistas locais. Apresentações artísticas em eventos realizados pelo museu” foi acrescentada na alternativa “Outros”, com 10%.

Precisávamos afunilar as manifestações da tradição oral em cada tipologia de equipamento informacional para entendermos como cada um se relaciona com a cultura oral. Essa comparação foi feita no Quadro 6.

Quadro 7 - Frequência da manifestação da tradição oral

TIPOLOGIA	MANIFESTAÇÃO DA TRADIÇÃO ORAL
Biblioteca	Festejos
Centro Cultural	Artesanatos, Brincadeiras, Canções, Contações de história, Festejos, Provérbios
Cineteatro	Canções, Contações de história, Festejos
Museu	Artesanatos, Brincadeiras, Festejos, (Outro:) Oficinas culturais (na forma de lives) com temas diversos, sendo ministradas por artistas locais. Apresentações artísticas em eventos realizados pelo museu
Teatro	Canções, Contações de história

Fonte: Elaborado pela autora (2024).

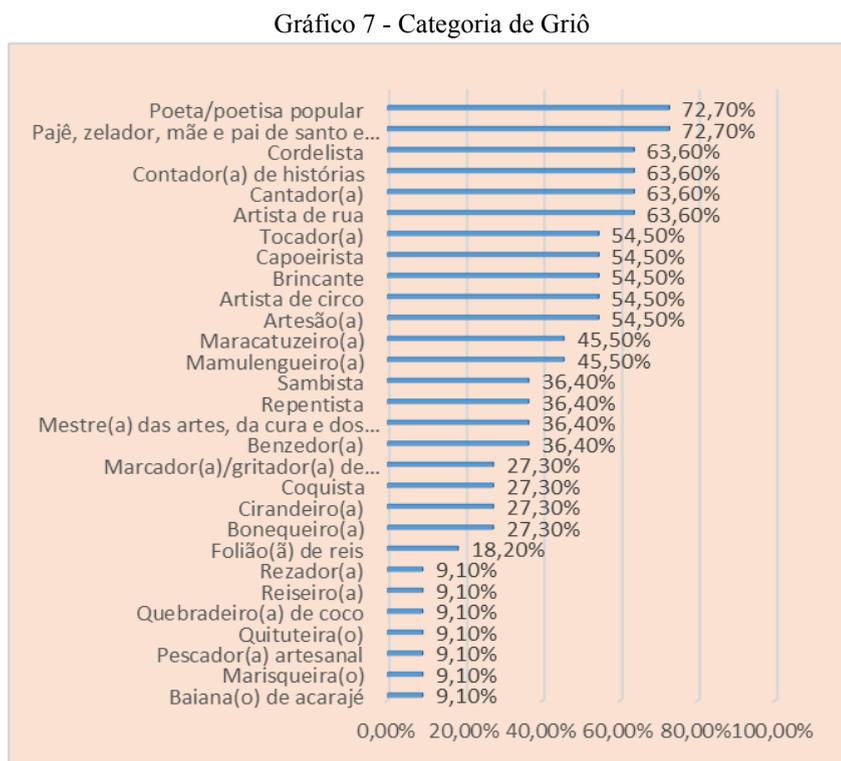
Assim como ocorreu com as fontes e mediação da informação, os Centro Culturais foram os equipamentos informacionais a apresentar a maior diversidade de manifestações da tradição oral. Os Cineteatros e Museus também demonstram uma variedade de vivências da cultura oral. Já os Teatros e as Bibliotecas se mostram as tipologias com menor contato com a pluralidade de tradições orais. Esse fato pode se relacionar com respostas anteriores, como a negativa de terem a tradição oral como fonte de informação. Também é capaz de derivar das Bibliotecas não se relacionarem com a tradição oral dos povos tradicionais de sua região, enquanto um Teatro disse se relacionar, e o outro não.

A priori, para identificarmos a presença de griôs nos equipamentos informacionais, tínhamos em mente utilizar uma questão aberta que perguntasse o que o respondente entendia por Griô. No entanto, ao ser implementada no pré-teste, recebemos *feedbacks* que sugeriram a retirada da pergunta, pois induzia as pessoas a pesquisarem o termo, por conseguinte a sair do questionário. Com isso, reformulamos a identificação de griôs nos equipamentos informacionais. Para tal, acabamos por relacionar a presença Griô com a mediação da informação, tema já abordado.

Dessa forma, quanto à mediação da informação feita por griôs nos equipamentos informacionais, os resultados apontam que 75% dos respondentes já tiveram um griô como mediador informacional, enquanto 25% não. As afirmativas partem dos Centros Culturais, Cineteatros, Museus e um dos Teatros. O segundo Teatro negou já ter tido um griô mediando informação, bem como todas as Bibliotecas. Essa foi a nossa segunda surpresa agradável, pois

não era esperado termos mais da metade dos equipamentos informacionais afirmando já ter tido griôs mediando informação.

A vista de que 75% dos respondentes já tiveram um griô como mediador informacional, o Gráfico 7 mostra quais categorias de Griô, no que se refere ao PL Nacional Griô (Brasil, 2011), já estiveram nesses equipamentos informacionais.



Fonte: Elaborado pela autora (2024).

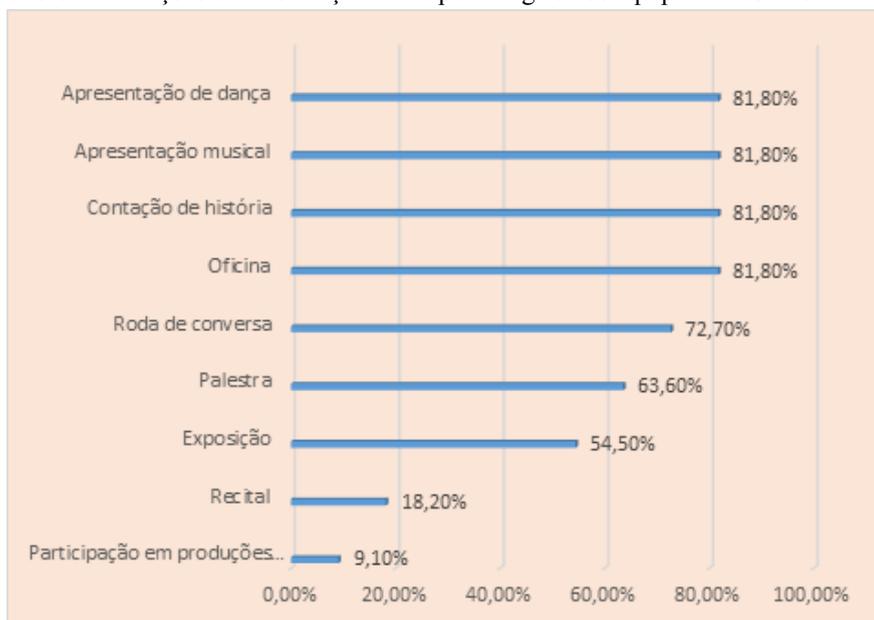
O gráfico aponta que Poeta/poetisa popular e Pajê, zelador, mãe e pai de santo e demais líderes religioso(a)(s) de tradição oral são o de maior percentual, com 72,70%; Cordelista, Contador(a) de histórias, Cantador(a) e Artista de rua possuem 63,60%; Tocador(a), Capoeirista, Brincante, Artista de circo e Artesão(a) tem 54,50%; Maracatuzeiro(a) e Mamulengueiro(a) são 45,50%; Sambista, Repentista, Mestre(a) das artes, da cura e dos ofícios tradicionais e Benzedor(a) percentuam 36,40%; Marcador(a)/gritador(a) de quadrilha e leilão, Coquista, Cirandeiro(a) e Bonequeiro(a) apresentam 27,30% e Folião(ã) dos reis marca 18,20%. As categorias de menor percentual foram Rezador(a), Reiseiro(a), Quebradeiro(a) de coco, Quituteira(o), Pescador(a) artesanal, Marisqueira(o) e Baiana(o) do acarajé, com 9,10%.

É importante ressaltar que na pergunta sobre um griô já ter feito uma mediação da informação no equipamento informacional, uma Biblioteca e um Teatro marcaram a

alternativa “não”. No entanto, nessa questão sobre as categorias de Griô, ambos indicaram quais griôs já haviam sido mediadores informacionais em seus espaços. Esse fato nos levou a possibilidade de que os respondentes não sabiam o que é um griô, ainda que houvesse sua descrição na pergunta, podendo eles não terem a lido.

Identificando a presença de griôs nos equipamentos informacionais como mediadores da informação, buscamos compreender como se deu essa mediação. O Gráfico 8 apresenta os dados que resultaram dessa busca.

Gráfico 8 - Mediações da informação feitas por um griô nos equipamentos informacionais



Fonte: Elaborado pela autora (2024).

A Apresentação de dança, Apresentação musical, Contação de histórias e Oficina são as mediações da informação Griô de maior percentual, com 81,80%. Em sequência vem a Roda de conversa, com 72%, Palestra, 63,60% e Exposição, 54,50%. Das opções fornecidas, o Recital é a mediação de menor porcentagem, com 18,20%. “Participação em produções audiovisuais/documentários” foi incluída na alternativa “Outros”, tendo 9,10%.

Também buscamos saber se os equipamentos informacionais possuem medidas para preservar as tradições orais dos griôs da sua região. Dos quatro Centros Culturais, apenas um negou. Ambos os Museus afirmaram ter, e um dos Cineteatros disse não haver. Enquanto isso, todas as Bibliotecas e Teatros disseram não possuir providências para a preservação das tradições orais dos griôs da sua região. A porcentagem então ficou 50% para sim e 50% para não.

Além de saber se os equipamentos informacionais possuem medidas para preservar as tradições orais dos griôs da sua região, buscamos identificar quais são essas providências. Os dados com as respostas foram representados no Gráfico 9.

Gráfico 9 - Medidas para preservar as tradições orais dos griôs da região



Fonte: Elaborado pela autora (2024).

Respectivamente, o percentual de medidas para a preservação das tradições orais Griô tidas pelos equipamentos informacionais são: Apresentações de dança com os griôs, Rodas de conversa com os griôs, Apresentações musicais com os griôs, Contação de histórias com os griôs e Oficinas com os griôs, com 71,40%; Documentários sobre os griôs, com 42,90% e, das opções disponíveis, a de menor índice foi as Produções textuais sobre os griôs, com apenas 14,3%. “Com apresentações de artistas nestas linguagens” foi inserida por meio da opção “Outros”, com 14,30%.

Os dados apresentados no decorrer da seção foram importantes para entendermos quais são as fontes de informação utilizadas pelos equipamentos informacionais do nosso universo de amostra, de que modo ocorre a mediação da informação neles e se ela possui elementos da sua identidade regional. Para compreendermos se eles estão se relacionando com as tradições orais dos povos tradicionais da sua localidade e como essa cultura oral se manifesta dentro de sua estrutura. Além disso, se há a presença de griôs como mediadores da informação nesses espaços e de que forma essa mediação é praticada. E, por fim, se os equipamentos informacionais possuem medidas para preservar as tradições orais dos griôs da sua região, e quais são elas.

6.2 A decolonização da informação

Em dado momento dessa pesquisa, a necessidade de realizar entrevistas surgiu não só como maneira de aproximar a pesquisadora com o seu objeto de estudo e para um melhor entendimento sobre temas que ainda nebulavam lacunas desse trabalho de conclusão de curso. Surge para que tais objetos de estudo sejam enxergados como pessoas, com rostos, vozes e histórias - uma delas até mesmo cheiros. E para entendermos que nem todas as respostas são como lâmpadas nos desenhos animados que acendem em nossas cabeças, pois elas podem ser a gênese de novas perguntas. Geralmente, quando isso ocorre, as respostas se tornam ainda mais interessantes.

É importante entender essas entrevistas como uma conversa entre duas pessoas que em determinado momento se viram ligadas por um bem comum, a tradição oral. Para compreender como esse diálogo foi sistematizado, é interessante visualizar a preparação das entrevistas no Apêndice C. No entanto, vale salientar que em alguns momentos houveram desvios no roteiro pré-estabelecido, já previstos pelo método da entrevista semi-estruturada. Com eles, novas perguntas surgiram.

O princípio dessa conversação, é claro, deu-se com a tradição oral. Ela, que foi lida e interpretada sob uma ótica academicista no decorrer da nossa narrativa, ainda que Hampâté Bâ (2010), um *griot*, tenha sido um dos nossos principais referenciais para discutir sobre o tema. A busca por entendê-la fora da literatura científica, tendo a pesquisadora poucas vivências de tradição oral, talvez tenha nos levado à primeira pergunta.

Perguntar a uma pessoa que vive a tradição oral o que ela entende por tradição oral pode nos levar a determinadas possibilidades de respostas. Algumas delas podem partir de longos pensamentos, outras já estão nas pontas de suas línguas.

Tradição oral é o conhecimento, a história, as vivências de uma determinada comunidade, né, que são **repassados** para frente, é... de geração a geração, né? Tem uma **figura que é a responsável por fazer esse passamento**, né? O encaminhamento das tradições, né? Então, **não é uma tradição que tem que estar escrita**, em livros e em outras coisas. É uma tradição que ela se perpétua pela existência da comunidade (Griô B).

[...] para mim, a tradição oral é meio... eu não sei, é meio redundante, né? Mas é uma tradição que ela é **passada**, oralmente. Ela não... **sua origem, ela não é na cultura escrita**. E a tradição oral ela tá vinculada, né, a tradições de culturas populares afro e indígenas, dentro do nosso contexto brasileiro. E ela é passada de geração em geração. **Geralmente existem mestres, que são os responsáveis por passar essa tradição à frente**, né? E existe toda essa tensão de permear ou não permear a escrita, né? Porque até

hoje a sua sobrevivência é através da oralidade. Que é uma marca central (Griô C).

As respostas, tanto as que partem de longos pensamentos, quanto as que já se encontram na ponta da língua, possuem em comum alguns pontos merecedores de destaque: a ideia da tradição oral ser repassada, de uma figura responsável por esse repasse e a sua dissociação com a tradição escrita. Juntos, os três elementos podem se tornar abertura para novas perguntas, principalmente quando nos indagamos sobre como se dá esse repasse, quem são as figuras responsáveis por ele e se há possibilidade de uma coexistência entre tradição oral e escrita. Os dois questionamentos iniciais já estavam programados para essa conversa, mas o terceiro não.

A coexistência entre a tradição oral e escrita, portanto, foi o primeiro elemento a se introduzir, naturalmente, na entrevista com o Griô C.

[...] Eu acho que... para mim, né? Quanto na minha trajetória, tanto pessoal, quanto na trajetória de trabalho, eu tento permear as... vamos dizer os dois mundos, as duas possibilidades, de que a escrita ela pode impulsionar ou preservar, gerar uma valorização das estruturas tradicionais. São uma possibilidade, né? Tem pessoas que trabalham com tradição oral que vão para esse caminho, e a outra possibilidade é que, na verdade, se utilizar da escrita, né, para dizer sobre, né... descrever, discutir as tradições orais e isso é uma perda da identidade, da força e também uma... como se você dissesse os segredos dela, né? Colocasse assim no papel e deixasse que a branquitude e a estrutura dominante pudesse se utilizar disso, se apropriar disso mais facilmente, né? Enquanto a cultura tradicional ela está permeando o seu local de tradição, a sua comunidade, é mais difícil que o sistema acesse e se utilize disso como uma ferramenta de dominação. A partir do momento que está na escrita, tá dentro de uma academia. É... torna-se mais possível de se acontecer, né?

As opções dadas pelo Griô C ao se permear ambas tradições, oral e escrita, tal como em várias situações da vida, nos oferecem dois caminhos. Geralmente estes se dividem entre bom e ruim. O primeiro, o qual a escrita pode impulsionar, preservar e gerar uma valorização das estruturas tradicionais, é o trajeto ideal a se tomar para a salvaguarda das tradições orais Griô. O segundo é aquele onde há perda da cultura tradicional decorrente da estrutura colonizadora que circunda a escrita. Este, lamentavelmente, foi o que se perpetuou ao longo do Brasil colônia, e sua releitura transcende o período colonial.

O nosso Griô D relatou uma dentre tantas experiências onde a tradição africana/afrobrasileira é colocada em uma condição de perda cultural, decorrente de sua

subvalorização. Olhando para os tambores³⁶ que estavam atrás de nós, ele nos conta, com um olhar aguçado, que os instrumentos estavam passando por um processo de desapropriação identitária.

[...] eu sempre onde eu chego, eu falo o lance do instrumento, né, que... é o Bombo, o Tambor do Maracatu. Que muitas pessoas chamam de Alfaia, né? Então, você vai escutar todo mundo chamando de Alfaia. Aí vai voltar pra o que eu tava falando, que o sistema, né? Da academia, dos governantes, né? O colonizador em si, ele chega modificando. O nome do instrumento é Bombo, Tambor ou Zabumba, né? E aí na década de 90 as pessoas começaram a chamar de Alfaia. Com vergonha. E outros pra começar a destruir mesmo a nossa cultura, a modificar, né? [...] Andava com um Berimbau a polícia queria quebrar. Quantas vezes eu corri da polícia. E eu sou novo. Década... é Alfaia. Aí coloca um nome bem bonito. Alfaia. Porque se ele diz que toca Bombo ou Tambor, é catimbozeiro, é povo de terreiro. Então eles começam a modificar. E a gente não pode ir nessa onda. A gente tem que se firmar com a nossa tradição. [...] O Berimbau é Berimbau até hoje. O Atabaque é Atabaque até hoje. A Capoeira é Capoeira.

Nesse caso, a substituição de termos esvazia símbolos de seus significados originais. O Tambor não somente como signo linguístico do instrumento, mas também representante das pessoas por trás do batuque, suas histórias, cultura e lutas, deve ser Tambor até hoje. O que vier a modificar isso é uma ameaça para a estrutura tradicional e para o seu povo.

Ao se iniciar uma pesquisa que envolva a tradição oral, é natural que sua coexistência com a cultura escrita se torne um pensamento espontâneo. No momento em que o estudo se fundamenta em uma literatura científica e a palavra oral é subvalorizada pela estrutura academicista, o caminho da autocrítica emerge para que a vivacidade da oralidade não se perca em algum lugar no barulho das teclas de um computador.

Sabemos que há perdas de uma totalidade ao se registrar uma tradição oral, pois os registros possuem uma natureza morta, ao contrário da oralidade. Contudo, formas de registro oriundas da tradição escrita são maneiras de preservar, ainda que superficialmente, a memória humana, inclusive suas tradições de gênese oral. Como esses registros são tratados, no sentido de sua usabilidade e no seu tratamento organizacional, deve ser um objeto de estudo da CI.

Idealizar o encontro de tradições tão distintas não parece o lugar de uma pesquisadora que viveu somente uma cultura escrita, como de fato ocorre nessa pesquisa. Por isso, quando surge a oportunidade de ouvir pessoas que vivem a tradição oral e registram suas práticas

³⁶ Consultar Anexo B.

orais, ouvi-las se torna o primeiro passo para compreender o que foi, a princípio, um devaneio.

Tudo eu registrei, que eu trabalhava com fotografia, né. E aí minha preocupação era ter uma câmera, então, eu entrei na fotografia por causa da capoeira. É interessante também falar isso. **Porque eu queria registrar a capoeira.** [...] tudo que eu tenho hoje é através da capoeira. Aí eu não posso dizer que é diretamente ou indiretamente, meu trabalho com a capoeira “Eh, a capoeira”, mas é. **Entre na fotografia por conta da capoeira** (Griô D).

Mas eu ressalto, sempre trago para os meninos, né? Quando vou fazer oficinas, principalmente nas regiões periféricas e nos quilombos, por exemplo, que **apesar da gente continuar com a tradição oral é importante registrar nossa memória também.** [...] E aí, a gente geralmente nessas contações de histórias tem um momento lá, né, com a criança, de mediação de leitura, de diálogos com as crianças, de reconhecimento, né, da sua ancestralidade. No sentido mais básico da coisa chamada. Ah, quem é seu avô? Quem é sua avó? Quem são seus pais? De onde veio? De que interior sua família é? E entrevistar os vizinhos, entrevistar as pessoas de perto de casa, saber de outras pessoas quem são essas pessoas. Então a gente gravou em vídeo toda essa oficina. Ela sempre tem um resultado que é em livro (Griô A).

Com essas falas, percebemos que a coexistência da tradição oral e escrita é uma realidade nas vivências orais dos entrevistados. Contudo, é importante ter em mente que, para um sincronismo salubre entre ambas, a escrita deve ser coadjuvante à oralidade. Entendemos que a perspectiva de registro dos nossos entrevistados se volta a um método de preservação secundária de suas tradições, enquanto a palavra oral está no seu repasse, circulação e vivacidade, o que, afinal de contas, são os agentes primários da salvaguarda de suas culturas. A capoeira e as narrativas das pessoas, sendo elementos vivos, devem estar inseridos em contextos que permitam a sua vivência. Sem isso, eles não cumprem papel na formação identitária de indivíduos que se relacionam por suas tradições.

Ao seguirmos com nossa conversação, chegamos a novas considerações: perguntar sobre vivências de tradição oral aos entrevistados talvez seja o mesmo que ouvir suas histórias de vida. Algumas trajetórias, na verdade, antecedem até mesmo os seus nascimentos, com seus pais e avós. Ou muito antes disso.

[...] minha família ela veio do interior de Pernambuco e a maioria dos meus parentes eram analfabetos, né. Então eles passavam o conhecimento pela oralidade (Griô A).

[...] eu aprendi com meu pai. Sempre quando tinha uma coisa em casa ele sempre tava com o ganzá³⁷ tocando coco, e a gente no meio. E era coisa do dia a dia mesmo, da festa, da brincadeira, não era essa coisa de hoje, que tá esse coco, né, todo mundo... era uma coisa, né, que quando tinha aniversário era hora do coco, e aí fazia uma roda e ia brincando, dançando, girando e cantando. Aí vem disso. Fui crescendo e vamos tocar pra frente isso, pra manter a tradição da família (Griô D).

Enquanto isso, para outros é uma busca de si mesmo.

A tradição oral na minha vida pessoal, ela é uma busca, né? Eu nasci uma mulher branca, né. Cristã, privilegiada, e sempre tive dentro do sistema escolar, né? Capitalista, ali e tal, de... dessas caixinhas, né. Dessa perspectiva de sucesso de carreira. [...] E também me mantive dentro dessas caixinhas, né? Essas caixinhas universitárias e academicistas. E acho que o primeiro contato que eu tive, né, com uma cultura de tradição oral, foi a capoeira. Não, foi o coco de roda. [...] E aí, ao longo da minha graduação, eu fui tentando buscar referências, que para mim fossem enriquecedoras. Que seria trazendo um ponto de vista, uma cultura diferente da que eu estava imersa, né? [...] E aí, eu fui percebendo que... depois de um tempo, que as minhas buscas, na maioria das vezes, era buscar esse conhecimento que as culturas tradicionais têm. Que geram uma sensibilização e é uma outra forma de aprendizagem muito mais integral, que traz uma memorização corporal e uma internalização (Griô C).

A trajetória dos nossos entrevistados com a tradição oral também nos conta sobre personagens esquecidos por nós, nas paradas de ônibus, na esquina de uma rua ou na fila do supermercado. Nos diz sobre uma geração de analfabetos que viveram com o estigma da ignorância, e tal como a família do nosso Griô A, apropriaram os seus saberes e os transmitiram pela oralidade. Pois os meios do conhecer não constituem o próprio conhecimento. Também fala sobre crianças convocadas no apogeu carnavalesco do Recife para vivenciarem uma roda de coco, experienciando o batuque frenético no coração que um dia o nosso Griô D experienciou com seu pai. E sobre uma garota que um dia descobriu que um livro, quando terminado, tem sua história substituída por outra. E na tradição oral não. Similarmente ao Griô C.

Com o tic tac do relógio, nossa conversa foi conduzida a um tópico deveras interessante para esse estudo. Sendo essa uma pesquisa que discute as tradições orais Griô como fontes de informação, para que esse não fosse um estudo baseado somente no que diz a CI, especialmente se tratando de uma discussão pouco explorada pelo campo, adentrarmos nessa temática com os entrevistados era uma necessidade. Por isso, é indiscutível o quanto as

³⁷ Ganzá é um instrumento musical de percussão.

falas que sucedem esse parágrafo foram essenciais para as nossas considerações finais sobre a temática.

[...] **Eu consigo trazer várias referências e informações com uma simples música de roda**, por exemplo. Então, as informações, elas estão presentes nas músicas, nas histórias... e **a informação em si, a informação lá como ferramenta da comunicação, é possível a gente ter através da oralidade** (Griô A).

Assim, compreendemos que a informação não reside somente nos suportes costumeiros à CI. Ela está nas músicas, nas histórias, na comunicação oral. Como bem aponta o Griô D, quando diz que

A gente aqui aprende cantando, porque as músicas, elas impregnam, e elas trazem a mensagem.

Uma dessas mensagens trazidas pelas tradições orais, para o Griô B, é a história das pessoas:

[...] Eu acho que informação sobre diversas coisas, né? Assim, é... **principalmente sobre a própria história, né? Das pessoas**. As histórias que são materializadas ali em determinado local, em determinada comunidade.

Entender quais são as informações repassadas pelas tradições orais pode ser a melhor forma de discuti-las como fontes informacionais. Sabendo onde a tradição oral se faz viva, as comunidades, percebemos que ela carrega, principalmente, os saberes das culturas locais. Sobretudo nas periferias, onde suas narrativas, costumes, festejos e tudo o que constitui um pertencer identitário muitas vezes é desprezado pela tradição escrita, a palavra oral é matriarca de uma cultura popular que resiste em um contexto desfavorável. O povo cria formas de existir. Nas contações de malassombros das calçadas, em rodas de capoeira onde a música conversa com os pés. O palco da cultura são as pessoas, e para conhecê-la precisamos buscar suas raízes nas tradições.

A fala do Griô C sobre as tradições orais serem fontes de informação nos levou a uma nova perspectiva sobre a temática, e alguns questionamentos sobre a abordagem da própria pesquisa.

Considero sim, mas acho que ser uma fonte de informação talvez seja uma perspectiva muito... seja uma perspectiva meio embranquecida, cartesiana. Meio apropriativa, né? Porque quando você vai ali... e eu não sei, porque isso é um debate e eu me vejo dentro desse debate também, né, de lá um acadêmico, eu também sou uma acadêmica. Aí você vai lá, vai usar um negócio e vai pesquisar sobre aquilo e você vai retirar uma informação daquilo, né? Ver a tradição oral como um objeto de estudo, né? Então, **eu acho que ela pode ser um objeto de estudo, mas talvez o principal ponto seja ver as tradições orais como aprendizados, né? Como uma sabedoria que você pode acessar e você pode aprender algo sobre isso para si mesmo e trazer esse aprendizado para outras pessoas também.** É que é tentar ver que é sucinto, mas é diferente de você acessar, pegar uma informação e jogar isso assim para a sociedade. Eu acho que tem umas nuances e talvez sejam esses nuances que fazem diferença nessa tecnologia de apropriação. Que a academia faz, de alguma forma. A academia participa, né, dessa apropriação cultural.

Assim, um estudo sobre a tradição oral como fonte informacional requer uma abordagem decolonial que é imatura para a CI. Tal imaturidade ocorreu nessa pesquisa, pois ela se inicia com a crença de que as informações contidas nas tradições orais eram objetos de apropriação para fins individuais, como acontece com os informes de tradição escrita, o oposto da cultura oral, que é coletiva.

A busca por entender a figura do griô brasileiro e sua constante reinvenção no decorrer dos anos foi um dos nossos objetivos com essas entrevistas. Por isso, foi perguntado aos entrevistados o que eles entendem por griô.

Olha, eu até **prefiro chamar de dielis.** [...] E aí para mim, os griôs, quando a gente vai estudar um pouquinho quem são os griôs, está lá geralmente dizendo que **os griôs são pessoas que em todos os povos existem, para contar a história daquele lugar e tal.** Mas existe outra perspectiva de griô, que são **pessoas andarilhas, que vão contando e ouvindo histórias pelo mundo.** Confesso que esse é o que me chama mais atenção, esse movimento do griô que se desloca da sua territorialidade e vai para outros lugares ouvir e contar histórias (Griô A).

[...] **eu vejo que é aquela pessoa que ela carrega, né, que ela procura carregar dentro de si, manter viva dentro de si, a história de um povo, a história de uma manifestação cultural,** né. É... que ele decide manter isso dentro de si e o que ele descobre, né? O que ele conhece, **ele vai passando para frente.** Não é uma coisa que fica para si, é uma coisa que fica compartilhada com as pessoas que estão ali no entorno (Griô B).

Uma pessoa, né? Que, sei lá, eu conheci, né? Eles eram indígenas, ou afro-brasileiros, afro diaspóricos. **Eles carregam uma sabedoria ancestral,** uma sabedoria de vida, de vivência, de experiência própria, em que eles têm **um propósito em vida muito forte e construíram um conhecimento ou uma forma de transmitir um conhecimento.** Fazem parte de uma **corrente de transmissão, de uma forma de transmissão.** E são sábios. E estão fortes

nos seus propósitos de vida, de **perpetuar** um conhecimento, uma tradição, uma sabedoria. **E são idosos**, né? Porque já são mais velhos, né? Já acumularam muita sabedoria na vida deles e claro que eles continuam aprendendo, né? Mas o mais importante é a transmissão deles, né? Eles conversarem, eles mostrarem, né? A vivência deles, né? E o que eles querem passar (Griô C).

Os entrevistados nos deram representações do griô a partir de suas impressões pessoais, sejam formadas pelo que leram, ou pelo que experienciaram. Para o Griô A, os griôs seriam aqueles que, na verdade, devem ser chamados de *dielis*, uma perspectiva que coincidentemente foi defendida nesta pesquisa, na seção 2. O *dieli*, personagem andarilho que circula como sangue pelas comunidades para ouvir e repassar a história local, mantendo-a viva. O contador de histórias.

O griô como um detentor da história de um povo também foi representado na fala do Griô B. O princípio do repasse, já evidenciado em nossa conversa sobre a tradição oral, esteve outra vez em seus dizeres. A continuidade do saber ancestral em um ciclo oral e o griô, a figura responsável por fazer esse passamento. O mesmo ocorreu com o Griô C, que associou griôs a uma persona anciã que passa adiante seus conhecimentos, nascidos de suas vivências, e que da oralidade veio e da oralidade se vai.

Mesmo que tenham sido relatos gerados a partir de diferentes experiências, a tríade nos desenhou um mesmo personagem: o *griot* africano. Sendo assim, no imaginário dos entrevistados, a figura do griô brasileiro continua atrelada às raízes africanas, mesmo que ele tenha passado por um processo de reinvenção, onde ressurgiu em um cenário político.

Griô como um termo guarda-chuva que cobre diversas personalidades da cultura tradicional brasileira foi discutido no decorrer das nossas seções teóricas, em especial a seção 2. A possibilidade da nomenclatura ter transformado os tradicionalistas brasileiros em uma comunidade terminológica, afastando-os da simbologia do Ser Griô, nos foi cogitada em últimos momentos da pesquisa, assim como uma possível modificação de suas características originais decorrente do ressurgimento na esfera política. Com o Griô D, adentramos em uma conversa onde esse não era somente um cenário imaginário. Griô pode ter deixado de ser griô quando assim foi cunhado.

Muitos são até patrimônio vivo do Estado, e levam o nome de Griô sem ser Griô, entendeu? Só porque tá na cultura. Tá na cultura mas não quer dizer que é Griô ou é um Mestre, né? [...] eu fico triste por pessoas, como eu falei no início, pessoas que se intitulam Mestres sem ter nenhuma condição, bicho. Só por conta de edital, por conta de grana, achando que a grana é tudo. Tá adoecendo. Eu não tenho obrigação de aprender a fazer projeto não.

A minha função é fazer a minha execução na capoeira. Na minha aula, com as crianças. É fazer meu trabalho. Zelar pela arte. Se eu for me meter a fazer projeto, vou esquecer a minha arte, entendeu? Isso aí é outra área. Já fiz muitas vezes, mas é outra área. Tem gente que tem condições de fazer... não dá pra dividir. E aí, eu vejo que tá tudo virado. Todo mundo sendo Mestre de tudo. Que o nome Mestre agora ficou vulgarizado (Griô D).

Ouvindo isso, passamos a nos questionar o quanto o griô, desde sua nascença como título, foi afetado pelas estruturas coloniais da política brasileira. De certa forma, esse se torna um fenômeno semelhante ao descrito pelo Griô D, quando este nos contou da substituição do termo Tambor por Alfaia. Afinal de contas, Griô não passaria de uma palavra se o tradicionalista perdesse o significado de sua tradição.

Não é nosso papel, é claro, desqualificar a conduta de griôs contemporâneos que se desbravam na esfera da política, mas questionar se elas realmente agem a favor deles e de suas raízes, cuja perda os afastariam da sua missão para com a sociedade, o repasse, mais uma vez destacado:

[...] pra mim é uma satisfação ensinar. Repassar e lidar com principalmente com quem nunca fez a capoeira, nunca tocou nada, então eu vou lhe dar um caminho mais fácil, né? E **o Griô pra mim é isso. O Mestre é isso. É você se preocupar em repassar.** [...] Então o Griô às vezes, usando essa palavra, é um jovenzinho que dá aula na comunidade, que é bem anônimo ali, mas mais do que muitos que estão aí, correndo atrás de projetos, usando só o nome Griô, saca? (Griô D).

No final das contas, o Ser Griô não poderia ser resumido em uma tradição escrita, e a dimensão de temas que podem ser discutidos em torno de sua conceituação nos levou a um novo rumo nas entrevistas. Identificação. Saber se nossos entrevistados se identificavam com a nomenclatura, mesmo tendo sido selecionados justamente por estarem na categoria de griô pelo PL Nacional Griô (Brasil, 2011), surgiu em um segundo momento, quando nos deparamos com essa realidade anteriormente despercebida. Eles poderiam não se reconhecer como tal.

Em dado momento, isso se tornou um receio para a continuidade das entrevistas. Mas a pergunta precisava ser feita. E assim foi.

Acho que ainda não. Não sei. Eu acho que é porque eu tenho uma concepção de que griô é uma coisa que dão para gente, né? Gente que diz que é griô, né? Eu acho que precisaria alguém me dizer que eu sou uma griô para eu me entender como uma griô. Mas assim, o caminho é o que eu tento fazer atualmente, né? (Griô B).

Acho que... acho que não. Eu me vejo mais como uma educadora, que vê nas culturas tradicionais, saberes de tradição oral de alguma forma o caminho para as lutas existentes, né? Principalmente as lutas raciais e as lutas ambientais (Griô C).

Não me identifico não. Eu sou um ser humano. Um espírito incorporado numa matéria, passando uma fase aqui na Terra. Tentando ajudar um pouco a humanidade. Se griô é isso, então... (Griô D).

As respostas, como podem ver, foram negativas. É importante destacar que a pergunta não foi feita para o Griô A por ter sido acrescentada após sua entrevista.

Ter a não identificação dos entrevistados nos levou a possíveis fatores que influenciaram essa realidade. O primeiro deles foi o despreparo da pesquisadora ao julgar que Griô era somente um conceito, uma classe. Que se uma pessoa se categoriza no que é proposto pelo PL Nacional Griô (Brasil, 2011) ela se reconheceria como tal, desprezando a complexidade do que é um pertencimento.

Um segundo fator remete ao que foi trazido na seção 2 com a fala de Salom (2016), sobre a não identificação de alguns grupos e sujeitos tradicionais com a denominação Griô. Essa pode ser uma abertura para se repensar que, com o não pertencimento, uma parcela de tradicionalistas pode ser excluída das políticas de tradição oral brasileira.

Tendo isso em mente, ainda que nossos entrevistados estejam nas categorias de Griô pelo PL Nacional Griô (Brasil, 2011) e sejam reconhecidos dessa forma nessa pesquisa, em respeito a eles e ao seu pertencer, precisávamos trazer essa abordagem.

O relógio muda seus ponteiros mais uma vez, e com ele surge uma nova pergunta. Ela se volta para a identificação da presença dos nossos entrevistados nos equipamentos informacionais do Nordeste brasileiro.

Ao falarem sobre os destinos dos seus projetos, os entrevistados disseram o seguinte:

[...] Então já circulou por **ONG's, escolas, espetáculos, festivais**. Então, toda vez eu digo que ele tem vida própria, porque toda vez que eu quero enterrar esse projeto ele nasce de novo (Griô A).

[...] a gente apresentou um espetáculo, né? Não exatamente um espetáculo, foi uma peça teatral, um alto, não sei exatamente o que eu posso definir, né? **No Teatro José de Alencar**, que fica... que é o principal teatro daqui de Fortaleza (Griô B).

Então... nosso projeto tem um ano, né? Um ano e pouquinho, né, por aí. E ele começou numa ação, numa praça. Então... um espaço público. **A gente já fez ações em escolas. Já fizemos ações em centros culturais, espaços**

culturais. Mas as ações maiores que a gente fez, que a gente achou mais potente, elas são em espaços públicos, né? **Ocupação de espaços públicos** (Griô C).

Já fiz na **Universidade Federal**, já fiz... em 96 eu fiz no **Teatro Boa Vista**, no **Teatro do Parque**... eu fiz oficina no **Circo do Soleil** também... Em 96 eu fiz na **Biblioteca Pública**, aqui no 13 de Maio (Griô D).

É importante levar em conta o tempo de existência das práticas de tradição oral dos nossos entrevistados, pois enquanto alguns podem contá-lo em uma mão, outros estão há décadas na estrada do repasse. Tendo em mente essas nuances, verificamos que os entrevistados já ocuparam equipamentos informacionais nordestinos com suas tradições orais. Contudo, não identificamos a sua recorrência, o que nos leva a não comprovação de que há de fato sua presença nos equipamentos informacionais.

Um questionamento existente desde o esboço dessa pesquisa ganhou contornos na conversação com o Griô B e Griô C. Queríamos saber se eles enxergavam suas práticas de tradição oral em bibliotecas, ao que não as citaram como seus destinos, e sendo elas o principal equipamento informacional estudado pela CI.

Não, não consigo. É um formato, uma coisa, que eu nunca pensei. Assim, você me perguntando agora não sei se eu conseguiria, né? Não foi algo que eu já pensei (Griô B).

Acho que não... eu acho que talvez dentro de um espaço cultural, dentro de um museu, onde se utiliza de outras formas, outras formas de fontes, de outros formatos, né? **Porque a biblioteca... penso em livros.** Acho que um livro não... talvez se tivesse uma câmera, um cheiro, uma roupa da pessoa, uma vivência, uma música, instrumentos, uma mentalização, sei lá, todos outros formatos que o museu às vezes tem. Às vezes um centro cultural consegue ter. **Mas acho que o local das tradições orais é onde elas estão,** né? (Griô C).

O que mais nos chamou atenção foi o Griô C ter dissociado a biblioteca com os espaços culturais. Enquanto isso, os museus, equipamentos informacionais de estruturas semelhantes, foram tidos como locais de cultura. Ter o livro como seu principal representante parece ser o obstáculo para a percepção do Griô C de que elas não são lugares de acolhimento para as tradições orais. Essa é uma marca de nascença da biblioteca, que provoca a constante falta de pertencimento das pessoas e de suas tradições dentro dela. A carência de ressignificação desses espaços nos faz pensar que a biblioteca do futuro é, na verdade, a biblioteca do passado.

Os caminhos dessas conversações foram desenhados para entendermos como as práticas de tradição oral Griô podem ser inseridas nos equipamentos informacionais do Nordeste. Ouvir dos entrevistados algumas de suas vivências orais foi essencial para as visualizarmos como ações culturais de promoção das tradições locais dentro dos espaços de informação e de, sobretudo, cultura.

[...] é um projeto que ele... tanto eu levo contação de histórias, tem um espetáculo de contação que eu vou lá conto histórias da minha família, conto histórias africanas, algumas outras histórias indígenas e que tem algumas referências cênicas de mulheres aqui da minha cidade que são tapetes feitos por elas. Bastante flores, cheiros, né? Inclusive pagaram para garantir acessibilidade da pessoa com deficiência, que existe um processo de cheiro dentro do espetáculo. Esse espetáculo, ele já andou bastante por aí. Ele é um espetáculo que eu gosto muito porque ele pode ser feito na sala da sua casa até em um palco grande. E aí, tem a questão de dentro do que é essa perspectiva do espetáculo, ele tem essa estrutura, e aí tem muitas músicas, muitas histórias. [...] E aí, a gente geralmente, nessas contações de histórias, tem um momento lá, né, com a criança, de mediação de leitura, de diálogos com as crianças, de reconhecimento, né, da sua ancestralidade. No sentido mais básico da coisa chamada. Ah, quem é seu avô? Quem é sua avó? Quem são seus pais? De onde veio? De que interior sua família é? E entrevistar os vizinhos, entrevistar as pessoas de perto de casa, saber de outras pessoas quem são essas pessoas. Então a gente gravou em vídeo toda essa oficina. Ela sempre tem um resultado que é em livro (Griô A).

A gente trabalhou uma brincadeira daqui do Ceará, né? Que é o Boi de Rêzo, que é uma espécie de boi que o principal ritmo de tocação é o ritmo do reisado, né, reisado de congo. E aí a gente fez um trabalho com os meninos na época, em 2019. A gente fez um trabalho com ele de preparar um boi, né? E tiveram várias experiências, vivências, com mestres e tal, para eles poderem construir a própria brincadeira. E aí eles fizeram de forma coletiva uma brincadeira de boi, com enredo, trazendo as figuras, a Catirina, o Boi, o Mateus, todos esses personagens, né, que permeiam essa linguagem (Griô B).

Então a gente traz isso para a musicalidade, para a dança. E a gente usa versos, cantos repentinos, cantigas de tradições, de referências nossas. Que a gente adquiriu na nossa caminhada com os mestres que a gente encontrou. E eu também trago algumas canções, mas a maioria do nosso repertório é o que a gente adquiriu conhecendo realmente pessoas dessas tradições orais, que nos apresentaram essas músicas, esses cantos. E aí, a gente acaba incorporando eles também. E aí, eu também sou uma contadora de histórias, né? E utilizo referências de culturas rurais dentro das minhas contações de histórias. E a gente também dá oficinas com reutilização de materiais recicláveis para produzir brinquedos. Objetos decorativos, né? Então é mais ou menos isso que a gente... não, é isso que a gente oferece (Griô C).

A gente também fez um evento aqui em 2009... e de 2010, foram vinte e quatro horas de capoeira. A gente começou de sete da manhã e terminou no outro dia. Primeiro ano acho que a gente vinte e seis... que terminou quase dez horas da manhã. E aí, roda as palestras e enquanto um tava jogando era

hora do almoço, um monte já tava comendo... aí depois já revezava e não parava [...] Tem coisa que tem que ser mantida. A capoeira ela tá aqui no salão³⁸, mas eu me preocupo em levar ela pra rua. Que a capoeira é na rua. Capoeira tem que se mostrar, tem que se exhibir. E para se manter a tradição, para as pessoas verem que existe, incentivar outras pessoas a fazerem. Porque a partir do momento que você entra na capoeira sua cabeça é outra. Tu leva uma queda, tu sabe como se sair (Griô D).

A vivência do Griô A se dá na contação de histórias que exercita a ancestralidade, com narrativas para pessoas sobre pessoas. Já o Griô B dita uma brincadeira que relaciona indivíduos com sua cultura local e as linguagens dela. O relato do Griô C é sobre experiências com a dança e a musicalidade, com contações de histórias que tem como referência a cultura tradicional, e oficinas que ressignificam o que era lixo. A tradição experienciada pelo Griô D é a representação imaterial da resistência de um povo que teve gingado para se esquivar da opressão constante, símbolo da cultura negra brasileira. Na capoeira, a música, a poesia, a dança, a segurança e a lateralidade agem em um processo educativo de formação identitária.

Nos foram contadas quatro práticas de tradição oral diferentes. Todas capazes de serem projetadas nos equipamentos informacionais, sejam eles bibliotecas, centros culturais, museus, teatros, ou outras tipologias. Trazendo as vivências relatadas pelos nossos entrevistados para esses espaços, eles poderão se tornar ferramentas poderosas para auxiliar no processo de decolonização da informação no Brasil.

As tradições orais são vivências que devem ser adotadas pelos equipamentos informacionais para eles desafiar a estrutura colonial que está enraizada na sua própria natureza. Com a cultura oral, os locais de informação se tornarão a casa da identidade de pessoas que têm o seu “eu” resistindo às antigas e novas linguagens da opressão, além de serem moradia para vivenciarmos nossas tradições, e não apenas termos conhecimento delas. Trazendo as práticas de tradição oral para os equipamentos informacionais, haverá a promoção da democratização à comunicação entre a diversidade identitária do país, o empoderamento das culturas locais e a preservação e ressignificação de tradições em constante ameaça de esquecimento.

Esse é o poder da palavra.

³⁸ Consultar Anexo C.

7 O QUE HÁ DE SER UM FIM SEM CONCLUSÃO

Tal como toda narrativa, esta chegou ao seu desfecho. No entanto, não se trata de uma narração típica, em que há uma conclusão em seu fim. Não estamos em uma história de Edgar Allan Poe, muito menos em um filme do Tarantino, em que a sede do fim advém da urgência de respostas absolutas. Pois um final sem conclusões é o início de novos questionamentos. Ao contrário dos livros e filmes, esse é o fechamento de cortinas que buscamos. Por isso, aqui trataremos considerações, pensamentos e reflexões, sobre o que lhes foi contado e o que deixou de ser.

As estruturas coloniais que determinaram os referenciais de conhecimento da sociedade brasileira se atrelam às relações de poder que, em movimentos sinuosos, são reproduzidas e amplificadas nos espaços que ditam informação, dentre eles os equipamentos informacionais. Entre os saberes negligenciados na trajetória desses locais, os que nascem e se reproduzem da cultura popular são os de maior subvalorização, em especial os que se materializaram nas tradições orais.

Esta pesquisa foi uma busca por ressignificar esse preceito, com o objetivo de analisar como as práticas de tradições orais Griô podem ser utilizadas como fontes de informação nos equipamentos informacionais do Nordeste brasileiro. Coadjuvada pelos seus objetivos específicos, essa investigação se tornou um organismo vivo que trouxe resultados muito além do esperado. Esses foram frutos que não germinariam sem o amparo do método quantitativo e qualitativo.

A fase quantitativa foi demandada, a priori, para o cumprimento do nosso objetivo específico de mapear a presença de griôs nos equipamentos informacionais do Nordeste brasileiro. Contudo, no instante em que se iniciou a elaboração do questionário, foi percebido que o método quantitativo iria protagonizar mais do que lhe foi roteirizado. A etapa tomou suas próprias rédeas quando as perguntas começaram a ganhar forma, o que nos levou a buscar respostas para questionamentos que não nasceram com a pesquisa, mas que a fizeram ser o que é.

A análise dos dados quantitativos nos possibilitou um parâmetro de como os equipamentos informacionais nordestinos estão se relacionando com as tradições orais e os griôs de sua localidade. Foi mostrado que um número considerável dos equipamentos informacionais respondentes tem a tradição oral como fonte de informação, e que ela se manifesta em suas vivências, principalmente nas contações de histórias, festejos e canções.

O que inicialmente foi pensado como a identificação da presença Griô nos equipamentos informacionais nordestinos ganhou novas camadas quando relacionamentos os tradicionalistas como mediadores de informação. As respostas que sucedem essa nova faceta mostraram que mais da metade dos respondentes já tiveram griôs realizando apresentações musicais e de danças, contações de histórias, oficinas e outras formas de dialógica informacional.

Como dito, a fase quantitativa escreveu o seu próprio roteiro com mãos que surgiram por geração espontânea. Entre as perguntas de vida própria, tivemos a que investiga as medidas tomadas pelos equipamentos informacionais para a preservação das tradições orais Griô. A metade dos respondentes que têm essa preocupação nos mostra que a mediação da informação, seja ela em apresentações musicais, seja em contações de história, é o principal ato de empoderamento da cultura oral dos griôs.

A etapa quantitativa foi gentil e nos ofereceu respostas que contribuíram para compreendermos como está se dando a relação dos griôs com os equipamentos informacionais do Nordeste. No entanto, precisávamos ter o outro lado da moeda. Essa face nos contaria o ponto de vista dos griôs sobre a temática, e isso só pôde ocorrer graças à análise qualitativa.

De forma similar ao método quantitativo, o qualitativo tomou rumos que não foram cogitados em sua criação. Em primeira instância, ele surgiu para sanar nossa falta de conhecimento sobre como as práticas de tradição oral Griô poderiam se introduzir nos equipamentos informacionais do Nordeste. No entanto, a etapa cumpre mais do que o seu objetivo. Os créditos, é claro, ficam a critério dos nossos entrevistados, que não só nos deram respostas, como também possibilidades para novos questionamentos.

Entre as palavras dos entrevistados, que foram de enriquecimento tanto para a pesquisa, quanto para o cerne da pesquisadora, as de maior contribuição para o objetivo principal do método qualitativo foram a respeito de suas práticas de tradição oral e presença nos equipamentos informacionais. Diante de suas falas, compreendemos que as vivências dos griôs já são uma realidade para os locais de informação.

No que diz respeito aos entrevistados, suas práticas de tradição oral são manifestadas de diversas maneiras, em principal nas contações de histórias, musicalidades, artes marciais, danças e brincadeiras, de forma que se interliga com as respostas do questionário, que indicam as apresentações musicais, apresentações de dança e contações de histórias como as mediações da informação mais pontuais realizadas por griôs.

Contudo, precisamos trazer o pensamento do Griô B e Griô C, que disseram não enxergar as bibliotecas como locais receptíveis para suas práticas de tradição oral, como um questionamento sobre o quanto a estrutura tradicional da tipologia está afetando a sua relação com as culturas orais.

Para além do objetivo principal das entrevistas, chegamos a temas que foram essenciais para a construção do nosso entendimento sobre as tradições orais serem fontes de informação. O principal deles foi trazido por nosso Griô C, quando ele nos contou que há necessidade de uma abordagem decolonial em um estudo que relaciona a tradição oral com um elemento de natureza academicista.

Como dito na nossa análise qualitativa, essa pesquisa nasce do pensamento de que se pode extrair informações de tradições da oralidade. Quando o estudo teve contato com pessoas que vivem uma tradição oral, não se respaldando somente na literatura científica e nas experiências em tradição escrita da pesquisadora, passamos a considerar nosso raciocínio inicial errôneo, pois ele confabulava com a individualização da cultura oral.

Hoje, entendemos que as práticas de tradição oral Griô devem ser utilizadas como fontes de informação nos equipamentos informacionais em conjunto da mediação informacional. Caso não estejam na dialógica do repasse, elas se tornam passíveis de objetificação, o que acarretaria em uma desvirtualização de sua natureza. Tendo em si um caráter comunitário, sejam faladas, cantadas, interpretadas ou dançadas, as tradições orais são aprendizados coletivos que se diferem do conhecimento apropriado no consciente registrado, pois este proporciona experiências individuais.

Uma temática que não se relaciona diretamente com o nosso objetivo principal com as entrevistas, mas que foi importante para nos estimular questionamentos, se refere a identificação dos nossos entrevistados como griôs. Com a negativa deles, algo que já circundava a nossa mente ganhou uma maior profundidade: Griô pode não ser a forma ideal de se referir a um tradicionalista brasileiro. É possível que a nomenclatura funcione em propósitos políticos, onde se precisa categorizar essas pessoas para relacioná-las a projetos de fomento à tradição oral. No entanto, no universo afora, colocar a diversidade de tradicionalistas abaixo de um termo guarda-chuva peca contra o elemento de pertencimento desses povos. No que tange às medidas político culturais que se relacionam com os griôs, é um sinal de alerta para margens de exclusão.

Dessa forma, os trajetos tomados para o cumprimento dos nossos objetivos específicos, em especial aqueles que não foram programados, foram ideais, nas circunstâncias da pesquisa, para chegarmos a efetivação do nosso objetivo geral.

Esta não seria de fato uma pesquisa se não contasse com dificuldades. Uma delas repercute das vivências em tradição escrita da pesquisadora. Reproduzimos, afinal de contas, o nosso corpo social. Esse foi um fator que interferiu na abordagem inicial do estudo, principalmente no que diz respeito à objetificação da tradição oral. No entanto, acreditamos ter sido essencial para a experiência que esse trabalho de conclusão de curso se tornou.

Depender de terceiros para a efetivação da etapa quantitativa e qualitativa também foi um obstáculo. O baixo retorno de respondentes do questionário nos foi desanimador, pois a relação entre o tamanho do universo de amostragem e sua representativa é diretamente proporcional. Porém, entendemos que até no menor cosmo há o que desbravar. Quanto às entrevistas, nossa maior dificuldade decorreu da falta de contato com entrevistados em potencial. Em resposta a isso, usamos a amostragem em Bola de Neve para tirar nosso roteiro do papel - ou, melhor, do computador.

Em dado momento, sentimos esse estudo ganhando asas próprias. Passamos a chamá-lo de organismo vivo, um que escolhe qual esquina dobrar e se vai tomar café ou chá. Tratando-se de uma investigação sobre pessoas e o produto do seu consciente, não é algo surpreendente. A priori, acreditamos que conduzir suas rédeas pudesse ser um desafio, principalmente quando o seu fim foi se aproximando e nossas ideias foram se distanciando das iniciais. Porém, não o trazemos como um obstáculo, mas como lembrete de que uma pesquisa não deve ser perfeita, pois é em sua imperfeição que surgem novos questionamentos. E essa é a melhor parte.

Acredito que essa pesquisa faz parte de um movimento de valorização da oralidade que vem surgindo no Departamento de Ciência da Informação da UFPE. Enquanto a Universidade Federal da Bahia já conta com pesquisadores voltados para o estudo da tradição oral e dos griôs, tendo, inclusive, o Seminário Griô ocorrendo anualmente, percebo uma carência de envolvimento dos meus colegas de departamento com essa temática. Por isso, esse trabalho de conclusão de curso buscou, para além de seus objetivos metodológicos, inspirar outros estudiosos a adentrar nas veredas da tradição oral, assim como a dissertação de Nascimento (2023) me iluminou.

Com isso, que para essa pesquisa seja o fim, mas para outras seja o começo, pois há muito a se desbravar sobre a tradição oral Griô na CI. Aqui, discutimos sobre essa ser uma

fonte de informação para os equipamentos informacionais, porém, ela deve ser debatida em outras esferas da nossa ciência, tal como a mediação da informação e a ação cultural, brevemente discutidas aqui.

Procedendo disso, acreditamos que os futuros trabalhos irão ajudar no aprofundamento da tradição oral Griô como um campo temático na CI, garantindo a solidificação no que tange suas bases teóricas e práticas. Esta será vigente na decolonização da informação, pois estará contestando o conhecimento hegemônico legitimado pelo poder colonial e dando à razão outras epistemologias.

Para que o Tambor seja Tambor até hoje.

REFERÊNCIAS

- ÁFRICA: O grito de liberdade na poesia de José Craveirinha. [S. l.]: Pensar Contemporâneo, 2021. Disponível em:
<https://www.pensarcontemporaneo.com/africa-o-grito-de-liberdade-na-poesia-de-jose-craveirinha/>. Acesso em: 11 dez. 2023.
- ALMEIDA JÚNIOR, O. F. Mediação da informação e múltiplas linguagens. **Tendências da Pesquisa Brasileira em Ciência da Informação**, Brasília, v. 2, n. 1, p. 89-103, jan./dez. 2009. Disponível em: <http://hdl.handle.net/20.500.11959/brapci/119300>. Acesso em: 7 mar. 2023.
- ANALFABETISMO entre negros chega a 7,4%, mais que o dobro entre brancos, diz IBGE. [S. l.], Terra, 2023. Disponível em:
<https://www.terra.com.br/noticias/educacao/analfabetismo-entre-negros-chega-a-74-mais-que-o-dobro-entre-brancos-diz-ibge,f6eeda80722202ee815e9d973f9bfc2e7tc1u9aq.html>. Acesso em: 20 out. 2023.
- AUGUSTO, A.; BATISTA, G. Letramentos escolares, letramentos no Brasil: trajetória e perspectivas de um grupo de pesquisa e ação educacionais. **Educação em Revista**, Belo Horizonte, n. 31, p. 171-190, jun. 2000. Disponível em
http://educa.fcc.org.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-46982000000100013&lng=pt&nrm=iso. Acesso em: 31 jun. 2023.
- BARRIGA MONROY, M. L. La historia del tambor africano y su legado en el mundo. **El artista**. Pamplona, n. 1, p. 30-48, nov. 2004. Disponível em:
<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2784939>. Acesso em: 2 nov. 2023.
- BARROS, D.; PEQUENO, S.; PEDERIVA, P. L. M. Educação pela tradição oral de matriz Africana no Brasil: Ancestralidade, resistência e constituição humana. **Arquivos Analíticos de Políticas Educativas**, [s. l.], v. 26, p. 91, 2018. Disponível em:
<https://epaa.asu.edu/index.php/epaa/article/view/3518>. Acesso em: 17 out. 2023.
- BENISTE, J. **Mitos Yorubás: o outro lado do conhecimento**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2020.
- BERNAT, I. **Encontros com o griot Sotigui Kouyaté**. Rio de Janeiro: Pallas, 2021.
- BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Brasília, DF: Senado Federal, 1988. Disponível em:
https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 26 jun. 2023.
- BRASIL. **Projeto de Lei nº 1786, de 6 de Julho de 2011**. Institui a Política Nacional Griô, para proteção e fomento à transmissão dos saberes e fazeres de tradição oral. Brasília, DF, 6 jul. 2011. Disponível em:
<http://www.leigrionacional.org.br/files/2013/05/PL-Lei-Grio-Nacional-1786-2011.pdf>. Acesso em: 27 jan. 2023.

BRASIL. República Federativa. **Decreto nº 3.551, de 4 de agosto de 2000**. Institui o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial que constituem patrimônio cultural brasileiro. Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil, Brasília, DF, 7 ago. 2000. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/d3551.htm. Acesso em: 10 mai. 2023.

BRASIL. República Federativa. **Decreto nº 6.040, de 7 de Fevereiro de 2007**. Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil, Brasília, DF, 8 fev. 2007. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/Decreto/D6040.htm. Acesso em 19 jun. 2023.

BRASIL. República Federativa. **Lei nº 12.343, de 2 de dezembro de 2010**. Institui o Plano Nacional de Cultura. Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil, Brasília, DF, 3 dez. 2010. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2010/lei/l12343.htm. Acesso em: 10 mai. 2023.

CAMINHA, P. V. **Carta ao rei D. Manuel, dando notícias do descobrimento da terra de Vera Cruz, hoje Brasil, pela armada de Pedro Álvares Cabral**. Brasil: [s. n.], [1500]. Disponível em: http://objdigital.bn.br/acervo_digital/div_manuscritos/mss1277755/mss1277755.html. Acesso em: 19 nov. 2023.

CARTA ao ministro. [S. l.]: Grãos de Luz e Griô, [201-]. Disponível em: <https://graosdeluzegrio.org.br/lei-grio/carta-ao-ministro/>. Acesso em: 19 nov. 2023.

CARVALHO, A. C. G.; NASCIMENTO, M. G. S.; BEZERRA, M. G. A mediação da informação na narrativa oral e na história de vida: proposições dialogais. **RDBCI**, v. 16, n. 2, p. 461-482, maio/ago. 2018. Disponível em: <https://brapci.inf.br/#/v/39990>. Acesso em: 22 fev. 2024.

CENTAMORI, V. **Mulheres yanomami ajudam a descobrir nova espécie de fungo**. São Paulo: Galileu, 2019. Disponível em: <https://revistagalileu.globo.com/Ciencia/noticia/2019/07/mulheres-yanomami-ajudam-descobrir-nova-especie-de-fungo.html>. Acesso em: 28 jul. 2023.

COELHO, T. **Dicionário crítico de política cultural: cultura e imaginário**. São Paulo: Iluminuras, 1997.

CONCEIÇÃO, V. P.; COSTA, M. J. M. O patrimônio cultural e a memória da área Itaquí-Bacanga representados no acervo da biblioteca “Semente Social” da ACIB em São Luís, Maranhão. **Revista Interdisciplinar em Cultura e Sociedade**, São Luís, v. 4, n. Espec, p. 599-611, jul./abr. 2018. Disponível em: <http://periodicoeletronicos.ufma.br/index.php/ricultsociedade/article/view/10553>. Acesso em: 25 ago. 2023.

CONSELHO NACIONAL DE SAÚDE. **Resolução nº 510/2016, de 07 de abril de 2016**. Dispõe sobre as normas aplicáveis a pesquisas em Ciências Humanas e Sociais cujos procedimentos metodológicos envolvam a utilização de dados diretamente obtidos com os

participantes ou de informações identificáveis ou que possam acarretar riscos maiores do que os existentes na vida cotidiana, na forma definida nesta Resolução. Brasil: Conselho Nacional de Saúde, 2016. Disponível em:

https://bvsms.saude.gov.br/bvs/saudelegis/cns/2016/res0510_07_04_2016.html. Acesso em: 26 out. 2023.

CRISTINA, A.; LINS, J. **Contos de Griô: o espelho da verdade**. [S. l.: s. n.], 2019.

CRUIKSHANK, J. Tradição oral e história oral: revendo algumas questões. *In*: FERREIRA, M. M.; AMADO, J. (org.). **Uso e abusos da História oral**. 8. ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.

ENCICLOPÉDIA dos Municípios Brasileiros. Rio de Janeiro: IBGE, 1958.

FISCHER, S. R. **A History of Writing**. [S. l.]: Reaktion Books, 2004.

FREIRE, P. **Conscientização: teoria e prática da libertação: uma introdução ao pensamento de Paulo Freire**. São Paulo: Cortez & Moraes, 1979.

GALVÃO, A. M. O. Analfabetismo, práticas de cura e população negra: uma análise da produção discursiva da imprensa brasileira na década de 1850. **Revista Práxis Educacional**, Vitória da Conquista, v. 18 n. 49, 2022. Disponível em: <https://periodicos2.uesb.br/index.php/praxis/article/view/10768>. Acesso em: 19 out. 2023.

GLEICK, J. **A informação: uma história, uma teoria, uma enxurrada**. [S. l.]: Companhia das Letras, 2013.

GOMES, H. F. Protagonismo social e mediação da informação. **Logeion**, Rio de Janeiro, v. 5 n. 2, p. 10-21, mar./ago. 2019. Disponível em: <https://brapci.inf.br/index.php/res/v/111807>. Acesso em: 26. nov. 2023.

GRÃOS DE LUZ E GRIÔ. Compartilhando o trabalho. *In*: GRÃOS DE LUZ E GRIÔ. **Roda da vida 2003**. [S. l.: s. n.], 2003. Disponível em: <https://graosdeluzegrio.org.br/educacao-de-criancas/relatorios/>. Acesso em: 2 fev. 2024.

GRÃOS DE LUZ E GRIÔ. Oficina de contação de histórias. *In*: GRÃOS DE LUZ E GRIÔ. **Relato das Oficinas Grãos de Luz e Griô 2011**. [S. l.: s. n.], 2011. Disponível em: <https://graosdeluzegrio.org.br/educacao-de-criancas/relatorios/>. Acesso em: 2 fev. 2024.

GRÃOS DE LUZ E GRIÔ. Oficina teatro de rua. *In*: GRÃOS DE LUZ E GRIÔ. **Vivências e Invenções das Oficinas Grãos de Luz 2008**. [S. l.: s. n.], 2008. Disponível em: <https://graosdeluzegrio.org.br/educacao-de-criancas/relatorios/>. Acesso em: 2 fev. 2024.

HAMPÂTE BÂ, A. A tradição viva. *In*: KI-ZERBO, J. (ed.). **História Geral da África I: metodologia e pré-história da África**. 2. ed. Brasília: UNESCO, 2010.

HARARI, Y. N. **Sapiens: uma breve história da humanidade**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

HISTÓRICO. [S. l.]: Grãos de Luz e Griô, [201-]. Disponível em: <http://graosdeluzegrio.org.br/acao-grio-nacional/historico-acao-grio-nacional/>. Acesso em: 26 jun. 2023.

IBGE. **Analfabetismo**. [S. l.]: IBGEeduca, [2022]. Disponível em: <https://educa.ibge.gov.br/jovens%252520/conheca-o-brasil/populacao/18317-educacao.html>. Acesso em: 2 jun. 2023.

IBGE. **Presença negra**. [S. l.]: Brasil 500 anos, [200-]. Disponível em: <https://brasil500anos.ibge.gov.br/territorio-brasileiro-e-povoamento/negros.html>. Acesso em: 20 out. 2023.

JOUTARD, P. História oral: balanço da metodologia e da produção nos últimos 25 anos. *In*: FERREIRA, M. M.; AMADO, J. (org.). **Uso e abusos da História oral**. 8. ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.

LENDAS dos Tambores Africanos. Formosa: Revista Xapuri, 2019. Disponível em: <https://xapuri.info/lenda-dos-tambores-africanos/#:~:text=A%20origem%20dessa%20lenda%20vem%20das%20terras%20de,n%C3%A3o%20tinham%20ideia%20de%20como%20executar%20tal%20feito>. Acesso em? 11 dez. 2023.

LIMA, H. P.; HERNADEZ, L. L. **Toques do Griô**: memórias sobre contadores de histórias africanos. [S. l.]: Editora Melhoramentos, 2014.

LIMULJA, H. **O desejo dos outros**: Uma etnografia dos sonhos yanomami. [S. l.]: Ubu Editora, 2022.

MARCONI, M. A.; LAKATOS, E. M. **Fundamentos de metodologia científica**. 5 ed. São Paulo: Atlas, 2003.

MARTELETO, R. M. O lugar da cultura no campo de estudos da informação: cenários prospectivos. *In*: LARA, M. L. G.; FUJINO, A.; NORONHA, D. P. (org.). **Informação e Contemporaneidade**: perspectivas. Recife: NÉCTAR, 2007.

MARTINS, W. **A palavra escrita**: história do livro, da imprensa e da biblioteca. 3. ed. São Paulo: Ática, 2002.

MATTOS, P. L. C. L. A entrevista não-estruturada como forma de conversação: razões e sugestões para sua análise. **Revista de Administração Pública**, Rio de Janeiro, v. 39, n. 4, p. 823-846, jan. 2005. Disponível em: <https://periodicos.fgv.br/rap/article/view/6789>. Acesso em: 3 set. 2023.

MISSÃO. [S. l.]: Grãos de Luz e Griô, [201-]. Disponível em: <http://graosdeluzegrio.org.br/apresentacao/missao/>. Acesso em: 26 jun. 2023.

MO MAIE. **As encruzilhadas do termo “griô”**. Terreiro de Griôs. Mariana, 2020. Disponível em: <https://terreirodegrios.wordpress.com/2020/11/29/grioti-o-grio-brasileiro/>. Acesso em: 20 jun. 2023.

MORETTIN, P.; BUSSAB, W. O. **Estatística básica**. São Paulo: Saraiva, 2010.

NABUCO, J. O **Abolicionismo**. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2003.

NAOE, A. **Analfabetismo no Brasil evidencia desigualdades sociais históricas**. [S. l.]: Inclusive, 2012. Disponível em: <https://www.inclusive.org.br/arquivos/22026>. Acesso em: 2 jun. 2023.

NASCIMENTO, A. C. G. **A nossa história contada em primeira pessoa**: a oralidade como fonte de informação para continuidade da memória e produção de conhecimento dentro de quilombos urbanos. Dissertação (Mestrado em Ciência da Informação) - Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2023. Disponível em: <https://repositorio.ufpe.br/handle/123456789/50773>. Acesso em: 28 nov. 2023.

NASCIMENTO, F. M. **Ação e informação em centros culturais**: um estudo sobre o Instituto Tomie Ohtake. Dissertação (Mestrado em Ciência da Informação) - Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Campinas, 2004. Disponível em: <https://repositorio.sis.puc-campinas.edu.br/handle/123456789/14823>. Acesso em: 28 nov. 2023.

NASCIMENTO, M. **Milton Nascimento Yanomami e Nós ao vivo Embu das Artes SP 1991**. [S. l.: s. n.], 2011. 1 vídeo (5 min). Publicado pelo canal Antônio César. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=w22N_qpQ33c. Acesso em: 29 jul. 2023.

OLIVEIRA, A. L. A bibliotecária dinamarquesa e a negociação cultural: novo paradigma para a mediação e apropriação da informação. **Informação@Profissões**, Londrina, v. 5, n. 2, p. 143-160, jul./dez. 2017. Disponível em: <https://ojs.uel.br/revistas/uel/index.php/infoprof/article/view/28317>. Acesso em: 25 ago. 2023.

OLIVEIRA, E. F. T.; FERREIRA, K. E. Fontes de informação on line em Arquivologia: uma avaliação métrica. **BIBLOS**, Rio Grande, v. 23, n. 2, p. 69-76, 2009. Disponível em: <https://periodicos.furg.br/biblos/article/view/1302>. Acesso em: 16 ago. 2023.

OLIVEIRA, W. S.; ALMEIDA, M. A. Os Paiter-Suruí e a apropriação social da tecnologia, informação e comunicação: da memória oral para a memória digital. **Informação & Informação**, Londrina, v. 24, n. 3, p. 289-310, set./dez. 2019. Disponível em: <https://ojs.uel.br/revistas/uel/index.php/informacao/article/view/36185>. Acesso em: 25 ago. 2023.

ONG, W. **Oralidade e cultura escrita**: a tecnologização da palavra. Campinas: Papyrus, 1998.

O QUE É GRIÔ?. [S. l.]: Lei Griô Nacional, [200-]. Disponível em: <http://www.leigrionacional.org.br/o-que-e-griô/>. Acesso em: 26 jun. 2023.

PACHECO, L. **Pedagogia griô**: a reinvenção da roda da vida. Lençóis: Grãos de Luz e Griô, 2006.

PACHECO, L. A Pedagogia Griô: educação, tradição oral e política da diversidade. **Diversita**, São Paulo, a. 2, n. 3, p. 22-99, set. 2014/mar. 2015.

PAULO, P. P. **650 mil famílias se declaram 'povos tradicionais' no Brasil; conheça os kalungas, do maior quilombo do país.** [S. l.], G1, 2019. Disponível em: <https://g1.globo.com/natureza/desafio-natureza/noticia/2019/10/29/650-mil-familias-se-declararam-povos-tradicionais-no-brasil-conheca-os-kalungas-do-maior-quilombo-do-pais.ghtml>. Acesso em: 9 out. 2023.

PINHEIRO, C. G. **Narrativas de educação e resistência: a prática popular griô de Dona Sirley.** Dissertação (Mestrado em Educação) - Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2013. Disponível em: https://sucupira.capes.gov.br/sucupira/public/consultas/coleta/trabalhoConclusao/viewTrabalhoConclusao.jsf?popup=true&id_trabalho=102752. Acesso em: 17 out. 2023.

PLATAFORMA DE TERRITÓRIOS TRADICIONAIS. **Territórios Cadastrados.** [S. l.: s. n.], c2019. Disponível em: <https://territoriostradicionais.mpf.mp.br/#!/comunidades>. Acesso em: 2 fev. 2024.

PRINCÍPIOS. [S. l.]: Grãos de Luz e Griô, [200-]. Disponível em: <http://graosdeluzegrio.org.br/pedagogia-griô/principios/>. Acesso em: 26 jun. 2023.

REIS, E. A.; REIS, I. A. **Análise Descritiva de Dados.** Minas Gerais: Departamento de Estatística da UFMG, 2002. *E-book*. Disponível em:

RICHARDSON, R. J. **Pesquisa social: métodos e técnicas.** São Paulo: Atlas, 2012.

ROCHA, R. M. C. A pedagogia da tradição: as dimensões do ensinar e do aprender no cotidiano das comunidades afro-brasileiras. **Paidéia**, Belo Horizonte, ano 8, n. 11, p. 31-52, jul./dez. 2011. Disponível em: <http://revista.fumec.br/index.php/paideia/article/view/1308>. Acesso em: 18 out. 2023.

ROMÃO, J. E.; GADOTTI, M. **Paulo Freire e Amílcar Cabral: a descolonização das mentes.** São Paulo: Editora e Livraria Instituto Paulo Freire, 2012.

RUBIM, A. A. C.; BARBALHO, A. (org). **Políticas culturais no Brasil.** Salvador: EDUFBA, 2007.

SALOM, J. S. O renascimento do griô afro-brasileiro. *In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL POLÍTICAS CULTURAIS*, 7., 2016, Rio de Janeiro. **Anais [...]**. Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa, 2016. p. 1123-1134.

SANTA ANNA, J. A cultura como elemento agregador para as unidades de informação: pluralizando manifestações culturais. **Revista Digital de Biblioteconomia e Ciência da Informação**, Campinas, v. 15, n. 1 p. 82-98, 2017. Disponível em: <https://www.brapci.inf.br/index.php/res/v/39930>. Acesso em: 26 nov. 2023.

SANTINI, A. **Cultura Viva e a construção de um repertório comum para as políticas culturais na América Latina.** [S. l.]: Iberculturaviva, 2015. Disponível em: <https://iberculturaviva.org/cultura-viva-e-a-construcao-de-um-repertorio-comum-para-as-politicas-culturais-na-america-latina/>. Acesso em: 19 nov. 2023.

SANTOS, E. L. Mestres do saber oral: a escuta poética da fala. **Revista Extraprensa**, São Paulo, v. 13, n. 1, p. 169-184, jul./dez. 2019. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/extraprensa/article/view/162949>. Acesso em: 5 ago. 2023.

SANTOS, E. L. **Veredas da informação em culturas de tradição oral**: a esfera encantada das bibliotecas vivas. Tese (Doutorado em Cultura e Informação) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018. Disponível em: <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/27/27151/tde-02102018-163618/pt-br.php>. Acesso em: 8 mai. 2023.

SCHOPENHAUER, A. **The World As Will And Representation**. New York: Dover Publications, 1958.

SCHNEIDER, M. **El origen musical de los animales-símbolos en la mitología y la escultura antiguas**. 3 ed. [S. l.]: Siruela, 2010. (El Árbol del Paraíso, 12).

SILVA, D. B. P. **Educação, resistências e tradição oral**: a transmissão de saberes pela oralidade de matriz africana nas culturas populares, povos e comunidades tradicionais. Dissertação (Mestrado em Educação) - Universidade de Brasília, Brasília, 2017. Disponível em: <https://repositorio.unb.br/handle/10482/24411>. Acesso em: 27 jan. 2023.

SILVA, M. A. G. **Arqueologia da memória**: resgate da Mãe-África. Tese (Doutorado em Antropologia) - Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2007. Disponível em: <https://repositorio.ufpe.br/handle/123456789/575>. Acesso em: 29 jan. 2023.

TRINTA líderes quilombolas foram assassinados em 10 anos, diz Conaq. [S. l.], Uol, 2023. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/ultimas-noticias/agencia-brasil/2023/08/18/trinta-lideres-quilombolas-foram-assassinados-em-10-anos-diz-conaq.htm>. Acesso em: 23 out. 2023.

TUCUM. **Cestaria Yanomami**: o encontro dos saberes tradicionais e científicos. [S. l.], 2020. Disponível em: <https://site.tucumbrasil.com/cestaria-yanomami-o-encontro-dos-saberes-tradicionais-e-cientificos/>. Acesso em: 28 jul. 2023.

TYSON, N. D. **Astrofísica para apressados**. São Paulo: Planeta, 2017.

VINUTO, J. A amostragem em bola de neve na pesquisa qualitativa: um debate em aberto. **Temáticas**, Campinas, v. 22, n. 44, p. 203–220, ago./dez. 2014. Disponível em: <https://econtents.bc.unicamp.br/inpec/index.php/tematicas/article/view/10977>. Acesso em: 25 nov. 2023.

WISSENBACH, M. C. C. Cartas, procurações, escapulários e patuás: os múltiplos significados da escrita entre escravos e forros na sociedade oitocentista brasileira. **Revista Brasileira de História da Educação**, [s. l.], v. 2, n. 4, p. 103-122, jul./dez. 2002. Disponível em: <https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/rbhe/article/view/38724>. Acesso em: 20 out. 2023.

**APÊNDICE A - EQUIPAMENTOS INFORMACIONAIS DO NORDESTE
(QUESTIONÁRIO)**

ESTADO	EQUIPAMENTO INFORMACIONAL
Alagoas	Associação Comunitária dos Produtores Rurais São Sebastião - ACPRUS
	Associação Literária e Cultural de Coruripe
	Biblioteca Pública Estadual Graciliano Ramos
	Casa de Cultura de Paripueira
	Casa de Iemanjá
	Centro de Belas Artes de Alagoas
	Complexo Cultural Teatro Deodoro
	Fundação Municipal de Ação Cultural
	Teatro Deodoro
	Museu Théo Brandão de Antropologia e Folclore
Bahia	Biblioteca Comunitária Clementina de Jesus
	Biblioteca Comunitária Paulo Freire
	Biblioteca Pública do Estado da Bahia
	Biblioteca Ruy Barbosa
	Casa de Cultura de Mutuípe
	Casa Preta Espaço de Cultura
	Centro Cultural Plataforma
	Centro Cultural Que Ladeira é Essa?
	Centro Cultural Tribo Bahia
	Centro de Cultura Adonias Filho
	Espaço Xisto Bahia
	Museu de Arte Moderna da Bahia
	Museu Tempostal
	Teatro Dona Canô
Teatro Gregório de Mattos	
Ceará	Biblioteca Pública Benedito Leite
	Biblioteca Pública Estadual do Ceará
	Biblioteca Leonilson
	Biblioteca Mozart Monteiro
	Casa de Saberes Cego Aderaldo
	CCBNB Fortaleza
	Centro Cultural Bom Jardim
	Centro Cultural Porto Dragão
	Cineteatro São Luiz
	Museu de Arte Contemporânea do Ceará
	Museu da Cultura Cearense
	Porto Iracema das Artes
	Teatro Dragão do Mar
	Vila da Música
Maranhão	Biblioteca Comunitária Arco-Iris do Saber
	Biblioteca Comunitária Cora Coralina
	Biblioteca Comunitária Vila Maranhão
	Biblioteca Comunitária Wilson Marques
	Biblioteca Pública Benedito Leite
	Cafua das Mercês (Museu do Negro)
	Centro Cultural Engenho de Pindaré-Mirim
	Casa de Cultura Josué Montello
	Centro de Cultura Popular Domingos Vieira Filho
	Centro Cultural Vale Maranhão
	Casa do Tambor de Crioula do Maranhão
	Museu Casa de Nhozinho

	Museu de Artes Visuais do Maranhão
	Museu de Cultura Popular Djalma Maranhão
	Teatro Arthur Azevedo
Paraíba	Biblioteca Pública Municipal João Evangelista Correia
	Biblioteca Pública Municipal Tancredo de Almeida Neves
	Casa de Cultura e Lazer Júlia Rocha
	Centro Cultural Ariano Suassuna
	Centro Cultural São Francisco
	Centro Cultural Shaolin
	Museu de Arte Popular da Paraíba
	Museu Casa de Cultura Hermano José
	Teatro Santa Roza
Pernambuco	Biblioteca Alepe
	Biblioteca Popular do Coque
	Casa da Cultura de Pernambuco
	Centro Cultural Benfica
	Centro Cultural Coco de Umbigada
	Centro Cultural Cais do Sertão
	Cinema São Luiz
	Cineteatro Guarany
	Museu de Arte Contemporânea de Pernambuco
	Museu de Arte Moderna Aloísio Magalhães
	Museu do Barro de Caruaru
	Museu do Estado (Recife)
	Paço do Frevo
	Teatro Ariano Suassuna
	Teatro de Santa Isabel
Biblioteca Pública do Estado de Pernambuco	
Piauí	Biblioteca Pública Municipal de Santa Rosa do Piauí
	Centro Cultural Major Selemérico
	Espaço Cultural Christino Castro
	Museu do Piauí - Casa de Odilon Nunes
	Museu Ozildo Albano
	Teatro do Boi
	Theatro 4 de Setembro
Rio Grande do Norte	Museu Café Filho
	Museu da Cultura Popular
	Museu de Cultura Popular Djalma Maranhão
	Pinacoteca Potiguar
	Teatro Adjunto Dias
	Teatro Alberto Maranhão
	Teatro de Cultura Popular Chico Daniel
	Teatro Lauro Monte Filho
Sergipe	Biblioteca Municipal Clodomir Silva
	Casa de Cultura João Ribeiro
	Centro de Criatividade
	Complexo Cultural Gonzagão
	Museu Afrobrasileiro de Sergipe
	Museu Histórico de Sergipe (São Cristóvão)
	Teatro Atheneu
	Teatro Lourival Baptista
Teatro Tobias Barreto	
TOTAL: 103	

APÊNDICE B - QUESTIONÁRIO

Prezado (a),

Solicitamos a sua colaboração no preenchimento deste breve questionário, cujo tema é **“O papel informativo do Griô nos equipamentos informacionais da Região Nordeste do Brasil”**, para o desenvolvimento do meu Trabalho de Conclusão de Curso, em Biblioteconomia pela UFPE, sob orientação da Profa. Ma. Daniela Eugênia Moura de Albuquerque. A sua ajuda será importantíssima, por isso pedimos a franqueza e clareza nas respostas que serão mantidas em absoluto sigilo.

Desde já agradeço a sua atenção e contribuição,

Júlia Costa.

1. O equipamento informacional em que você trabalha é localizado em qual estado do Nordeste?*

Segundo Almeida Júnior (2009, p. 90) os equipamentos informacionais são os “[...] locais em que a informação tem caráter prioritário nas ações neles desenvolvidas”.

Alagoas

- Bahia
- Ceará
- Maranhão
- Paraíba
- Pernambuco
- Piauí
- Rio Grande do Norte
- Sergipe

2. Qual é a tipologia do equipamento informacional em que você trabalha?*

- Arquivo
- Biblioteca
- Centro Cultural
- Complexo Cultural
- Fundação Cultural
- Museu
- Ponto Cultural
- Teatro
- Outro:

3. Quais são as fontes de informação do equipamento informacional em que você trabalha?*

Oliveira e Ferreira (2009, p. 70) declaram que “[...] a criação de novos conhecimentos está diretamente ligada às fontes de informação. As fontes são documentos, pessoas ou instituições que fornecem informações pertinentes a determinada área, fatores essenciais para se produzir conhecimento”.

- Audiovisuais
- Cartazes
- Cartões postais
- Esculturas
- Gravações sonoras
- Gravuras
- Fotografias
- Instalações

<ul style="list-style-type: none"> ● Livros ● Mapas ● Partituras ● Pinturas ● Selos ● Slides ● Textos teatrais ● Tradição oral ● Outro:
<p>4. A mediação da informação ocorre por quais meios no equipamento informacional em que você trabalha?*</p> <p>Segundo Almeida Júnior (2009, p. 92), mediação da informação é "toda ação de interferência – realizada pelo profissional da informação –, direta ou indireta; consciente ou inconsciente; singular ou plural; individual ou coletiva; que propicia a apropriação de informação que satisfaça, plena ou parcialmente, uma necessidade informacional".</p> <ul style="list-style-type: none"> ● Apresentações musicais ● Contações de histórias ● Exposições ● Jogos ● Oficinas ● Palestras ● Peças teatrais ● Performances artísticas ● Performances de dança ● Recitais ● Rodas de conversa ● Outro:
<p>5. O equipamento informacional em que você trabalha possui elementos da identidade regional em sua mediação da informação?*</p> <ul style="list-style-type: none"> ● Sim ● Não
<p>6. Existem povos tradicionais na região do equipamento informacional em que você trabalha?*</p> <p>Os povos e comunidades tradicionais são definidos no Decreto 6.040/2007 (Brasil, 2007) como "grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição".</p> <ul style="list-style-type: none"> ● Sim ● Não
<p>7. Quais são os povos tradicionais da região do equipamento informacional em que você trabalha?</p> <ul style="list-style-type: none"> ● Andirobeiras ● Apanhadores de Sempre-vivas ● Caatingueiros ● Caiçaras ● Castanheiras ● Catadores de Mangaba ● Ciganos ● Cipozeiros ● Extrativistas ● Faxinalenses ● Fundo e Fecho de Pasto ● Geraizeiros ● Ilhéus

<ul style="list-style-type: none"> ● Indígenas ● Isqueiros ● Morroquianos ● Pantaneiros ● Pescadores Artesanais ● Piaçaveiros ● Pomeranos ● Povos de Terreiro ● Quebradeiras de Coco Babaçu ● Quilombolas ● Retireiros ● Ribeirinhos ● Seringueiros ● Vazanteiros ● Veredeiros ● Outro:
<p>8. O equipamento informacional em que você trabalha se relaciona com as tradições orais dos povos tradicionais de sua região?*</p> <p>O PL 1786/2011 (Brasil, 2011) conceitua tradição oral como "[...] o universo de vivência dos saberes e fazeres da cultura de um povo, etnia, comunidade ou território que é criado e recriado, transmitido e reconhecido coletivamente através da oralidade, de geração em geração, com linguagem própria de percepção, elaboração e expressão, pedagogia de transmissão e política de reconhecimento".</p> <ul style="list-style-type: none"> ● Sim ● Não
<p>9. As tradições orais se manifestam de que forma no equipamento informacional em que você trabalha?</p> <ul style="list-style-type: none"> ● Artesanato ● Brincadeiras ● Canções ● Contações de história ● Festejos ● Provérbios ● Outro:
<p>10. Um griô já realizou alguma mediação da informação no equipamento informacional em que você trabalha?*</p> <p>Segundo o PL 1786/2011 (Brasil, 2011), o griô é "todo(a) cidadão(ã) que se reconheça e/ou seja reconhecido(a) pela sua própria comunidade como herdeiro(a) dos saberes e fazeres da tradição oral e que, através do poder da palavra, da oralidade, da corporeidade e da vivência, dialoga, aprende, ensina e torna-se a memória viva e afetiva da tradição oral, transmitindo saberes e fazeres de geração em geração, garantindo a ancestralidade e identidade do seu povo".</p> <ul style="list-style-type: none"> ● Sim ● Não
<p>11. Dentro do que o PL 1786/2011 (Brasil, 2011) considera como griô, quais categorias de griôs já realizaram uma mediação da informação no equipamento informacional em que você trabalha?</p> <ul style="list-style-type: none"> ● Artesão(a) ● Artista de circo ● Artista de rua ● Baiana(o) de acarajé ● Benzedor(a) ● Bonequeiro(a) ● Brincante ● Caixeiro(a)

<ul style="list-style-type: none"> ● Cantador(a) ● Capoeirista ● Carimbozeiro(a) ● Catireiro(a) ● Cirandeiro(a) ● Congadeiro(a) ● Contador(a) de histórias ● Cordelista ● Coquista ● Erveira(o) ● Fandangueiro(a) ● Folião(ã) de reis ● Guardiã(o) de cordão de pássaro ● Jongueiro(a) ● Mamulengueiro(a) ● Maracatuzeiro(a) ● Marcador(a)/gritador(a) de quadrilha e leilão ● Marujo(a) ● Marisqueira(o) ● Mestre(a) das artes, da cura e dos ofícios tradicionais ● Pajê, zelador, mãe e pai de santo e demais líderes religioso(a)(s) de tradição oral ● Parteira(o) ● Pescador(a) artesanal ● Poeta/poetisa popular ● Quituteira(o) ● Quebradeiro(a) de coco ● Reiseiro(a) ● Repentista ● Rezador(a) ● Tocador(a) ● Sambista ● Outro:
<p>12. Qual tipo de mediação da informação foi feita por um griô no equipamento informacional em que você trabalha?</p> <ul style="list-style-type: none"> ● Apresentação de dança ● Apresentação musical ● Contação de história ● Exposição ● Oficina ● Palestra ● Recital ● Roda de conversa ● Outro:
<p>13. O equipamento informacional em que você trabalha possui medidas para preservar as tradições orais dos griôs da sua região?*</p> <ul style="list-style-type: none"> ● Sim ● Não
<p>14. Quais medidas o equipamento informacional em que você trabalha possui para preservar as tradições orais dos griôs da sua região?</p> <ul style="list-style-type: none"> ● Apresentações de dança com os griôs ● Apresentações musicais com os griôs ● Contação de histórias com os griôs ● Documentários sobre os griôs ● Oficinas com os griôs

- **Palestras com os griôs**
- **Produções textuais sobre os griôs**
- **Rodas de conversa com os griôs**
- **Outro:**

APÊNDICE C - QUADRO USADO PARA A PREPARAÇÃO DA ENTREVISTA

Objetivo	Pergunta	Propósito da pergunta
Percepções sobre tradição oral	O que você entende por tradição oral?	Identificar qual é a percepção do Griô sobre tradição oral
Vivências de tradição oral	De que forma a tradição oral é vivenciada por você?	Identificar como a tradição oral é vivenciada pelo Griô
Relação de fontes de informação e tradições orais Griô	Você acredita que as tradições orais são fontes de informação?	Identificar a relação entre tradição oral e fonte de informação
Identificação do Griô	O que você entende por Griô?	Identificar conceitos de Griô e o pertencimento do entrevistado dentro dessa nomenclatura
Práticas de tradição oral Griô	Quais práticas de tradição oral foram realizadas por você?	Identificar as práticas de tradição oral Griô
Presença de griôs nos equipamentos informacionais do Nordeste brasileiro	Você já realizou alguma prática de tradição oral em um equipamento informacional?	Identificar a presença de griôs nos equipamentos informacionais

APÊNDICE D - ROTEIRO DE ENTREVISTA

Prezado (a),

É com um enorme prazer que solicitamos a sua colaboração para participar de uma entrevista, cujo tema é “O papel informativo do Griô nos equipamentos informacionais da Região Nordeste do Brasil”, para o desenvolvimento do meu Trabalho de Conclusão de Curso, em Biblioteconomia pela UFPE, sob orientação da Profa. Ma. Daniela Eugênia Moura de Albuquerque.

A sua ajuda será importantíssima e todos os dados serão mantidos em absoluto sigilo.

Percepções sobre tradição oral

1) O que você entende por tradição oral?

Vivências de tradição oral

1) De que forma a tradição oral é vivenciada por você?

Relação de fontes de informação e tradições orais Griô

1) Você acredita que as tradições orais são fontes de informação?

Identificação do griô

1) O que você entende por Griô?

Práticas de tradição oral Griô

1) Quais práticas de tradição oral já foram realizadas por você?

Presença de griôs nos equipamentos informacionais do Nordeste

1) Você já realizou alguma prática de tradição oral em um equipamento informacional?

ANEXO A - PL 1786/2011**Projeto de Lei n.º , DE 2011****(Da Sr.^a Jandira Feghali e outros)**

Institui a Política Nacional Griô, para proteção e fomento à transmissão dos saberes e fazeres de tradição oral.

O CONGRESSO NACIONAL decreta:

CAPÍTULO I**DOS CONCEITOS**

Art. 1º Esta Lei institui a Política Nacional Griô, voltada para a proteção e o fomento à transmissão dos saberes e fazeres de tradição oral.

Art. 2º Para os fins previstos nesta Lei, entende-se por:

I - Griô e Mestre(a): todo(a) cidadão(ã) que se reconheça e/ou seja reconhecido(a) pela sua própria comunidade como herdeiro(a) dos saberes e fazeres da tradição oral e que, através do poder da palavra, da oralidade, da corporeidade e da vivência, dialoga, aprende, ensina e torna-se a memória viva e afetiva da tradição oral, transmitindo saberes e fazeres de geração em geração, garantindo a ancestralidade e identidade do seu povo;

II – Griô Aprendiz: todo(a) cidadão(ã) que exerce um papel de aprendiz vinculado formalmente aos Griôs e Mestres de tradição oral que lhe iniciam nos saberes e fazeres tradicionais ao longo de toda a sua vida, que possui uma linguagem artística e uma pedagogia, cuja missão é mediar suas aprendizagens com o universo da educação formal e informal;

III – Tradição Oral: é o universo de vivência dos saberes e fazeres da cultura de um povo, etnia, comunidade ou território que é criado e recriado, transmitido e reconhecido coletivamente através da oralidade, de geração em geração, com linguagem própria de percepção, elaboração e expressão, pedagogia de transmissão e política de reconhecimento.

Parágrafo único. São considerado(a)s Griôs:

I - mestre(a) das artes, da cura e dos ofícios tradicionais;

II – pajê, zelador, mãe e pai de santo e demais líderes religioso(a)(s) de tradição oral;

III - brincante;

IV - contador(a) de histórias;

V - poeta/poetisa popular;

VI - congadeiro(a);

VII - quituteira(o);

VIII - baiana(o) de acarajé;

IX - pescador(a) artesanal;

X - marisqueira(o);

XI - quebradeiro(a) de coco;

XII - jongueiro(a);

XIII - folião(ã) de reis;

XIV - capoeirista;

XV - parteira(o);

XVI - erveira(o);

XVII - rezador(a);

XVIII - benzedor(a),;

XIX - caixeiro(a);

XX - carimbozeiro(a);

XXI - reiseiro(a);

XXII - cantador(a);

XXIII - tocador(a);

XXIV - cirandeiro(a);

XXV - maracatuzeiro(a);

XXVI - coquista;

XXVII - marujo(a);

XXVIII - sambista;

XXIX - artista de circo;

XXX - artista de rua;

XXXI - bonequeiro(a);

XXXII - mamulengueiro(a);

XXXIII - catireiro(a);

XXXIV- repentista;

XXXV - cordelista;

XXXVI - artesão(a);

XXXVII - fandangueiro(a);

XXXVIII - marcador(a)/gritador(a) de quadrilha e leilão;

XXXIX – guardiã(o) de cordão de pássaro;

XL - outros(as) transmissores(as) de todas as demais expressões culturais populares de tradição oral do Brasil.

CAPÍTULO II

DA POLÍTICA NACIONAL GRIÔ

Art. 3º São diretrizes da Política Nacional Griô:

I – o reconhecimento oficial do modo de transmissão dos saberes e fazeres de tradição oral como parte integrante do patrimônio cultural imaterial brasileiro;

II – a responsabilidade do Poder Público em estabelecer mecanismos de fomento e proteção que garantam a permanência e a sustentabilidade das práticas de transmissão dos saberes e fazeres de tradição oral;

III – a identificação dos saberes e fazeres da tradição oral como elementos estruturantes do processo de afirmação e fortalecimento da identidade e ancestralidade do povo brasileiro;

IV – a valorização da dimensão pedagógica das práticas de transmissão oral próprias da diversidade das expressões étnico-culturais do povo brasileiro;

V – o fortalecimento da sociedade civil organizada como mediadora do diálogo entre tradição e contemporaneidade, escola e comunidade, vivência e consciência, saber tradicional e conhecimento científico;

VI – a gestão compartilhada e a criação de redes sociais de transmissão oral como estratégias de auto-organização para a cidadania cultural e a inclusão social das comunidades de tradição oral;

VII – o reconhecimento dos saberes e fazeres e do espaço sócio-cultural, político e econômico dos(as) Griôs, e Mestres(as) da tradição oral e Griôs Aprendizes na área da educação, pela própria comunidade de pertencimento dos(as) Griôs e Mestres(as);

VIII – a remuneração, por meio da concessão de bolsas, dos Mestres(as) e Griôs e Griôs Aprendizes, para garantir a manutenção e a transmissão das práticas de tradição oral por eles exercidas;

IX – o repasse de recursos públicos de forma simples, direta, transparente e descentralizada, reconhecendo a especificidade e singularidade do universo da tradição oral.

X – o registro dos Griôs, Mestres(as) de tradição oral e Griôs Aprendizes de todo o País.

Art. 4º A Política Nacional Griô tem como base as seguintes ações estruturais:

I – o Registro Nacional Griô;

II – o Programa Nacional Griô;

III – a Comissão Nacional Griô.

CAPÍTULO III

DO REGISTRO NACIONAL GRIÔ

Art. 5º A União instituirá o Registro Nacional Griô, com os seguintes objetivos:

I – identificar os(as) Griôs, Mestres(as) da tradição oral e Griôs Aprendizes em atividade no Brasil, conferindo-lhes maior visibilidade perante o Poder Público e a sociedade;

II – fornecer indicadores e dados estatísticos para a definição de estratégias e definição dos ajustes da Política Nacional Griô;

III – certificar os(as) Griôs, Mestres(as) de tradição oral e Griôs Aprendizes para atuar como transmissores de saberes e fazeres da tradição oral nas instituições de ensino;

IV – habilitar os beneficiários do Programa Nacional Griô.

V – Registrar e compartilhar indicadores de processo e resultados das ações pedagógicas dos Griôs Aprendizes;

VI – Divulgar os indicadores de processo e resultados das ações pedagógicas dos Griôs Aprendizes.

Art. 6º É parte legítima para propor o registro como Griô, Mestre(a) de tradição oral e Griô Aprendiz:

I – os próprios indivíduos, grupos ou comunidades tradicionais;

II – as entidades sem fins lucrativos e que atuem no âmbito da cultura como associações, sindicatos, cooperativas, consórcios e fundações;

III – as organizações não governamentais e as organizações da sociedade civil de interesse público que atuem com a tradição oral;

IV – os órgãos gestores da cultura, nas esferas federal, estadual e municipal;

V – as instituições de ensino que desenvolvam atividades relacionadas aos saberes e fazeres da tradição oral.

Art. 7º Os requerimentos de inscrição de candidaturas formulados pelas partes legítimas serão submetidos à Comissão Nacional Griô, a quem cabe, na forma do regulamento, a aprovação do registro solicitado.

Parágrafo Único: No ato da inscrição os Griôs Aprendizes deverão apresentar vinculação comprovada com um ou mais Griôs ou Mestres de tradição oral.

Art. 8º São direitos decorrentes do registro como Griô ou Mestre(a) de tradição oral e Griô Aprendiz:

I – participação no Programa Nacional Griô;

II – diploma ou certificação;

III – bolsa de incentivo;

IV – capacitação técnica, quando houver interesse do(a) Griô, Mestre(a) de tradição oral ou do Griô Aprendiz, para o exercício de sua atividade;

V – capacitação pedagógica, quando houver interesse do(a) Griô, Mestre(a) de tradição oral ou do Griô Aprendiz, para a transmissão, no âmbito da educação formal, dos saberes e fazeres da tradição oral;

VI – capacitação técnica para a elaboração de projetos culturais, quando houver interesse do(a) Griô, Mestre(a) de tradição oral ou do Griô Aprendiz,

Art. 9º São deveres dos(as) Griôs e Mestres(as) de tradição oral, decorrentes do registro:

I – atuar na atividade ou área em que obteve o registro.

II – transmitir, sistematicamente, seus saberes, fazeres e práticas de tradição oral aos seus Griôs Aprendizes;

III – representar o Programa Nacional Griô, compartilhando vivências e resultados da sua prática em eventos de âmbito local, regional e nacional;

IV – atuar em projetos voltados para a transmissão de saberes e fazeres da tradição oral nas instituições de ensino e equipamentos culturais.

V - atuar em instituições de ensino nas ações do projeto pedagógico dos seus griôs aprendizes.

V – receber estudantes de instituições de ensino da comunidade local, com o intuito de dar visibilidade ao trabalho que realizam e de fazer conhecer o seu espaço de atuação.

§ 1º O descumprimento do previsto neste artigo, sujeita o(a) Griô ou Mestre(a) de tradição oral à perda do registro e dos benefícios dele decorrentes, cabendo recurso à Comissão Nacional Griô, nos termos da regulamentação.

§ 2º O(a) Griô ou Mestre(a) de tradição oral que perder seu registro por descumprimento ao disposto no art. 9º pode solicitar, por mais uma única vez, nova inscrição, nos termos dos arts. 6º e 7º desta Lei.

Art. 10. São deveres dos(as) Griôs Aprendizes, decorrentes do registro:

I – vincular-se formalmente a um(a) Griô ou Mestre(a) de tradição oral, responsável por sua iniciação na atividade ou área em que obteve o registro.

II – atuar como mediador entre os saberes e fazeres tradicionais, a educação formal e espaços culturais, por meio da participação em projetos desenvolvidos por instituições de ensino e equipamentos culturais;

III – representar o Programa Nacional Griô, compartilhando vivências e resultados da sua prática em eventos de âmbito local, regional e nacional;

IV – receber alunos das escolas da comunidade local, com o intuito de dar visibilidade ao trabalho que realizam e de fazer conhecer o seu espaço de atuação;

V – desenvolver projeto pedagógico em instituições de ensino em conjunto com seus Griôs ou Mestres de tradição oral;

VI - registrar as vivências e os resultados da sua prática.

§ 1º O descumprimento do previsto neste artigo, sujeita o(a) Griô Aprendiz à perda do registro e dos benefícios dele decorrentes, cabendo recurso à Comissão Nacional Griô, nos termos da regulamentação.

§ 2º O(a) Griô Aprendiz que perder seu registro por descumprimento ao disposto neste artigo pode solicitar, por mais uma única vez, nova inscrição, nos termos dos arts. 6º e 7º desta Lei.

CAPÍTULO IV

DO PROGRAMA NACIONAL GRIÔ

Art. 11. Fica criado o Programa Nacional Griô, com o objetivo de proteger, fomentar e estimular a atuação dos(as) Griôs Aprendizes, Griôs e Mestres(as) de tradição oral.

§ 1º Poderão participar do Programa Nacional Griô os Griôs Aprendizes, Griôs e Mestres(as) de tradição oral com inscrição no Registro Nacional Griô.

§ 2º O Programa Nacional Griô será executado por meio da gestão compartilhada entre o Poder Público e a Sociedade Civil Organizada, a partir da criação da Comissão Nacional Griô.

Art. 12. O Programa Nacional Griô é constituído pelos seguintes eixos de atuação:

I – criação de um banco de dados para levantamento e circulação de insumos e dados estatísticos sobre os saberes e fazeres da tradição oral;

II – concessão de prêmios e bolsas para subsidiar a manutenção e a transmissão das práticas de tradição oral;

III – oferta de capacitação técnica e pedagógica dos(as) Griôs e Mestres(as) de tradição oral e dos(as) Griôs Aprendizes, quando demandada;

IV- promoção de encontros de trocas de experiências, saberes e fazeres entre Griôs e Mestres de tradição oral e Griôs Aprendizes de todo o País;

V – estabelecimento de convênios com os sistemas de ensino para a utilização e promoção, na educação formal, dos saberes e fazeres da tradição oral, assim como para a participação dos(as) Mestres e Griôs, com o apoio e mediação dos(das) Griôs Aprendizes, como transmissores desse conhecimento.

Art. 13. O Programa Nacional Griô fomentará a formação de redes locais, regionais e nacionais, promovendo e apoiando encontros de planejamento, trocas de experiência e avaliações.

Art. 14. Os prêmios de que trata o inciso II do art. 12 desta Lei serão distribuídos por meio de editais publicados pelo Ministério da Cultura, nos termos da regulamentação.

Art. 15. Os recursos para a concessão dos prêmios e manutenção das bolsas de que trata o inciso II do art. 12 desta Lei serão provenientes do orçamento do Ministério da Cultura e do Fundo Nacional de Cultura. Parágrafo Único. Fica criado o Sistema de Cadastro Griô, um instrumento administrativo para inscrições e acompanhamento de processos relativos ao Programa Nacional Griô, de modo a garantir a transparência, a publicidade e a agilidade no repasse dos recursos disponibilizados.

CAPÍTULO V

DA COMISSÃO NACIONAL GRIÔ

Art. 16. Fica constituída a Comissão Nacional Griô para exercer a gestão compartilhada do Programa Nacional Griô.

Art. 17. A composição da Comissão Nacional Griô se fará da seguinte forma:

I - 5 (cinco) representantes regionais do Ministério da Cultura;

II – 1 (um) membro do Conselho Nacional de Política Cultural;

III - 1(um) representante do Ministério da Educação;

IV– 1 (um) membro do Conselho Nacional de Educação;

V - 2(dois) Griôs Aprendizes, representando as 5(cinco) regiões do País, indicados por organizações da sociedade civil que atuem com a tradição oral;

VI - 2(dois) Griôs ou Mestres de Tradição Oral, representando as 5(cinco) regiões do País, indicados por organizações da sociedade civil que atuem com a tradição oral;

VII - 1 (um) educador com experiência em projetos pedagógicos que vinculam tradição oral e educação formal.

Art. 18. É responsabilidade da Comissão Nacional Griô:

I - propor normas e critérios para a gestão compartilhada do Programa Nacional Griô;

II - monitorar e avaliar as ações e uso dos recursos do Programa Nacional Griô;

III - definir o valor das bolsas de incentivo concedidas no âmbito do Programa Nacional Griô;

IV - analisar as solicitações de inscrição no Registro Nacional Griô.

CAPÍTULO VI

DISPOSIÇÕES GERAIS

Art. 19. Compete ao Poder Público inventariar os fazeres e saberes da tradição oral, assim como as suas línguas e linguagens específicas.

Art. 20. As manifestações da cultura oral que estejam em situação de risco de desaparecimento terão prioridade no processo de obtenção de registro como patrimônio cultural imaterial brasileiro.

Art. 21. Os arts. 27, 43, 61 e 62 da Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que “Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional”, passam a vigorar com as seguintes alterações:

“Art. 27.....

.....

V – valorização dos saberes e fazeres da tradição oral e utilização de seus processos próprios de aprendizagem.

Art. 43.....

.....

VIII – estimular o intercâmbio entre o conhecimento científico e o saber tradicional, por meio da participação sistemática de Griôs, Mestres(as) de tradição oral e Griôs Aprendizes das diversas áreas nas práticas acadêmicas formais.

Art. 61.....

.....

IV – Mestres(as) de tradição oral, Griôs e Griôs Aprendizes registrados e certificados, com habilitação pedagógica própria para atuar como transmissores de saberes e fazeres da tradição oral.

Parágrafo único.....

.....

IV – o reconhecimento de saberes e fazeres próprios da tradição oral. Art. 62

.....

Parágrafo único. Será admitida a formação própria dos(as) Griôs, Mestres(as) de tradição oral e Griôs Aprendizes, devidamente registrados e certificados, para atuação exclusiva na transmissão dos saberes e fazeres tradicionais de sua competência.” (NR)

Art. 22. Esta lei será regulamentada, no que couber, no prazo de 120 dias, a contar de sua publicação.

Art. 23. Esta lei entra em vigor na data de sua publicação.

JUSTIFICAÇÃO

O projeto de lei que ora apresentamos, cuja origem foi iniciativa popular coordenada pela Ação Griô, tem a finalidade de instituir uma política nacional de transmissão dos saberes e fazeres de tradição oral, em diálogo com a educação formal, que promova o fortalecimento da identidade e ancestralidade do povo brasileiro, por meio do reconhecimento político, econômico e sócio cultural dos Griôs, das Griôs, dos Mestres e das Mestras de tradição oral do Brasil.

As formas de expressão, os modos de criar, fazer e viver transmitidos oralmente, de geração para geração, são parte do que a Constituição Federal, em seu art. 216, reconhece como patrimônio cultural brasileiro de natureza imaterial. O mesmo dispositivo determina, em seu § 1º, que é dever do Poder Público, com a colaboração da comunidade, promover e proteger o patrimônio cultural brasileiro. A Carta Magna inscreve, ainda, que o Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras e as de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional.

A presente iniciativa oferece instrumento que visa a contribuir para que esses dispositivos constitucionais sejam cumpridos. As ações que ora propomos estão também em consonância com o Plano Nacional de Cultura (PNC), aprovado pela Lei nº 12.343, de 2 de dezembro de 2010.

O referido Plano estabelece objetivos, políticas, diretrizes e metas para gerar condições de atualização, desenvolvimento e preservação das artes e das expressões culturais, inclusive daquelas até então desconsideradas pela ação do Estado no País. A cultura popular, as manifestações de origem indígena, afro-brasileira, quilombola e de povos e comunidades tradicionais encontram especial apoio na determinação constante no PNC de que compete ao Estado proteger e promover a diversidade cultural e preservar o patrimônio material e imaterial, tendo por fundamentos, entre outros, a instituição e atualização de marcos legais; a criação de instâncias de participação da sociedade civil; e a disponibilização de informações e dados qualificados.

A Política Nacional Griô, voltada para a proteção e o fomento à transmissão dos saberes e fazeres de tradição oral, com base nesses mesmos fundamentos que alicerçam o Plano Nacional de Cultura, cria condições para que sejam efetivadas várias estratégias e ações por ele previstas. São algumas delas:

“1.9.5 Criar marcos legais de proteção e difusão dos conhecimentos e expressões culturais tradicionais e dos direitos coletivos das populações detentoras desses conhecimentos e autoras dessas manifestações, garantindo a participação efetiva dessas comunidades nessa ação.

1.9.11 Estabelecer mecanismos de proteção aos conhecimentos tradicionais e expressões culturais, reconhecendo a importância desses saberes no valor agregado aos produtos, serviços e expressões da cultura brasileira.

1.10 Promover uma maior articulação das políticas públicas de cultura com as de outras áreas, como educação, meio ambiente, desenvolvimento social, planejamento urbano e econômico, turismo, indústria e comércio.

1.10.5 Articular os órgãos federais, estaduais e municipais e representantes da sociedade civil e do empresariado na elaboração e implementação da política intersetorial de cultura e turismo, estabelecendo modelos de financiamento e gestão compartilhada e em rede.

1.10.8 Atuar em conjunto com os órgãos de educação no desenvolvimento de atividades que insiram as artes no ensino regular como instrumento e tema de aprendizado, com a finalidade de estimular o olhar crítico e a expressão artístico-cultural do estudante.

1.10.9 Realizar programas em parceria com os órgãos de educação para que as escolas atuem também como centros de produção e difusão cultural da comunidade.

2.1 Realizar programas de reconhecimento, preservação, fomento e difusão do patrimônio e da expressão cultural dos e para os grupos que compõem a sociedade brasileira, especialmente aqueles sujeitos à discriminação e marginalização: os indígenas, os afro-brasileiros, os quilombolas, outros povos e comunidades tradicionais e moradores de zonas rurais e áreas urbanas periféricas ou degradadas; aqueles que se encontram ameaçados devido a processos migratórios, modificações do ecossistema, transformações na dinâmica social, territorial, econômica, comunicacional e tecnológica; e aqueles discriminados por questões étnicas, etárias, religiosas, de gênero, orientação sexual, deficiência física ou intelectual e pessoas em sofrimento mental.

2.1.1 Estabelecer abordagens intersetoriais e transdisciplinares para a execução de políticas dedicadas às culturas populares, incluindo seus detentores na formulação de programas, projetos e ações.

2.1.2 Criar políticas de transmissão dos saberes e fazeres das culturas populares e tradicionais, por meio de mecanismos como o reconhecimento formal dos mestres populares, leis específicas, bolsas de auxílio, integração com o sistema de ensino formal, criação de instituições públicas de educação e cultura que valorizem esses saberes e fazeres, criação de oficinas e escolas itinerantes, estudos e sistematização de pedagogias e dinamização e circulação dos seus saberes no contexto em que atuam.

2.1.3 Reconhecer a atividade profissional dos mestres de ofícios por meio do título de “notório saber”.

2.1.10 Fomentar projetos que visem a preservar e a difundir as brincadeiras e brinquedos populares, cantigas de roda, contações de histórias, adivinhações e expressões culturais similares.

2.6 Mapear, registrar, salvaguardar e difundir as diversas expressões da diversidade brasileira, sobretudo aquelas correspondentes ao patrimônio imaterial, às paisagens tradicionais e aos lugares de importância histórica e simbólica para a nação brasileira.

5.1 Aprimorar mecanismos de participação social no processo de elaboração, implementação, acompanhamento e avaliação das políticas públicas de cultura.

5.1.5 Criar mecanismos de participação e representação das comunidades tradicionais, indígenas e quilombolas na elaboração, implementação, acompanhamento, avaliação e revisão de políticas de proteção e promoção das próprias culturas.

5.4.3 Promover a articulação dos conselhos culturais com outros da mesma natureza voltados às políticas públicas das áreas afins à cultural.”

O projeto de lei que ora apresentamos corrobora, ainda, o conteúdo da Convenção para Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial da Unesco, firmada em 2003, que considera “as práticas, representações, expressões, conhecimentos e aptidões – bem como os instrumentos, objetos, artefatos e espaços culturais que lhes estão associados – que as comunidades, os grupos e, sendo o caso, os indivíduos reconheçam como fazendo parte integrante do seu patrimônio cultural”.

Está também de acordo com os termos da Recomendação sobre a Salvaguarda da Cultura Tradicional e Popular aprovada pela Conferência Geral da Unesco, em 1989, que instrui sobre a importância da inclusão, nos programas de ensino curriculares e extracurriculares, do estudo da cultura tradicional e popular para fomentar o melhor entendimento da diversidade e das diferentes visões de mundo, especialmente as que não participam da cultura dominante. O mesmo documento aponta a necessidade de se estabelecer um conselho nacional da cultura tradicional e popular formado sobre uma base interdisciplinar ou outro organismo coordenador semelhante, nos quais os diversos grupos interessados estejam representados. A Recomendação orienta, por fim, que se garanta a valorização e o apoio financeiro aos indivíduos e instituições que estudem, tornem público, fomentem ou possuam elementos da cultura tradicional e popular.

Finalmente, destacamos que o presente projeto cumpre também os compromissos firmados na Convenção sobre a Proteção e a Promoção da Diversidade das Expressões Culturais aprovada pela Conferência Geral da Unesco, em 2005. O referido documento incita os países signatários a reconhecer oficialmente, em suas políticas públicas e nos marcos legais, o valor da pluralidade, da tolerância, da originalidade, de modo a preservar e promover a multiplicidade das expressões culturais nacionais. A Convenção destaca a importância dos conhecimentos tradicionais como fonte de riqueza material e imaterial, a sua contribuição positiva para o desenvolvimento sustentável e a necessidade de assegurar a sua adequada proteção e promoção, além de reafirmar o papel fundamental da educação na proteção e promoção das expressões culturais, consagrando a ideia de que escola e cultura devem caminhar juntas.

Lamentavelmente, os métodos e conteúdos da educação brasileira são exemplos de um modelo de desenvolvimento que exclui a cultura de tradição oral – elemento central da vida social, econômica e cultural dos povos e comunidades tradicionais do País – do processo de produção do conhecimento e da formação de nossas crianças e jovens. As rendeiras, os brincantes, as reiseiras, os artistas de rua, os curadores, os mestres de capoeira, os mamulengueiros e tantos outros são representações vivas da diversidade cultural do Brasil e têm papel fundamental na educação do povo brasileiro. A tradição oral é considerada por mestres africanos como a grande escola da vida, consistindo, ao mesmo tempo, em mito, conhecimento, ciência natural, iniciação à arte, história e brincadeira.

A dissociação cultural entre as escolas e as suas comunidades, entre as gerações de tradição oral (de raízes afro-indígenas) e as novas gerações de tradição escrita é uma questão que precisa ser

enfrentada e superada para a construção de uma identidade e de um modelo nacional autônomo e soberano de desenvolvimento.

Na história do nosso País e da educação brasileira, as tradições orais, porquanto iletradas, foram sempre consideradas menores, primitivas, naïfs. Assim, os currículos e modelos pedagógicos de nossas escolas e universidades têm se caracterizado pela exclusão das culturas indígenas e negras e pela padronização da moderna cultura ocidental de matriz europeia, branca e cristã. O resultado perverso dessa prática é que, ao fixar esse único modelo para o desenvolvimento da identidade dos estudantes, a escola, clara ou tacitamente, desqualifica os conteúdos culturais de matriz negra, indígena e mestiça associando-os à ideia de “atraso” e de descompasso do Brasil no contexto da cultura mundial.

Essa prática precisa ser revista, em benefício da autoestima do nosso povo e do fortalecimento da identidade nacional. Em diversas partes do País, associações, institutos, ONGs, universidades, escolas públicas e espaços institucionais do poder público, têm se debruçado sobre a construção de um projeto nacional de cultura, educação e tradição oral que corrija as omissões da nossa história, atenuem o conflito cultural entre as gerações, minimize os prejuízos gerados pela folclorização da identidade cultural e contribua, finalmente, para que as comunidades de tradição oral tenham o seu valor simbólico, econômico e social reconhecido.

Uma das importantes atuações nesse sentido é o trabalho desenvolvido pela Ação Griô Nacional, organização da sociedade civil que propõe, há cerca de dez anos, um grande movimento de valorização da tradição oral por meio do Projeto Grãos de Luz e Griô. A iniciativa tem garantido a continuidade e a consolidação de resultados e práticas pedagógicas na escola pública, numa parceria entre mais de 130 organizações de educação e cultura e 750 Griôs e Mestres de tradição oral, distribuídos em 21 Estados do Brasil, constituindo, juntos, a Rede Ação Griô Nacional.

O conceito de Griô – como transmissor dos saberes e fazeres da tradição oral – foi inspirado na tradição Griô do Mali e incorporado pelo movimento Grãos de Luz e Griô. A iniciativa, que se tornou, em 2005, ponto de cultura do Brasil, assumiu, em 2006, junto à Secretaria de Cidadania Cultural do Ministério da Cultura, a criação e gestão compartilhada da Ação Griô Nacional, como resultado de uma das ações do Programa Cultura Viva. A maior conquista política da Ação Griô foi a eleição da minuta da lei Griô como prioridade na Conferência Nacional de Cultura de 2010.

Acreditamos que o processo de reconhecimento político, social e econômico dos saberes e fazeres dos Griôs e Mestres de tradição oral precisa ser instituído de maneira efetiva e definitiva no centro das políticas públicas e da agenda cultural do País. A presente proposta visa criar um marco legal capaz de garantir, em âmbito nacional, a proteção e o fomento à transmissão dos saberes e fazeres de tradição oral, para o fortalecimento da identidade do povo brasileiro.

Frente à importância desta iniciativa, contamos com o apoio dos nobres pares para a sua aprovação, esperando que a causa por nós defendida seja objeto de luta de todo o Parlamento brasileiro.

Sala das Sessões, em de de 2011.

Jandira Feghali (PCdoB/RJ)

Antonio Roberto (PV/MG)

Angelo Vanhoni (PT/PR)	Raul Henry (PMDB/PE)
Ariosto Holanda (PSB/CE)	Rebecca Garcia (PP/AM)
Fátima Bezerra (PT/RN)	Luciano Castro (PR/RR)
Carmen Zanotto (PPS/SC)	Luíz Otávio (PMDB/PA)
Cida Borguetti (PP/PR)	Manuela D'Ávila(PCdoB/RS)
Domingos Dutra (PT/MA)	Marina Santana (PT/GO)
Domingos Sávio (PSDB/MG)	Marinha Raupp (PMDB/RO)
Fábio Trad (PMDB/MS)	Paes Landim (PTB/PI)
Givaldo Carimbão (PSB/AL)	Professora Dorinha Seabra Rezende (DEM/TO)
Jean Wyllys (PSOL/RJ)	Sandra Rosado (PSB/RN)
Luciana Santos (PC do B/PE)	Sebastião Bala Rocha (PDT)
Tiririca (PR/SP)	Valadares Filho (PSB/SE)

ANEXO B - O TAMBOR DEVE SER TAMBOR



ANEXO C - ONDE VIVE A CAPOEIRA



