

MARCOS CAJAÍBA MENDONÇA & MOISÉS DE LEMOS MARTINS

professormarcoscajaiba@gmail.com; moisesm@ics.uminho.pt

**Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade
(CECS), Universidade do Minho, Portugal**

UMA REFLEXÃO FOTOETNOGRÁFICA SOBRE AS IDENTIDADES CULTURAIS DA CAATINGA BRASILEIRA

RESUMO

Vamos nos deter sobre as escolhas metodológicas do projeto do Doutorado FCT em Estudos da Comunicação: Tecnologia, Cultura e Sociedade, intitulado “‘De papel crepom e prata’: uma reflexão fotoetnográfica sobre as identidades culturais da caatinga brasileira”. Justificamos a fotoetnografia como método primordial eleito para conduzir o processo investigativo num espaço em que predomina a caatinga – único bioma genuinamente brasileiro –, o qual é habitado por indivíduos que produzem, culturalmente, suas existências. A imersão nas comunidade para o registro, a construção e a leitura das narrativas fotoetnográficas pelos caatingueiros e caatingueiras, será fundamental para, através da imagem, poder se pensar sobre as dinâmicas das identidades culturais existentes aí. Faremos, também, uma discussão sobre a pós-modernidade, conceito adotado para contextualizar o bioma e seus habitantes, de forma a apresentar as razões pelas quais optamos por esta categoria analítica: de um lado, as considerações do Jürgen Habermas e de Jean-François Lyotard do outro. Respectivamente, posturas de contestação e de aceitação da pós-modernidade como terminologia apropriada para se pensar a contemporaneidade. Damos conta, ainda, do estágio atual em que se encontra este processo de pesquisa, com o objetivo de a compartilhar e esperar contribuições para o desenvolvimento da investigação e de ratificar a importância de trazer para a academia, espaço de legitimação de conhecimento e de saber, discussões como esta que pretende, pelo viés dos Estudos Culturais, falar de contextos – espaços e indivíduos – que se apresentam esquecidos ou subalternizados por uma cultura oficial.

PALAVRAS-CHAVE

caatinga brasileira; comunicação; fotoetnografia; identidade cultural; pós-modernidade

O PAPEL CREPOM E A PRATA — ASPECTOS INTRODUTÓRIOS

“O monumento é de papel crepom e prata”. Esse é um trecho de “Tropicália”, do compositor Caetano Veloso (1968), canção-manifesto do movimento estético e musical brasileiro do mesmo nome, que surgiu e desapareceu na década de sessenta. Depois de uma viagem pelo nordeste brasileiro, ao vislumbrar a cor ocre das casas citadas por Oswald de Andrade¹, Gilberto Gil, compositor e cantor, junto com outros intelectuais, sentiu-se impelido a se posicionar diante dos acontecimentos vigentes nestes anos de chumbo. Surge, assim, o tropicalismo. Esse verso fala de um monumento que se caracteriza pelo brilho e natureza da prata, metal precioso, do que é erudito, acadêmico, urbano, formal, “rico”, verdadeiro, imutável, ao mesmo tempo em que se porta o efêmero, o popular, o “pobre”, informal, regional do papel crepom. Tais elementos (a prata e o papel crepom) são apresentados para falar de um Brasil, cuja identidade está sendo posta em discussão². Traz à tona elementos de um Brasil que, talvez, o próprio Brasil – oficial – desconheça ou queira fazer-se desconhecido. Conhecido como o país da miscigenação, das diversidades cultural e natural, definido por autores como Gilberto Freyre (1933/1980) e Sérgio Buarque de Holanda (1936/1995), o Brasil é um país que, neste contexto, vê-se “na sala de estar” (Veloso & Gil, 1968) através da televisão e da rádio e, também, vê por estes mesmos veículos um mundo em transformação na década de sessenta do século passado. Essa transformação é o que Lyotard (1979/2004) diz ser consequência da deslegitimação das metanarrativas que fundaram a modernidade e que tentaram dar conta do homem. Este “homem”, em sua complexidade, já vê-se questionado em seu próprio fundamento enquanto sujeito moderno e, não pode mais ser explicado por estes discursos legitimadores, passando, assim, a ser visto, por um lado, como homens e

¹ A cor ocre das casas do nordeste brasileiro é cor original do solo do semiárido, clima característico da região e, mais ainda da caatinga, bioma exclusivamente nacional. Esta referência feita por Oswald de Andrade (2017) está no “Manifesto da poesia pau Brasil”, publicado oficialmente em 1924, na Semana de Arte Moderna de São Paulo.

² De notar que os processos de construção da identidade ocorrem a três níveis, compreendendo uma dimensão institucional, uma dimensão existencial e uma dimensão simbólica (Martins, 1990, pp. 95-99).

mulheres em suas particularidades e singularidades contempladas ou expressas, agora, pelos pequenos relatos da pós-modernidade.

Assumimos, aqui, um posicionamento epistemológico ao trazer o conceito de pós-modernidade e, por isso, propomos tratar deste conceito antes de apresentarmos nosso objeto e passos da investigação. Conforme veremos, o que nos propomos a investigar é um elemento que constitui o arcabouço identitário de um país lusófono, que, por mais que possa parecer contingente, faz parte de um cenário que é global. Falar de cultura e de possíveis identidades culturais de comunidades do interior do Brasil não é possível sem levar em consideração o contexto global em que este país se encontra, uma vez que, dentre outros aspectos, esse país tem uma participação no cenário mundial e, conseqüentemente, sofre as influências desta atualidade. Antecipamos que o viés desta pesquisa é a narrativa fotoetnográfica, a partir dos pequenos relatos que, aqui denominamos, como pequenos relatos pós-modernos. Um discurso de-e-sobre as imagens de uma realidade particular que faz parte de uma realidade universal; realidade esta que está inserida em uma época, em um contexto que aqui denominamos de pós-modernidade. Tida como “contemporaneidade” ou, até mesmo como “modernidade”, este conceito ainda se apresenta como polissêmico, não obtendo um consenso sobre a sua utilização e, tampouco, sobre a sua definição.

A PÓS-MODERNIDADE

Apresentamos, de seguida, algumas das contribuições de Michel Maffesoli. Crítico da modernidade e pensador da pós-modernidade, deixou registradas suas considerações numa extensa bibliografia, traduzida para muitos países. Para auxílio em nossa reflexão tomamos *Notas sobre a pós-modernidade: o lugar faz o elo* (Maffesoli, 2004). Invocando uma afirmação do filósofo Schopenhauer, a de que a “realidade é puramente relativa”, Maffesoli (2004) inicia uma breve caracterização do que ele considera por este período que a humanidade atravessa, ou seja, a pós-modernidade. Este é período contemporâneo com todos os seus desdobramentos sociais, culturais, artísticos, filosóficos, etc., que traz um conjunto de elementos particulares oriundos de uma época anterior que se chamou “modernidade”. Ressaltamos que, dando crédito ao filósofo citado, Maffesoli considera que a relatividade da estrutura de uma realidade dita moderna aconteceu de tal forma que chegou ao seu ápice e, portanto, agora presenciamos um momento em que valores, características, ideias, pensamentos e atitudes

– que se tornaram relativos à nossa realidade – deixaram de ser “modernos”. Já não estamos mais sob à égide da modernidade, nem somos modernos, mas caminhamos em um contexto estrutural da sociedade que, segundo Maffesoli, por existir depois da modernidade, está sendo denominada, aqui, de pós-modernidade (Maffesoli, 2004, pp. 9-14).

A pós-modernidade não se deu de forma estanque: ela surge numa dinâmica de acontecimentos de transição com a modernidade, onde características saltares começaram a ser percebidas em detrimento daquelas que foram constituindo o contexto anterior. Assim, mesmo que se indique um marco cronológico, o processo de aquisição de novos valores, surgimento de mudanças significativas e de transformações epistemológicas e políticas não aconteceram de um dia para o outro. Em sua natureza, a realidade pós-moderna ainda é muito recente, sobre a qual se detem pesquisadores e pensadores a tentar perceber que sociedade é esta e quem são estes e esta que nela habitam; lançam-se na aventura de “remexer as ‘painéis do futuro’” (Maffesoli, 2004, p. 21). Vale a pena dizer que, neste contexto de reflexão, as sociedades em questão são, a princípio, as ocidentais. Embora, vivemos num mundo globalizado, ainda temos diferenças marcantes entre um Ocidente/Oriente. Diante disto, Maffesoli define a pós-modernidade como “a sinergia de fenômenos arcaicos com o desenvolvimento tecnológico” (Maffesoli, 2004, p. 21). De um outro lado, temos a volta a considerar o arcaísmo dos primórdios e o efervescente e mutável fenômeno dos avanços tecnológicos.

O contexto pós-moderno é caracterizado por aspectos que se distanciam daqueles que compunham o moderno. Não antagonísticos necessariamente, mas novos, simplesmente, nascidos como consequência de práticas e fundamentos epistemológicos da modernidade e que Maffesoli os expõem. Em resumo, podemos dizer que as características mais relevantes da pós-modernidade são: “heterogeneização” da sociedade, exigência de proximidade e ideologia transfigurada. Aspectos vivenciados e observados num contexto que pode ser resumido na afirmação: um local tribal que gera pequenas mitologias (Maffesoli, 2004, p. 26), a qual se ergue sobre bases epistemológicas distintas das que regeram as regras da modernidade. Maffesoli toma como princípio destas características as “imagens comunais”, que se disseminam em aspectos como as identidades múltiplas, a heteronomia, o “presentismo”, tragédia *versus* drama e reencanto do mundo. Diríamos que são subcaracterísticas pós-modernas que optamos, aqui, em apenas citar sem, necessariamente, discorrer sobre cada uma delas.

Temos assim, panoramicamente, a contemporaneidade entendida por Maffesoli e assumida como pós-moderna. Em meio a tantas transformações que evidenciam, por exemplo, o encurtamento das barreiras geográficas, encontramos um retorno aos valores arcaicos como uma atitude essencial para assegurar a vida dos sujeitos que não deixa de existir em detrimento de qualquer sistema que seja; ou seja, ela, condição para que hajam sujeitos, ciências, saberes, modos de vida, etc, ganhou, em todos os períodos da história da humanidade, novas características, cores e definições, mas é vida por si. Esses “acidentes” aplicados à vida, antes, medievais, modernos, agora são considerados pós-modernos. E sobre estes (e sobre a vida dos que asseguram estes acidentes) é que nossa opção por este filósofo defensor da pós-modernidade toma o seu rumo. O próprio nos convida a fazer uma imersão neste contexto ao dizer que mergulhar na pós-modernidade é “não termos medo da pós-modernidade, desde que nos contentemos em identificar nela uma nova fase do inelutável processo que repousa na saturação, num dado momento, dos valores que regeram, durante um período mais ou menos longo, o estar-juntos social” (Maffesoli, 2004, p. 11).

Percebemos, então, que a pós-modernidade não diz respeito estritamente ao aspecto histórico, cronológico, mas sobretudo àquilo que se refere às emergências e condições culturais, filosóficas, epistemológicas que vem configurando a mudança do pretense projeto moderno, que segundo Lyotard (1987), é o da “realização da universalidade”. Um projeto que não considera a proximidade, o localismo, as dimensões mais comunitárias e contingentes, mas que se propõe, à luz iluminista, à emancipação universal do sujeito através da razão pela linguagem científica. Ainda afirma, o nosso próximo pensador, que este projeto “não foi abandonado e esquecido, mas destruído, liquidado” (Lyotard, 1987, p. 32). Isso resulta em dizer que, também assumimos uma ruptura com a modernidade. Significa, conforme veremos, o desapegar-se às metanarrativas (discursos totalizadores, referenciais e pretensos modelos a serem seguidos) e o repúdio a uma única modalidade de conhecimento que se arvora em ser a forma mais confiável para se atingir a verdade das coisas, do mundo, do sujeito e explicar elas são.

Por apresentarmos, aqui, posturas que assumem o conceito pós-moderno, não descartamos em falar de contemporaneidade. Quando isto acontece, salientamos que estamos nos direcionando à concepção de período histórico, portanto cronológico, o qual vem, segundo os historiadores, após a idade moderna, com a Revolução Francesa. Porém, para Lyotard, em “Auschwitz foi fisicamente destruído um soberano moderno, o povo. (...) É o crime que inaugura a pós-modernidade, crime de lesa-soberania,

já não regicídio, mas populicídio (distinto de etnocídio)” (Lyotard, 1987, p. 33). A razão, em seu nível elevado, a nosso ver, voltou-se contra os racionais: uma espécie de traição, pois a supremacia de um modo de ser centrado num modelo moderno veio trazer destruição em massa, por princípios que, contextualmente, pareciam ser logicamente justificados. Ainda segundo Lyotard, a pós-modernidade “designa o estado da cultura após as transformações que afetaram as regras dos jogos da ciência, da literatura e das artes a partir do final do século XIX” (Lyotard, 1987 p. 15). Mas já em 1979, em *A condição pós-moderna*, Lyotard havia refletido sobre “o saber nas sociedades mais desenvolvidas” (Lyotard, 1979/2004, p. XVII), precisando o sentido daquilo que entendia por pós-modernidade, tendo este trabalho se tornado um marco nos estudos contemporâneos acerca da problemática do saber e do conhecimento. E no irreverente *O pós-moderno explicado às crianças*, publicado em 1987, e que é composto por cartas endereçadas aos miúdos, Lyotard ironizou, para muitos, a linguagem filosófica da época. Porém, nada há de inocente ou pueril naquelas palavras; há, sim, pistas para se refletir sobre elementos comuns apresentados por Maffesoli, mas que estão mais na ordem da linguagem, do discurso e, que, nos dias atuais, é um livro raro de ser encontrado até mesmo nos alfarrabistas. Contam-se com outros escritos que abordam tal temática.

Um aspecto importante das considerações lyotardianas é a descrença nos metarrelatos. Em *O pós-moderno explicado às crianças* (1987), ele apresenta os quatro grandes relatos (metanarrativas) que, durante a modernidade foram responsáveis pela estruturação das sociedades ocidentais. São eles: o cristianismo que promete a plenitude da salvação, legitimando um estado de reino dos céus sem dores e pecados; o marxismo que instaura a promessa da plenitude do Estado para desarticular a burguesia, legitimando a revolução do proletariado para uma sociedade sem classes; o iluminismo prevê a plenitude da razão, legitimando um estado racional que propõe a felicidade; o capitalismo prometendo a plenitude pela prosperidade para todos, legitimada pela economia de mercado essencial para que todos possam gozar de iguais benefícios. Tais metanarrativas, evidenciadas pela Filosofia e pela Ciência, já não correspondem mais às necessidades de um mundo fragmentado que busca resposta para as lacunas e indagações cotidianas: o conhecimento e o conhecimento científico já não dão conta do que se propôs inicialmente a fazer, explicar e guiar, por meio de seus métodos e línguas denotativas, os rumos da humanidade.

Ora, com o enfraquecimento da modernidade, estes metarrelatos perdem sua força, fazem surgir os pequenos relatos e passam a reconfigurar

as sociedades pós-modernas. Se a pós-modernidade se caracteriza por portar uma incredulidade em relação aos metarrelatos, o grande relato perdeu seu poder de legitimação. Vive-se, portanto, uma era de deslegitimação do saber pelos meta-discursos.

As pequenas narrativas permitem escapar à crise da legitimação, porque não têm valor de legitimação (Lyotard, 1987) e estão presentes, na contingência das relações. São traduzidas, por exemplo, pelo multiculturalismo, pela ideia da diversidade, das expressões das minorias (economia, história, feminismo, respeito à sexualidade, multiplicidade, estética, questões de gênero, pluralidade de/no mercado). Maffesoli (2004), ao fazer a crítica às metanarrativas, propõe, nesta seara dos pequenos relatos, a atenção a aspectos como o neotribalismo, a marginalidade, o localismo, as verdades particulares, dentre outros, reforçando a necessidade de considerar identidades múltiplas, a heteronomia, o presentismo e o reenchantment do mundo para que os vínculos sociais sejam estreitados e o sujeito, caso deseje, assuma a autonomia de sua identidade cultural na contingência, convivendo com os desafios contemporâneos da informação e dos efervescentes avanços da *techné*.

Dizemos, então, que a pós-modernidade é o espaço de manifestação dos pequenos relatos e, em sua constituição conceitual é, também, um desafio para a contemporaneidade. Nela, enquanto contexto epistemológico, se encontra um saber que é assim caracterizado:

o saber pós-moderno não é somente o instrumento dos poderes. Ele aguça nossa sensibilidade para as diferenças e reforça nossa capacidade de suportar o incomensurável. Ele mesmo não encontra sua razão de ser na homologia dos experts, mas na paralogia dos inventores. (Lyotard, 1987, p. XVII)

Dentre os autores que se opõem ao uso das categorias de “pós-moderno” e “pós-modernidade”, escolhemos Jurgen Habermas para apresentar algumas considerações. Em *La modernidad: un proyecto inacabado*, Habermas (1988) é contundente nas suas colocações. Define “modernidade” como uma figura que traduz a consciência de uma época que se situa em relação ao passado da Antiguidade, para se compreender a si própria como resultado de uma passagem do antigo ao moderno. E que, “opondo o romantismo ao classicismo, tenha acabado por procurar para si um passado que lhe fosse próprio numa idade média idealizada” (Habermas, 1988, p. 6). A partir daí, surge um prefixo “pós” para estabelecer um novo *status* para se falar da contemporaneidade: a pós-modernidade. Contudo,

“considera-se moderno aquilo que permite a uma atualidade que se renova espontaneamente exprimir o espírito do tempo em forma objetiva” (Habermas, 1988, p. 6).

Habermas afirma também que “a pós-modernidade apresenta-se deliberadamente sob os traços de uma anti-modernidade” (Habermas, 1988, p. 10). E, ao fazer isto, Habermas coloca em cheque a deliberada defesa de uma pós-modernidade, como são o caso, por exemplo, de Lyotard e Maffesoli. Questiona, por outro lado, se a modernidade encontra-se tão

obsoleta quanto pretendem os pós-modernos? Ou, pelo contrário, não será a pós-modernidade, proclamada por tantas vozes uma pura mentira? Não será o “pós-moderno” um slogan que permite assumir subrepticamente a herança das reações que a modernidade cultural levantou contra si mesma desde os meados do século XIX?. (Habermas, 1988, p. 6)

A proposta sustentada pelos pensadores criticados por Habermas parece não ter consistência e assume um papel panfletário diante das transformações inegáveis da atualidade. Isto porque, a modernidade, entendida para além de um fenômeno cronológico (que substituiu a Idade Média), possui um projeto com objetivos claros e ainda não atingidos. Este projeto consiste

em desenvolver sem falhar, segundo as suas leis próprias as ciências objectivantes, os fundamentos universalistas da moral e do direito e, enfim, a arte autónoma, mas igualmente em libertar conjuntamente os potenciais cognitivos assim constituídos das suas formas nobres e esotéricas, a fim de os tornar utilizáveis pela prática para uma transformação racional da existência. (Habermas, 1988, p. 13)

Como o termo pós-modernidade está muito ligado à estética em sua origem, Habermas trata, neste breve escrito, considerá-la como válida de ser pensada, porém, elucida que o que se presencia hoje nesta seara não é, necessariamente, algo novo e único, mas fruto de um processo moderno. A modernidade ainda está presente no pensamento e na forma de fazer e dizer o mundo através do que é visual, auditivo, sensitivo e, conseqüentemente, transformado em cultura.

Neste sentido, vive-se uma modernidade em um estágio diferente daquele inicial, mas não um momento “pós”. Este momento

não exprime apenas a experiência de uma sociedade em estado de mobilização, de uma sociedade apanhada pela aceleração, de uma vida quotidiana marcada pela descontinuidade. Pela revalorização do transitório, do passageiro, do efêmero, ao celebrar o dinamismo, ela traduz a aspiração de um presente imaculado e que faria deter o seu curso. (Habermas, 1988, pp. 7-8)

Habermas, coloca-se, em nosso entendimento contrário à pós-modernidade. Critica os pós-modernos na medida em que não pretende “romper” com a modernidade e com as possíveis “mazelas” que ela traz. Afirma que,

em meu entender, deveríamos, em vez de renunciar à modernidade e ao seu projeto, tirar lições dos descaminhos que marcaram esse projeto e dos erros cometidos por programas de superação. Talvez seja possível, apoiando-nos no modelo da recepção da arte, *sugerir*, pelo menos, um meio de escapar às aporias da modernidade cultural. (Habermas, 1988, p. 18)

Em *O discurso filosófico da modernidade*, obra de densidade considerável, Habermas (2000) apresenta outras considerações que ratificam sua posição contrária à pós-modernidade. Critica o fato de se afirmar que a modernidade recorreu aos metarrelatos para legitimar a cultura e, consequentemente, para legitimar uma contemporaneidade dita pós-moderna. E, por mais críticas que haja à figura de modernidade, Habermas entende que ainda nos mantemos modernos, arraigados às fundamentações que a modernidade inaugurou: “o pensamento pós-moderno se arroga meramente uma posição transcendental, quando, de fato, permanece preso aos pressupostos da autocompreensão da modernidade” (Habermas, 2000, p. 8).

A pós-modernidade, seria, então, uma questão quase que semântica para falar de um período que ainda é moderno. E, se isso acontece, tal postura, em nosso entendimento para Habermas é, também moderna: semelhante ao que Karl Popper propôs (modernamente) quando falou sobre a ineficácia de um paradigma. Deve-se substituir. Propor um novo, mas, propondo um novo paradigma para a mesma forma de produzir o conhecimento científico, mantendo, assim, a ciência como cerne. Ou seja: o fato de substituir o que não está dando rendimento, não transformará a condição do que se quer transformar. Assim, romper com a modernidade é uma atitude, também, moderna:

se a ruptura com a modernidade não existe, o discurso pós-moderno muitas vezes é capaz de captar na cultura um desejo de ruptura. Por isso Habermas sempre buscou em seus escritos decodificar o discurso pós-moderno com o intuito de adquirir recursos que o auxiliassem em sua revisão do conceito de razão sem se “desarraigar” desse momento histórico da própria modernidade. O modo como Habermas realiza essa revisão do conceito de razão não será mostrado aqui, sendo esse tema a proposta de estudos posteriores. (Scaldaferro, 2009, p. 26)

A partir das considerações apresentadas, entendemos que, apesar das pertinentes reflexões habermasianas, estamos vivendo na pós-modernidade. Esta opção é feita por se considerar a ideia do pensador em dizer que vive-se, a partir do período pós-industrial, a perda de força dos metarrelatos – discursos totalizadores, referenciais e pretensos modelos a serem seguidos – oriundos da modernidade os quais tentaram imprimir padrões de uma cultura totalizante, legitimadora e universal sobretudo no ocidente.

Acreditamos que, de fato, o projeto moderno já não corresponde mais aos seus propósitos de explicar, determinar, legitimar a realidade. A concepção de realidade “simples” como queria Newton, capaz de ser quantificada em laboratórios de pesquisa, confronta-se com outras que sugerem a “complexidade”. Ora, é o fim dos grandes relatos; dos discursos legitimadores de produção de cultura e, desde o período pós-industrial, o nascimento (ou ressurgimento) das pequenas narrativas, cujos aspectos constitutivos estão mais voltados para se prestar atenção para os abismos que para a completitude da existência humana e, portanto, cultural.

Cenário das pequenas narrativas e dos resquícios inegáveis dos metarrelatos. Cenário que, dentre outros aspectos, traz à luz, pela fragmentação e efemeridade, elementos de evidência das singularidades, das contingências, em detrimento aos metarrelatos (universais e legitimadores). Reside aí o fato de considerar a complexidade do sujeito pós-moderno como sendo um elemento muito difícil de ser explicado ou tomado pelos metarrelatos.

Um ser complexo, um ser de linguagem, como assinalou Wittgenstein (1921/2008), e de sentido. Que pode produzir sentido nas relações que estabelece com os demais, com os entes e consigo próprio. Um sujeito de relações: tanto o quanto as determina e que, possivelmente, pode ser determinado por elas. Martins (2011), ao refletir sobre a complexidade do ser indivíduo contemporâneo, aqui entendido como pós-moderno, chama atenção para o facto de que “nestas circunstâncias, sendo viscosa a

trama do humano e inesperados os efeitos da acção individual e colectiva, as trajectórias individuais e os processos sociais têm sempre uma parte de sombra, enfim, uma parte de opacidade e engano” (Martins, 2011, p. 138).

Dessa forma, um dos dramas da pós-modernidade lyotardiana é dar-se conta que, além de assumir esta verdade que as sociedades ocidentais ainda vivem sobre as bases modernas dos metarrelatos, que o sujeito pós-moderno complexo e efêmero vive na efervescência da fluidez das tecnologias. E, dentre estas tecnologias, as que dizem respeito às da informação e comunicação estão presentes no cotidiano constitutivo deste “drama pós-moderno”. Nessa perspectiva, com os olhos voltados para o Brasil, nestes tempos de pós-modernidade, a identidade, assumida como identidades, fez o primeiro autor deste estudo inquietar-se, ao estudar sobre os pequenos relatos no lugar onde vive, partindo de um elemento constitutivo do território. Esse elemento é inegável, porque, de fato, é o único bioma que é genuinamente brasileiro, constituído por fauna e flora endêmicas, jamais encontradas em outra parte qualquer do mundo: a caatinga.

Nas atas do “I Congresso Internacional sobre Cultura”, publicadas em 2016, Marcos Cajaíba Mendonça precisou nos seguintes termos o sentido da caatinga:

pode ser considerada como uma expressão do clima e de outros fatores geoambientais representados pelo relevo, pelo material de origem natural e pelos organismos, numa interação que ocorre ao longo do tempo e que resulta, também, na determinação de todo o quadro natural. Caracterizada por ser portadora de um solo semiárido e formada por árvores de pequeno porte e espaçadas, com troncos retorcidos, onde chove muito pouco, de forma irregular, em geral nos meses de verão. Etimologicamente, diz-se mata branca porque suas árvores, quase sempre desfolhadas, possuem os caules de cor cinza, em diversas tonalidades, que, numa visão imediata parece ser um todo branco, prateado. Este bioma é, provavelmente, o menos conhecido, tanto física quanto culturalmente. (Mendonça, 2016, p. 258)

Etimologicamente “mata branca”³, bioma ou ecossistema, comumente confundido pelo imaginário do “sertão” ou pelo “semiárido”, é de clima quente e tem pouca incidência de chuvas. Possui habitantes que têm uma forma de se relacionar entre si e o próprio bioma que, quiçá, podem

³ A etimologia tupi-guarani consiste das partículas ca’a, planta ou floresta; tî, branco (derivado de morotî, branco); e o sufixo ’ngá (de angá): assim, “a floresta esbranquiçada”.

ser diferentes dos demais do Brasil. Há um discurso vigente sobre a cultura nacional que o primeiro autor deste estudo ilustra nesse período, mas que, até hoje suscita interesse. Assim, se considerarmos que “uma cultura nacional é um discurso – um modo de construir sentidos” (Hall, 2015), é fundamental, em tempos de pós-modernidade, investigar este aspecto: as identidades culturais. É, aí, por exemplo, que se encontravam os “casebres de açafreão e de ocre”, citados por Oswald de Andrade (2017). É aí que se encontram habitantes singulares de um bioma particular que, mui raramente, aparecem sem estereótipos.

As comunidades da caatinga no Brasil possuem, pela relação que mantêm com os aspectos físicos deste ecossistema, uma forma singular de conviver com o mesmo (Pereira, 2009). O autor acredita que, para além da relação com os aspectos físicos, existem relações particulares na maneira de produzir e/ou construir cultura. Neste sentido, são um exemplo de lugar de investigação das regionalidades brasileiras. Constituídas, em sua maioria, por pequenos povoados, estão localizadas em zonas rurais, distante dos grandes centros urbanos e possuem traços genuínos diferentes em relação a outras do mesmo território.

Enquanto motivação para a investigação, assinalamos que um dos autores deste estudo tem uma inquietação pessoal, a partir da sua experiência enquanto investigador e docente do Instituto Federal Baiano⁴, inserido no contexto da caatinga, sobre as características da cultura caatingueira e sobre a singularidade dos povos que habitam este bioma genuinamente brasileiro. Assim, considerando a caatinga como um espaço de manifestação dos pequenos discursos, cuja complexidade não se esgota nas meta-narrativas, escolhemos a fotografia como suporte de registro e expressão de suas identidades culturais.

Como ponto de partida, colocamos a seguinte questão: como é que a fotografia, enquanto narrativa fotoetnográfica, constituída pela equipe investigadora (investigador, orientador e sujeitos) e decodificada pelos sujeitos culturais caatingueiros, contribui para a construção de um discurso sobre as identidades culturais da caatinga brasileira nos dias de hoje?

⁴ O Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia Baiano faz parte da Rede Federal de Educação do Brasil com a perspectiva de oferecer educação profissional de qualidade, pública e gratuita, em todos os níveis e modalidades, preparando pessoas para o pleno exercício da cidadania e contribuindo para o desenvolvimento social e econômico do país, através de ações de ensino, pesquisa e extensão. Conferir Plano de Desenvolvimento Institucional do Instituto Federal Baiano, retirado de <http://pro-reitorias.ifbaiano.edu.br/portal/prodin/files/2011/11/PDI.pdf>. O Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia Baiano possui, nos dias atuais, 14 *campi* e 26 polos de apoio presencial nos municípios conveniados para atividades de educação na modalidade a distância.

Como objetivo geral pretendemos investigar como a fotografia (narrativa fotoetnográfica constituída pela equipe investigadora [investigador, orientador] e lida pelos sujeitos culturais catingueiros) pode contribuir para construir um discurso sobre as identidades culturais dos povos que vivem na caatinga tendo as dimensões dos pequenos relatos pós-modernos como estratégia do trabalho investigativo: as lentes para registro e construção da narrativa.

Traçar um panorama conceitual da caatinga na pós-modernidade, sistematizar, conceitualmente, as dimensões dos pequenos relatos, identificar, nos pequenos relatos, elementos da cultura portuguesa na caatinga, executar o trabalho fotoetnográfico nas comunidades escolhidas: imersão nas comunidades e registro fotográfico, construir a narrativa fotoetnográfica: escolha das fotografias, montagem e criação da narrativa a partir de cada dimensão dos pequenos relatos e realizar as leituras das narrativas fotoetnográficas, são os objetivos específicos.

ABORDAGEM METODOLÓGICA: OPÇÃO PELA FOTOETNOGRAFIA

Ancorada na abordagem alternativa onde “os significados escondidos ou latentes são os mais significativos e que estes não podem ser lidos por dados numéricos” (McQuail, 2003, p. 329), a nossa pesquisa é de natureza qualitativa, pois visa “explorar e compreender o significado que indivíduos ou grupos atribuem a um problema social ou humano” (Creswell, 2014, p. 32). Ela tratará sobre um problema que suscita novas reflexões e, portanto, é exploratória inserida na perspectiva cultural: “raízes nas humanidades, na antropologia e na linguagem” (McQuail, 2003, p. 13), através da fotografia. Prima pela linguagem, tendo a fotografia como um meio privilegiado de comunicação (Martins, Oliveira & Bandeira, 2012)⁵. Por atuar em um contexto de complexidade – as identidades culturais – a escolha do método foi um dos elementos decisivos para constituir as intenções investigativas. Diante das muitas possibilidades ao nosso alcance, tal qual as várias cabeças da hidra de Lerna, tivemos que seguir o fogo de Prometeu e fazer uma opção.

Diferente do oráculo de Delfos que, consultado, nem dizia nem ocultava, mas sinalizava, a imagem do fogo prometéico, baseado na objetividade do conhecimento e, portanto, do conhecimento científico segundo

⁵ Adotamos aqui a abordagem fotoetnográfica proposta por Martins, Oliveira e Bandeira (2012) no estudo “O ‘Mundo Português’ da Exposição de 1940 em postais ilustrados. O global numa visão lusocêntrica”.

Ribeiro (2002), indica um caminho. Optar por este fogo pode representar a possibilidade de continuar vivo e matar a hidra. Este foi um dos pretensos propósitos da ciência que inaugura com a modernidade. Ela, a ciência, traz consigo a promessa de se atingir a verdade e, conseqüentemente, fugir das falhas e dos erros, encerrando em si o seu tipo de conhecimento: o conhecimento científico.

O conhecimento científico se propôs como o único e possível de ser condutor de veracidade em detrimento das demais formas até então existentes no medievo. Voltando à narrativa de Prometeu,

temos aqui tudo o que compõe o difícil ethos científico: primeiro, a inovação; segundo, a ambição de ser como Deus (ambição que está na agenda da ciência moderna desde seus primórdios); terceiro, a aplicação prática, tecnológica, do conhecimento; e, finalmente, a dor, a culpa de romper a fronteira entre o humano e o divino, entre a ignorância e o conhecimento, entre a submissão e o poder. (Ribeiro, 2002, p. 2)

Se o conhecimento científico é quem vai proporcionar o desbravar do mundo, a linguagem possível também passa a ser científica e, para isso foi necessário que se criasse a ideia de método. Um caminho organizado com critérios preestabelecidos para se observar e desvendar o objeto. Por objeto, entende-se “o fim a que se tende, a coisa que se deseja, a qualidade ou a realidade percebida, a imagem da fantasia, o significado expresso ou o conceito pensado” (Abbagnano, 2007, p. 723). Aquilo que na investigação é imprescindível querer conhecer, desvendar, contemplar, atingir, enfim, para o qual se dirigem as atenções do investigador. Para tanto, o método faz-se necessário. Originalmente, o termo método se refere ao caminho percorrido, indicando de início os passos que o pesquisador vai adotar para realizar seu estudo. Sua gênese etimológica se constitui como *metha* = direção + *hodos* = caminho (Rosário, 2016, p. 179). É parte constitutiva da investigação, podendo ser definido, segundo Abbagnano (2007), como

um procedimento de investigação organizado, repetível e autocorrigível, que garanta a obtenção de resultados válidos. Contudo, é preciso observar que não há doutrina ou teoria, quer científica quer filosófica, que não possa ser considerada sob o aspecto de sua ordem de procedimentos, sendo, pois, chamada de Método. O próprio Descartes, p. ex., expôs o mesmo conteúdo do Discurso do método na forma de Meditações metafísicas e de Princípios de filosofia: o que por um lado era Método, por

outro era doutrina. De modo geral, não há doutrina que não possa ser considerada e chamada de Método, se encarada como ordem ou procedimento de pesquisa. (Abbagnano, 2007, p. 668)

Assim, além de indicar um caminho, o método também se constitui enquanto teoria e fundamenta, epistemologicamente, a investigação. Esta fundamentação torna mais robusto o processo de investigação, de forma a fazer com que o fogo prometico, aqui metaforicamente utilizado, seja importante. Importante notar que conhecer os princípios epistemológicos é uma tarefa necessária para que se constitua o método enquanto doutrina e enquanto caminho a ser percorrido.

Considerando que a contemporaneidade (e, portanto, a pós-modernidade) não comporta, necessariamente, a lógica moderna da “verdade”, única e indubitável, a construção e a escolha das metodologias podem permitir que assinalemos algumas possibilidades de verdades prováveis, sem a pretensão moderna de tornar o objeto dominável e mensurado, mas contemplado, analisado, visto, “ouvido”, investigado. A fotoetnografia vai ser, pois, o método que escolhemos para o nosso percurso investigativo.

A fotoetnografia consiste em fazer o uso da fotografia como instrumento de registro, narrativas e leituras de formas culturais identitárias, onde o investigador-fotógrafo se dirige a campo com intencionalidade da captura, de forma a deixar a imagem falar por si e que os envolvidos e envolvidas falem de si e por si, do seu entorno e afins a partir das imagens. Uma prática de reflexão sobre a realidade escolhida para observação na qual o investigador-fotógrafo “é preciso não ter apenas habilidade, mas saber manter o espírito livre para poder se dedicar a todas as outras tarefas necessárias e, principalmente, a mais difícil e a mais importante de todas: saber olhar” (Achutti, 1997, p. 97).

Na obra sobre *Fotoetnografia: um estudo de antropologia visual sobre cotidiano, lixo e trabalho*, Luiz Edurado Achutti (1997)⁶ apresenta a proposta que deve ser conduzida, não por um fotógrafo-investigador, mas, por um investigador-fotógrafo. É aquele que precisa não apenas dominar as técnicas fotográficas (luminosidade, tipos de câmera, ângulo, profundidade, planos, cor, tonalidade), dominar os aspectos epistemológicos e critérios de categorização das imagens, mas, sobretudo, render-se à sensibilidade,

⁶ Luiz Edurado Robinson Achutti é professor da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Sua referida obra é fruto da tese de Doutorado em Antropologia Visual pela Universidade Paris 7. Os quatro primeiros e o sexto capítulos são de linguagem escrita – sendo um dedicado à metodologia da fotoetnografia (Capítulo III), o V e o mais extenso é feito com narrativa fotoetnográfica.

intuição, estar atento aos acontecimentos durante a pesquisa, estabelecer uma relação de verdade e respeito com as pessoas a serem fotografadas, “saber o seu lugar”, conhecer o contexto espaço-temporal, “reinventar uma realidade”, “saber olhar”. Achutti afirma que o “fotoetnógrafo se distancia da técnica para que seu olhar possa mergulhar no universo que constitui o objeto de suas pesquisas” (Achutti, 1997, p. 117). Para isso, precisa, primeiramente, estar em contato com a comunidade, identificando-se como investigador-fotógrafo, elucidando o objetivo da pesquisa; voltar repetidas vezes para estreitar o convívio de forma a “impregnar-se de seu universo”.

É um trabalho de imersão nos lugares escolhidos cuidadosamente, a partir de critérios definidos, para vivenciar as experiências cotidianas dos que lá habitam. Para iniciar os registros, é necessário que o pesquisador faça parte deste cotidiano, o que o torna diferente de um repórter fotográfico: “o ato de fotografar é apenas uma parte do trabalho que emergirá das relações estabelecidas com as pessoas (...) não deve se esconder permanentemente atrás de sua máquina fotográfica nem se servir dela como proteção” (Achutti, 1997, p. 114). Preconiza-se a interação, a escuta, a participação, a observação, a vivência. Uma oportunidade ímpar de presenciar *in loco* o que, no decorrer do processo investigativo, poderá ser capturado pelas lentes.

A fotoetnografia pressupõe uma narrativa que prima pelo contato direto do leitor com as imagens onde as palavras não tenham preponderância sobre o que se vê. Constitui-se como uma narrativa que deve se apresentar na forma de uma série de fotos que estejam relacionadas entre si e que componham uma sequência de informações visuais, sem nenhum texto intercalado a desviar a atenção do leitor/espectador. Acredita-se que a autonomia de leitura feita por quem está a observar as imagens forneçam-lhes possibilidade de encantamento e liberdade sobre o conhecimento, mais que dados e informações que o investigador objetiva introduzir. Isso porque, “uma fotografia é a materialização de um olhar, é o discurso de um olhar” (Achutti, 1997, p. 111). O próprio investigador, também, é um leitor/interpretador que se prepara para interpretar antes, durante e depois o processo do registro fotográfico: não só as imagens, mas as escolhas a serem feitas em campo. Apesar de trabalhar com a subjetividade dos envolvidos, a fotoetnografia enquanto metodologia não se traduz menos rigorosa ou metódica. Ao contrário. Porque memória, subjetividade, encantamento, impressões, dentre outros, são traços inerentes aos leitores/espectadores e não ao método. A intenção fotoetnográfica não é comprovar, medir ou mensurar, uma vez, que fazendo parte do arcabouço das

pesquisas qualitativas, sua natureza é diferente. Assemelha-se à perspectiva fenomenológica, onde o fenômeno aparece para ser percebido e não capturado ou delimitado/explicado.

Esta é uma proposta metodológica que fascina e que pode desafiar a investigação nas Ciências da Comunicação, por acreditarmos que seja uma oportunidade de realizar uma pesquisa enriquecedora no que tange a recorrer à fotografia. Esta é uma prática com uma dimensão artística acessível a todos (P. Bourdieu & M. C. Bourdieu, 2006). Sendo um bem cultural universalmente consumido, vem-se popularizando diariamente através dos dispositivos com suas funcionalidades e aplicativos. É um elemento da comunicação que merece atenção e que pode ser um coadjuvante no processo de pesquisa nos dias da contemporaneidade. Na fotoetnografia, a narrativa das imagens – enquanto texto – tem soberania em relação às palavras, porém, em nosso caso, não acontecerá de forma plena. As palavras terão primazia, por motivos que dizem respeito às regras dadas pelos meandros acadêmicos. Isso não inviabilizará o processo metodológico, porém, como se trata de um exercício de investigação dentro do arcabouço das Ciências Sociais, e o resultado pressupõe uma escrita, estamos atentos para o fato de ser mais desafiador, porque teremos que fazer tentar codificar as impressões que os leitores terão durante o processo de construção e leitura das narrativas. E, neste sentido,

converter a escrita das Ciências Sociais e Humanas em objeto de pesquisa constitui um procedimento autocrítico e autorreflexivo, onde o que se olha é o próprio olhar, o próprio regime de observação. Esse procedimento tem como consequência expor os mecanismos estratégicos que todo o projecto científico encena (um saber, o reconhecimento e impor-se num meio profissional). (Martins, 2017, p. 134)

A pesquisa será feita no estado da Bahia (onde está a maior percentagem do bioma brasileiro) e o Instituto Federak Baiano servirá como parceiro na execução da pesquisa, oferecendo suporte material e humano. Foram escolhidas três comunidades para o trabalho, devido ao processo de degradação e desertificação do bioma, infelizmente, não se encontram cidades inteiras inseridas aí. Levamos em consideração os critérios que pudessem contemplar as mais possíveis variantes: aspectos físicos, aspectos demográficos, aspectos socioeconômicos, aspectos étnicos e estarem na circunscrição territorial de um *campus* do Instituto Federal Baiano.

Como estratégias para o trabalho fotoetnográfico, estamos trabalhando por construir para cada uma das metanarrativas pós-modernas,

uma dimensão de pequenos relatos. Estas dimensões conceituais serão o critério, também, para a construção da narrativa fotoetnográfica. A permanência contínua nas comunidades será feita em três períodos diferentes. O acompanhamento das atividades diárias e o convívio com os membros será fundamental para a investigação que será feita em três etapas, com um período de uma semana cada uma: registro do cotidiano ordinário, registro do cotidiano com algum evento cultural diferenciado e a leitura das narrativas feitas pelas comunidades. Para a coleta de dados destas leituras, optamos em utilizar a técnica do grupo de foco⁷.

Estamos no momento de revisão conceitual das categorias analíticas para a construção conceitual do capítulo das estratégias para fotoetnografia: as dimensões dos pequenos relatos. Ao mesmo tempo, está sendo feita a preparação para a pesquisa de campo.

Ratificamos que, depois do percurso percorrido até aqui, para nós é fundamental e relevante considerar a cultura e, mais ainda, as identidades culturais, como um aspecto importante nos Estudos da Comunicação, como também o é investigar o papel da fotografia como possível construtor/produzidor de discursos identitários. Outro fato relevante da investigação é o desejo de investigar as identidades culturais a partir das dimensões dos pequenos relatos da/na caatinga, num contexto pós-moderno de transformações, sobretudo pelo fato de ter admiração e respeito pela caatinga e pelos seus, dando-se conta da ausência de pesquisas específicas sobre aspectos culturais da caatinga: bioma exclusivamente brasileiro. Isso tudo feito num contexto acadêmico em Portugal, que acolhe com respeito todas essas intenções, o que nos motiva, também a buscar traços/heranças/contribuições da cultura portuguesa no cotidiano dos caatingueiros. Reiteramos, ainda o caráter social e institucional da pesquisa e, sobretudo, o aspecto político que este comporta num momento em que o Brasil atravessa um momento ímpar de questionamento das bases constitutivas das suas identidades nacionais e, sobretudo, culturais.

Assim, mais que uma investigação, esta atividade tem sido um despertar de consciência sobre a necessidade de trazer para a academia – centro de legitimação de poder e de saber – aspectos tão importantes e fundantes para compreender a construção da sua cultura. Estando longe do país de origem, este pesquisador encontra nestas terras e, sobretudo neste programa de Estudos de Comunicação: Tecnologia, Cultura e Sociedade, mais ainda, nesta universidade, os meios e motivações necessárias

⁷ Sobre esta técnica, estamos em análise para perceber se é a mais indicada para que se possa colher os dados necessários.

para seguir contribuindo para a construção, através da educação, de meios que possam vislumbrar melhores condições de vida para os que vivem no bioma caatinga. Estes meios não são de outra ordem, senão, daquela que pode ser a mais salutar: reconhecer-se pertencentes aos seus contextos, com seus hábitos, costumes e tradições, ratificando o seu lugar de construtor de cultura e de valores que podem transformar o cotidiano. Reconhecer a singularidade do brilho “do papel crepom e prata” com suas efemeridades e longevidades em tempo de esfacelamento de memória, de dizimação de sonhos e de esperança, pode ser uma pausa para tomar fôlego e continuar a caminhar na construção de um país continental e repleto de possibilidades de superação e de criação. Acredita-se que, neste sentido, a academia pode ser um grande propulsor de sentido para as ações e, por mais árdua que seja a vida de investigação doutoral, pelo viés dos estudos culturais, pode contribuir para potencializar, ainda mais, o brilho da prata e do papel crepom.

AGRADECIMENTOS

Este trabalho é apoiado por fundos nacionais através da FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia, I.P., no âmbito do projeto UIDB/00736/2020.

REFERÊNCIAS

- Abbagnano, N. (2007). *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Martins Fontes.
- Achutti, L. E. (1997). *Fotoetnografia: um estudo de antropologia visual sobre cotidiano, lixo e trabalho*. Porto Alegre: Livraria Palmarinca.
- Andrade, O. de (2017). Manifesto da poesia pau Brasil. In J. Schwartz & G. Andrade (Eds.), *Manifesto Antropófago e outros textos*. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras.
- Bourdieu, P. & Bourdieu, M. C. (2006). O camponês e a fotografia. *Revista de Sociologia e Política*, 26, 31-39. <https://doi.org/10.1590/S0104-44782006000100004>
- Creswell, J. W. (2014). *Research design: qualitative, quantitative and mixed methods approaches*. Los Angeles: Sage.
- Freyre, G. (1933/1980). *Casa grande & senzala* (2.^a ed.). Rio de Janeiro: José Olympio.

- Habermas, J. (1988). A modernidade: um projeto inacabado? *Crítica - Revista do Pensamento Contemporâneo*, (2), 5-23.
- Habermas, J. (2000). *O discurso filosófico da modernidade: doze lições*. São Paulo: Martins Fontes.
- Hall, S. (2015). *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A.
- Holanda, S. B. (1936/1995). *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Liotard, J. Fr. (1979/2004). *A condição pós-moderna*. Rio de Janeiro: José Olympio.
- Liotard, J. Fr. (1987). *O pós-moderno explicado às crianças*. Lisboa: Publicações Dom Quixote.
- Maffesoli, M. (2004). *Notas sobre a pós-modernidade: o lugar faz o elo*. Rio de Janeiro: Ed. Atlanta.
- Martins, M. L. (1990). A identidade regional e local. *Anais Universitários*, 1, 95-108.
- Martins, M. L. (2011). *Crise no castelo da cultura. Das estrelas para os ecrãs*. Coimbra: Grácio Editor.
- Martins, M. L. (2017). *A linguagem, a verdade e o poder – ensaio de Semiótica Social*. V. N. Famalicão: Edições Húmus.
- Martins, M. L., Oliveira, M. & Bandeira, M. (2012). O “mundo português” da exposição de 1940 em postais ilustrados. O global numa visão lusocêntrica. *Revista de Comunicação e Linguagens*, 42, 265-278.
- McQuail, D. (2003). *Teorias da comunicação de massas*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Mendonça, M. C. (2016). ‘De papel crepom e prata’ – uma reflexão sobre a cultura e identidade brasileiras na pós-modernidade a partir da Estética da Caatinga. In U. Sidoncha & C. Moura (Eds.), *Culturas em movimento - livro de atas do I Congresso Internacional sobre Cultura*. Covilhã: LabCom.IFP.
- Pereira, D. D. (2009). *Mangas, malhadas e cercados: o semiárido que não se rende!*. Campina Grande: Impressos Adilson.
- Ribeiro, R. J. (2002, março). Prometeu versus Narciso: a ética e a clonagem. *Pesquisa Fapesp*. Retirado de <https://revistapesquisa.fapesp.br/2002/03/29/prometeu-versus-narciso-a-etica-e-a-clonagem-2/>
- Rosário, N. M. (2016). Cartografia na comunicação: questões de método e desafios metodológicos. In C. P. de Moura & M. I. V. de Lopes (Eds.). *Pesquisa em comunicação: metodologias e práticas acadêmicas*. Porto Alegre: EDIPUCRS.

- Scaldaferro, M. C. S. (2009). Modernidade e pós-modernidade - considerações habermasianas. *Revista Urutágua*, 18, 37-46. <https://doi.org/10.4025/urutagua.voi18.4503>
- Veloso, C. (1968). *Tropicália*. Retirado de <https://www.lettras.mus.br/caetano-veloso/44785/>
- Veloso, C. & Gil, G. (1968). Panis et circenses. [Gravada por Mutantes]. In *Os Mutantes* [CD]. Brasil.
- Wittgenstein, L. (1921/2008). *Tratado lógico-filosófico. Investigações filosóficas*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Citação:

Mendonça, M. C. & Martins, M. L. (2020). Uma reflexão fotoetnográfica sobre as identidades culturais da caatinga brasileira. In Z. Pinto-Coelho; T. Ruão & S. Marinho (Eds.), *Dinâmicas comunicativas e transformações sociais. Atas das VII Jornadas Doutorais em Comunicação & Estudos Culturais* (pp. 31-51). Braga: CECS.