

A CONSTRUÇÃO DA PESQUISA EM ESTUDOS DA MÍDIA E PRÁTICAS SOCIAIS

ITAMAR DE MORAIS NOBRE
SEBASTIÃO GUILHERME ALBANO DA COSTA
ALICE OLIVEIRA DE ANDRADE
(ORGS.)

VOL. 1

**A
CONSTRUÇÃO
DA PESQUISA
EM ESTUDOS
DA MÍDIA
E PRÁTICAS
SOCIAIS**



Universidade Estadual da Paraíba

Prof. Antonio Guedes Rangel Junior | *Reitor*

Prof. Flávio Romero Guimarães | *Vice-Reitor*



Editora da Universidade Estadual da Paraíba

Luciano Nascimento Silva | *Diretor*

Antonio Roberto Faustino da Costa | *Editor Assistente*

Cidival Morais de Sousa | *Editor Assistente*

Conselho Editorial

Luciano do Nascimento Silva (UEPB)

Antônio Roberto Faustino (UEPB)

Cidival Morais de Sousa (UEPB)

José Luciano Albino Barbosa (UEPB)

Antônio Guedes Rangel Junior (UEPB)

Flávio Romero Guimarães (UEPB)

Conselho Científico

Raffaele de Giorgi (UNISALENTO/IT)

Jorge Eduardo Douglas Price (UNCOMAHUE/ARG)

Celso Fernandes Campilongo (USP/ PUC-SP)

Juliana Magalhães Neuwander (UFRJ)

Vincenzo Carbone (UNINT/IT)

Vincenzo Milittelo (UNIPA / IT)

Jonas Eduardo Gonzalez Lemos (IFRN)

Eduardo Ramalho Rabenhorst (UEPB)

Gonçalo Nicolau Cerqueira Sopas de Mello Bandeira (IPCA/PT)

Gustavo Barbosa Mesquita Batista (UEPB)

Rodrigo Costa Ferreira (UEPB)

Glauber Salomão Leite (UEPB)

Germano Ramalho (UEPB)

Dimitre Braga Soares de Carvalho (UFRN)



Editora filiada a ABEU

EDITORA DA UNIVERSIDADE ESTADUAL DA PARAÍBA

Rua Baraúnas, 351 - Bairro Universitário - Campina Grande-PB - CEP 58429-500
Fone/Fax: (83) 3315-3381 - <http://eduepb.uepb.edu.br> - email: eduepb@uepb.edu.br

Itamar de Moraes Nobre
Sebastião Guilherme Albano da Costa
Alice Oliveira de Andrade
(*Organizadores*)

**A CONSTRUÇÃO DA PESQUISA
EM ESTUDOS DA MÍDIA E
PRÁTICAS SOCIAIS**

 **eduepb**
Campina Grande-PB
2017

Copyright © EDUEPB

A reprodução não-autorizada desta publicação, por qualquer meio, seja total ou parcial, constitui violação da lei nº 9.610/98.

Projeto gráfico e editoração eletrônica

John Willian Lopes

Revisão textual

Dos autores

Conselho Científico

Beatriz Corrêa Pires Dornelles (PUC-RS)
Betânia Maciel (Facipe)
Cristina Schmidt Silva Portéro (UMC)
Iury Parente Aragão (Uneb)
Karina Janz Woitowicz (UEPG)
Marcelo Pires de Oliveira (UESC)

Marcelo Sabbatini (UFPE)
Maria Érica de Oliveira Lima (UFC)
Pedro Paulo Procópio de Oliveira Santos (Facipe)
Severino Alves de Lucena Filho (UFRPE)
Suelly Maria Maux Dias (UFPB)

Autores

Alice Oliveira de Andrade
Camila Priscila Lopes
Carolina Aires Mayer
Caroline Cruz
Celly Sayonara Soares Maia
Ciro José Peixoto Pedroza
Dilson Florêncio Rodrigues
Felipe Gibson Cunha
Fernanda Gabriela Gadelha
Francisco José da Silva Rocha Filho
Geilson Fernandes de Oliveira
Itamar de Moraes Nobre
John Willian Lopes
Kalianny Bezerra de Medeiros
Kassandra Lima

Marcelo Rodrigo da Silva
Maria Beatriz Silva de Andrade
Maria das Graças Pinto Coelho
Maria do Socorro Furtado Veloso
Maria Helena Braga e Vaz da Costa
Mariana Lemos de Moraes Bezerra
Moabe Breno Ferreira Costa
Rafael Marques Garcia
Rafaela Bernardazzi Torrens Leite
Ranilson de Oliveira Silva
Sebastião Guilherme Albano
Taianne de Lima Gomes
Thays Helena Silva Teixeira
Valquíria Aparecida Passos Kneipp
Veruza de Moraes Ferreira

Depósito legal na Biblioteca Nacional, conforme Lei nº 10.994, de 14 de dezembro de 2004
FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA BIBLIOTECA CENTRAL – UEPB

N754 A construção da pesquisa em estudos da mídia e práticas sociais [livro eletrônico]. / Itamar de Moraes Nobre, Sebastião Guilherme Albano, Alice Oliveira de Andrade. (Organizadores). - Campina Grande: EDUEPB, 2017.

8904 kb. - 430 p. : il.

Modo de acesso: Word Wide Web <http://eduepb.uepb.edu.br/e-books/>

ISBN: 978-85-7879-447-7

ISBN E-BOOK: 978-85-7879-446-0

1. Teoria da Comunicação. 2. Práticas sociais. 3. Estudos da mídia 4. Pesquisa. 5. Metodologias. I. Nobre, Itamar de Moraes. II. Albano, Sebastião Guilherme. III. Andrade, Alice de Oliveira. IV. Título.

COMUNICAÇÃO, CULTURA E DISPOSITIVO: SOBRE IDENTIDADES E DIGNIDADES QUILOMBOLAS

Felipe Gibson Cunha

Os quilombos adquiriram diferentes significados na trajetória histórica do Brasil colonial ao contemporâneo. Do lugar reprimido pelas autoridades, tornou-se símbolo de resistência da população negra. No contexto das comunidades remanescentes de quilombos, sobre o qual trata este artigo, a comunicação se mostra essencial para a autoafirmação negra e quilombola que fortalece a luta por reconhecimento. Como postula a Teoria da Folkcomunicação, a transmissão das informações se dá por meio da cultura, configurada no cotidiano quilombola como dispositivo étnico-comunicacional, se entrecruzando com os discursos da negritude e da origem quilombola. Enquanto canal comunicacional, a cultura gera uma nova consciência e dignidade aos quilombolas, abrindo caminhos para o reconhecimento.

Introdução

A história dos quilombos e quilombolas passa pela compreensão da ideia de raça como alicerce das relações sociais no Brasil. Foi esse o ponto de partida da produção das identidades sociais negra, indígena e branca, adotadas até hoje pelo senso comum como formadoras do povo brasileiro. Entretanto, ao ser construída verticalmente, do colonizador branco sobre os colonizados negros e índios, a ideia de raça produziu uma associação das novas identidades sociais a “hierarquias, lugares e papéis sociais correspondentes” (QUIJANO, 2005, p. 117).

A divisão racial da sociedade se revelou, na verdade, uma divisão social codificada por traços fenotípicos. O negro, como colonizado, foi relegado a lugares inferiores aos do branco na hierarquia social. Ao lado da ideia de “raça negra”, as noções de “escravo” e “africano” guarneciam a construção social da identidade das populações escravizadas. Ao serem traficadas pelo Oceano Atlântico e usadas como de mão-de-obra escrava no Brasil, as populações subjugadas pelo sistema escravista tiveram suas distintas identidades étnico-culturais e origens territoriais violadas mediante a construção social de uma identidade que os indiferenciava e unificava como negros, escravos e africanos (BARROS, 2010, p. 39).

Diante da vida escrava, uma das principais formas de resistência foi a fuga e formação de quilombos, como ficaram conhecidas as comunidades constituídas pelos escravizados fugitivos. Depois de reprimidos pelas autoridades coloniais enquanto vigorou o sistema escravista, os quilombos passaram 100 anos esquecidos dos textos e políticas oficiais após a abolição da escravidão, em 1888. Os territórios quilombolas só voltaram a ser mencionados na Constituição de 1988, quando ressurgiram sob a classificação de comunidades remanescentes de quilombos.

Apesar da invisibilidade à qual foram submetidos, os quilombos adquiriram novos sentidos, construídos especialmente na década de 1970 no ativismo de intelectuais negros e movimentos sociais. Tra-

tava-se da inversão do viés negativo associado ao negro e o quilombo. A negritude, assumida e afirmada com orgulho, e o quilombo, lembrado como símbolo da resistência negra, viraram bandeiras na defesa da história e dos direitos da população negra.

Embora a luta dos quilombolas por reconhecimento e direitos já fosse uma realidade, o ano de 2003 marcou o início de um processo ampliado de organização política das comunidades, sobretudo com a publicação do decreto federal 4.887, que regulamentou os mecanismos de certificação e regularização fundiária das comunidades remanescentes de quilombos. Até hoje são 2.849 comunidades reconhecidas oficialmente como remanescentes de quilombos, certificação que tem como critério a autoatribuição, processo que como veremos, envolve um processo complexo de afirmação étnica que tem na comunicação uma de suas facetas.

Para produzir sua afirmação étnica internamente e externamente, as comunidades comunicam identidades quilombolas, processo que tem na cultura um de seus principais núcleos. Na tentativa de identificar e conceituar a comunicação de identidades no universo cultural quilombola, entrelaçamos concepções da teoria da Folkcomunicação, a ideia de dispositivo, noções de espaço e território, além do conceito de etnogênese.

Como veremos adiante, a cultura se constitui como dispositivo étnico-comunicacional nas comunidades remanescentes de quilombos. Se tem fins políticos específicos, como acessar direitos sociais e fundiários, a comunicação da identidade quilombola também engloba uma consequência simbólica, relacionada a uma nova dignidade proporcionada pela assunção do pertencimento comunitário. Trata-se, portanto, de uma identidade étnica e ética, que tem sua comunicação materializada pela cultura.

Quilombo e quilombola como construções sociais

O tráfico escravo do Oceano Atlântico se desdobrou em inúmeros impactos históricos, afetando marcadamente a cultura, identidade e produção de conhecimento das populações escravizadas. O Brasil, como destino de milhões de pessoas traficadas da atual África, foi palco da aniquilação cultural daqueles que chegavam nos navios negreiros, indiferenciados e unificados como negros, africanos e escravos. O bloqueio da diversidade étnica dos escravizados se amplificou com a visão de que a mão-de-obra escrava tinha uma origem territorial única, a África, referenciada como um lugar atrasado frente à civilização branca e europeia.

Às concepções de negro e África, acrescenta-se a noção da escravidão como peça-chave de um sistema econômico. No comércio transatlântico, o corpo negro se torna produto, explorado comercialmente tanto em seu território de origem, onde grupos tribais africanos passaram a lucrar com o tráfico de pessoas, quanto nas transações comerciais dos europeus nas colônias, onde funcionava o comércio interno do corpo negro, africano e escravo. Com a incorporação da escravidão à identidade elaborada na cor da pele e origem territorial, a condição de escravo passou a identificar o indivíduo negro e africano.

Para o historiador José D'Assunção Barros, as noções de “negro”, “africano” e “escravo” constituíram “o fundo ideológico da montagem do sistema escravista no Brasil” (BARROS, 2010, p. 42), sendo tal construção ideológica um produtor de abismos profundos na consciência dos colonizados:

(...) o negro no Brasil e no resto da América passou a ser visto como uma realidade única e monolítica, e, com o tempo, foi levado a enxergar a si mesmo também desta maneira. Perdidos os antigos padrões de identidade que existiam na África, o negro afro-brasileiro sentiu-se compelido a iniciar a aventura de construir para si uma nova identidade cultural, adaptando-a à própria cultura colonial (BARROS, 2010, p. 44).

O despojamento das identidades históricas dos colonizados é identificado por Aníbal Quijano (2005) como uma implicação óbvia da ação do poder colonial. Uma segunda e menos óbvia, de acordo com o sociólogo, é que a identidade racial, colonial e negativa retira do colonizado “seu lugar na história da produção cultural da humanidade” (p. 127). Por trás do esvaziamento cultural dos povos estava o avanço de uma ordem cultural global centrada na Europa. Nas palavras de Quijano (2005), “como parte do novo padrão de poder mundial, a Europa também concentrou sob sua hegemonia o controle de todas as formas de controle da subjetividade, da cultura, e em especial do conhecimento, da produção do conhecimento” (p. 121).

Enquanto vigorou o escravismo no Brasil e o quadro de violação cultural dos escravizados, os quilombos se constituíram como espaços em que se experimentava a liberdade cultural. Da mesma maneira, as comunidades remanescentes de quilombos apresentam singularidades culturais que podem ser enxergadas nas diversas manifestações culturais transmitidas ancestralmente nesses territórios.

Ao resgatar a origem do quilombo, Kabengele Munanga (1996) explica que a palavra é a versão aportuguesada de *kilombo*, originária dos povos de línguas bantu, grupo etnolinguístico que engloba centenas de subgrupos étnicos habitantes dos atuais territórios de Angola e Zaire. O quilombo se caracterizava por ser uma associação guerreira aberta, sem distinção de linhagens e transcultural. Os membros do grupo passavam por rituais de iniciação que os desvinculavam de suas linhagens originárias e os integravam ao quilombo como guerreiros. A transculturalidade vem das contribuições de povos distintos, com destaque para os imbangala (MUNANGA, 1996, p. 60).

Por sua característica nômade e as especificidades de sua formação social, a sociedade imbangala pode ser reconhecida no quilombo, conforme relaciona Maria Beatriz Nascimento (1985), que explora os diferentes significados da palavra:

Kilombo aqui recebe o nome de instituição em si. Seria *Kilombo* os próprios indivíduos ao se incorporarem à sociedade Imbangala.

Outro significado estava representado pelo território ou campo de guerra que denominava-se *jaga*. Ainda outro significado para *Kilombo*, dizia respeito ao local, casa sagrada, onde processava-se o ritual de iniciação. O acampamento de escravos fugitivos, assim como quando os Imbangala estavam em comércio negreiro com os portugueses, também era *Kilombo* (NASCIMENTO, 1985, p. 43).

Tanto Munanga (1996) quanto Nascimento (1985) atentam para as semelhanças na formação do *kilombo* entre os povos bantu na África e o surgimento do famoso Quilombo dos Palmares, na região da antiga Capitania de Pernambuco e agora estado de Alagoas. Os quilombos africano e brasileiro se estabeleceram com mais força coincidentemente entre os séculos XVI e XVII, se assemelhando também em aspectos como organização, formato de liderança, nomeações e caráter transcultural. Ao comparar os modelos brasileiro e africano, Munanga (1996) conclui que “o quilombo brasileiro é, sem dúvida, uma cópia do quilombo africano reconstruído pelos escravizados para se opor a uma estrutura escravocrata, pela implantação de uma outra estrutura política na qual se encontraram todos os oprimidos” (p. 63).

Apesar da primeira aparição dos quilombos em documentos do período colonial ter acontecido em data anterior, somente em 1740, como resposta à uma consulta do Conselho Ultramarino, Portugal trouxe uma definição institucionalizada de quilombo. Assim, “toda a habitação de negros, que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados e nem se achem pilões nele” (ALMEIDA, 2002, p. 47) passou a definir o quilombo. No período imperial, a definição reduziu o número mínimo de fugitivos, que cai de cinco para três nos documentos oficiais.

Quando se fala na República, instituída após a abolição da escravidão, o quilombo desaparece do radar oficial, período que se caracteriza pela invisibilidade das comunidades quilombolas. Para o imaginário nacional, a existência do quilombo não tinha sentido sem o sistema escravista. Contudo, mesmo invisíveis para o Estado e o

imaginário nacional, os quilombolas se firmaram em territórios espalhados pelo do país sob as mais variadas circunstâncias.

Enquanto o Estado se manteve silencioso, o quilombo ganhou novos significados, deixando de ser usado “pela ordem repressiva para tornar-se metáfora corrente nos discursos políticos, como signo de resistência” (ARRUTI, 2008, p. 318). O novo sentido se ampliou decisivamente na atuação de movimentos sociais da década de 1970 com um discurso pautado pela autoafirmação negra e resgate da identidade étnica e cultural. Um dos símbolos da redefinição é a escolha da data de morte de Zumbi dos Palmares, 20 de novembro, para celebrar o Dia Nacional da Consciência Negra, rejeitando o dia 13 de maio, data da abolição da escravidão.

É essencial compreender que os novos usos do quilombo se estruturam em um contexto de reconstrução da própria noção de negro. Se no sistema escravista a ideia de “raça negra” serviu ao sistema de dominação colonial, no contexto de avanço da luta por direitos sociais “identificar-se como negro (afirmar esta diferença) faz parte de um gesto de libertação (de luta contra a desigualdade)” (BARROS, 2010, p. 53).

É onde introduzimos a negritude como concepção adotada por intelectuais e movimentos sociais e que se aproxima das comunidades remanescentes de quilombos. De acordo com Munanga (1988), a negritude foi conceituada por seu criador, o poeta Aimé Cesaire, como “o simples reconhecimento do fato de ser negro, a aceitação de seu destino, de sua história, de sua cultura” (p. 52).

No Brasil, a popularização da negritude foi acompanhada pela ampliação de sua inserção social e diversificação de seus significados (DOMINGUES, 2005). Do sentido de consciência racial, a negritude passou a atravessar práticas do cotidiano, que vão desde os cortes e manuseio do cabelo que valorizam traços fenotípicos até manifestações culturais e religiosas de origem afro-brasileira. Nesse processo, as atividades cotidianas se associam à identidade negra funcionando como canais de comunicação da negritude.

Identidade e remanescente quilombola

Para o Estado brasileiro, os quilombos só saíram da invisibilidade em 1988, quando a Constituição Nacional criou a figura jurídica das comunidades remanescentes de quilombos, determinando a responsabilidade do Estado em emitir títulos de propriedade de terra aos quilombolas. Entretanto, a regulamentação dos procedimentos para o reconhecimento e regularização fundiária dos territórios quilombolas só veio em 20 de novembro de 2003, com a publicação do decreto presidencial 4.887, que abriu um novo horizonte para os quilombolas ao estabelecer as responsabilidades dos órgãos governamentais nos processos de identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras. O decreto traz a definição das comunidades remanescentes de quilombos:

Consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos, para os fins deste Decreto, os grupos étnico-raciais, segundo critérios de autoatribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida (BRASIL, Decreto nº 4.887, 2003).

O Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra), que atualmente integra a Casa Civil da Presidência da República por meio da Secretaria Especial de Agricultura Familiar e do Desenvolvimento Agrário, recebeu a competência de titular as terras quilombolas. Antes da regularização fundiária, os quilombolas solicitam a emissão de uma certidão da Fundação Cultural Palmares, vinculada ao Ministério da Cultura. O documento certifica as comunidades como remanescentes de quilombos utilizando o critério da autoatribuição.

Embora o Brasil tenha 2.849 comunidades quilombolas certificadas, a regularização fundiária caminha a passos lentos. O Incra emitiu até o momento 210 títulos de propriedade, que contemplaram um total de 241 comunidades. No Rio Grande do Norte, 22 comunidades foram certificadas e a comunidade Jatobá, do município de

Patu, aparece como a única que ganhou a propriedade definitiva do território. Além da regularização fundiária, os quilombolas foram inseridos em um conjunto de políticas públicas maior, como o Programa Brasil Quilombola, criado com a finalidade de coordenar ações governamentais voltadas para essas populações.

Entretanto, por ser criada de fora para dentro das comunidades, a classificação de remanescentes de quilombos exige cuidados. Isso porque as identidades, como na ideia de raça (QUIJANO, 2005), guardam relação com a produção e utilização ideológica das classificações. Quem tem o privilégio de classificar, detém o privilégio de atribuir valores aos grupos classificados (SILVA, 2000, p 82).

De acordo com Homi Bhabha (1996), esse modelo de diversidade funciona como contenção da diferença, controlando e localizando a diferença nos circuitos dominantes. A administração dessa diversidade se dá mediante a conquista do consenso social com a fórmula do multiculturalismo, na qual se admite o diferente e se produz socialmente a aceitação do heterogêneo (BHABHA, 1996, p. 35).

O modelo do multiculturalismo é visto pelo autor indiano como potencial produtor de racismos, percepção que podemos relacionar com a sociedade brasileira, onde o discurso da democracia racial mascara uma realidade de racismos manifestados rotineiramente. Para Muniz Sodré (2010), a democracia racial adota uma narrativa em que “proclama-se a proximidade do Outro, mas sem realmente deixá-lo ser enquanto tal, reconhecê-lo como singular, como um qualquer, dotado de fala própria” (p. 327). Percebe-se a ausência do que Sodré (2006) chama reconhecimento sensível do outro, “de sua liberdade de se interrogar singular e diversamente sobre o seu próprio destino” (SODRÉ, 2006, p. 14).

Sobre o uso da expressão “remanescentes” nas comunidades quilombolas Almeida (2002, p. 53) ressalta que, ao contrário do sentido de sobra ao qual pode ser associada, tal classificação deve ser enxergada em uma ótica oposta, integrando o quilombo ao presente, não do que foi e sim de como sua autonomia foi construída. Sobre a questão,

Arruti (1997) enxerga a abertura de possibilidades para a população que assume a condição de remanescente: “de ocupar um novo lugar na relação com seus vizinhos, na política local, diante dos órgãos e políticas governamentais, no imaginário nacional e, finalmente, no seu próprio imaginário” (p. 22).

Para as comunidades negras, essa remanescência significou a produção da diferença potencializada pelos novos sentidos dos conceitos de negritude e quilombo. Quando a Constituição Nacional de 1988 criou a figura jurídica das comunidades remanescentes de quilombos, os quilombolas viram abertas oportunidades para alcançar o acesso a políticas públicas historicamente ausentes e a reivindicação da propriedade dos territórios que ocupam.

Definida pelo Estado como critério para o acesso a políticas públicas, a autoatribuição pode soar simplista se preestabelecermos que os quilombolas só reafirmam uma identidade que já possuem, contudo o processo é carregado de complexidade.

A identidade e a diferença vivem uma relação de interdependência, um princípio que retiramos de uma constatação simples: quando afirmo minha identidade, enuncio minha diferença em relação ao outro, assim como no inverso. Tanto a identidade quanto a diferença são produtos da linguagem criados no mundo social e cultural. Como estruturas linguísticas, incorporam traços de instabilidade e indeterminação, na medida em que se entrelaçam em diferentes cadeias de significação e contextos diversos de produção simbólica e discursiva (SILVA, 2000, p. 80).

A identidade, como explica Stuart Hall (2000), “não assinala aquele núcleo estável do eu que passa, do início ao fim, sem qualquer mudança, por todas as vicissitudes da história” (p. 108). Ao em vez de estáveis, as identidades são cada vez mais fragmentadas e fraturadas, sendo multiplamente construídas ao longo de discursos, práticas e posições, estando sempre em processo de mudança e transformação (HALL, 2000, p. 108). Assim, não se trata da invocação de passados históricos com os quais se pode manter correspondência. Na verdade,

o que está em jogo é a utilização “dos recursos da história, da linguagem e da cultura para a produção não daquilo que nós somos, mas daquilo nos tornamos” (HALL, 2000, p. 109).

Independente de como foi a vida nos quilombos que resistiram ao escravismo colonial, as comunidades precisam produzir suas ligações com o passado no presente, um processo que demanda a “seleção e recriação de elementos da memória, de traços culturais que sirvam como os ‘sinais externos’ reconhecidos pelos mediadores e o órgão que tem a autoridade de nomeação” (ARRUTI, 1997, p. 23). Como reforça Almeida (2002), “o que tem de ser recuperado, portanto, nessa apropriação jurídica, nessa redefinição, é como esses grupos se definem e o que praticam” (p. 78).

Comunicação na cultura

Das famílias que vivem em comunidades certificadas como remanescentes de quilombos no Brasil, 77,7% moram em zona rurais, enquanto que no Rio Grande do Norte, o indicador sobe para 84,5% nas 22 comunidades quilombolas certificadas. Os dados foram compilados pela Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (Seppir) com base no universo de 82 mil famílias brasileiras e 985 famílias potiguares inscritas no Cadastro Único para Programas Sociais do Governo Federal (CadÚnico) em 2014. Os números atestam precariedade nas condições de renda, qualidade de vida e bem-estar das famílias.

Do universo de 82 mil famílias, 79,4% vivem abaixo da linha da pobreza, com renda per capita de até R\$ 154. Se considerarmos a condição de extrema pobreza, em que a renda per capita por família não ultrapassa R\$ 77, o percentual é de 70,6%. No Rio Grande do Norte, 72,7% vivem abaixo da linha de pobreza, dos quais 59,7% estão em condição de extrema pobreza. O marcador de renda é uma dificuldade que se soma a problemas no acesso a infraestrutura e serviços públicos. Quando se fala em uma comunidade rural, negra e

quilombola, essas desigualdades se somam ao racismo sofrido pelos quilombolas, agravando a condição de invisibilidade social à qual foram submetidos historicamente. Inseridas nesse quadro desfavorável, as comunidades encontram nos laços sociais e culturais seus meios de resistência. É desses laços que se produzem os processos de comunicação que pretendemos investigar.

Para compreender tais processos, recorreremos aos estudos de Luiz Beltrão sobre a Folkcomunicação. Se levarmos em conta os grandes grupos criados pelo jornalista e pesquisador pernambucano, os quilombolas são grupos marginalizados rurais, caracterizados pelo isolamento geográfico, penúria econômica e baixo nível intelectual (BELTRÃO, 1980, p.24). Para afirmar esta última característica, utilizamos o grau de instrução escolar dos habitantes das comunidades remanescentes de quilombo. De acordo com os dados de 2014 do CadÚnico, do universo de 131.973 quilombolas com idade igual ou maior de 15 anos inscritos em programas sociais, 70,5% só estudaram até o Ensino Fundamental.

Por entender que as comunidades remanescentes de quilombos constituem territórios com especificidades muito próprias, tanto em termos econômicos e sociais quanto culturais, adotamos o entendimento de Beltrão (2004, p. 57), para quem a região é o melhor laboratório para observação do fenômeno comunicacional. É o palco onde se definem os diferentes sistemas de comunicação cultural, que na definição do jornalista pernambucano, equivale ao:

(...) processo humano de intercâmbio de ideias, informações e sentimentos, mediante a utilização de linguagens verbais e não-verbais e de canais naturais e artificiais empregados para a obtenção daquela soma de conhecimentos e experiências necessárias à promoção da convivência ordenada e do bem-estar coletivo (BELTRÃO, 2004, p. 57).

No interior das regiões, Beltrão atenta para a existência de unidades subatômicas, onde estão localizados grupos marginalizados que precisam ser considerados nos processos de comunicação. Apesar da

falta de representatividade midiática e acesso restrito às tecnologias e meios de comunicação, seja para se informar ou para se comunicar, os grupos marginalizados, na visão do jornalista, não deixam de produzir e transmitir informações.

Sem aparatos técnicos para ampliar a difusão dessas informações, os grupos fazem uso do que Beltrão (1980) intitulou Folkcomunicação: "o conjunto de procedimentos de intercâmbio de informações, ideias, opiniões e atitudes dos públicos marginalizados urbanos e rurais, através de agentes e meios direta ou indiretamente ligados ao folclore" (p. 24). Nas comunidades remanescentes de quilombos, as manifestações culturais aparecem como um dos principais meios de produção e transmissão de informações.

No Rio Grande do Norte, podemos citar manifestações culturais como a dança do pau furado, na comunidade de Capoeiras, em Macaíba (FREIRE, 2012), a dança do espontão, na comunidade Boa Vista dos Negros, em Parelhas (CAVIGNAC, 2008), a dança de São Gonçalo, nas comunidades Pêga e Arrojado, em Portalegre (PEREIRA, 2014) e o coco de zambê, na comunidade Sibaúma, em Tibau do Sul (LINS, 2009).

Quando nos referimos à cultura quilombola, falamos de manifestações culturais que se transformam em emblemas identitários, caracterizados por Miguel Alberto Bartolomé (2006) como "traços materiais ou ideológicos, próprios ou apropriados, que indiquem explicitamente a identidade de seus possuidores" (p. 55). Enquanto emblemas identitários, as manifestações culturais funcionam como indicadores étnicos aos quais os quilombolas recorrem em processos de afirmação étnica (BARTOLOMÉ, 2006, p. 55).

Apesar de todas as manifestações culturais citadas carregarem histórias ancestrais nas comunidades, a ligação com o passado não é condição para que uma prática social se constitua como emblema identitário. Como observamos em Bartolomé (2006), o emblema identitário pode ser próprio ou apropriado. Nas diferentes comunidades quilombolas do Rio Grande do Norte, a formação de grupos

culturais se assemelha, sobretudo por convergirem com a reorganização política. O que se pode retirar de pesquisas sobre a cultura nos territórios quilombolas potiguares é que, quando as comunidades se reorganizam politicamente para reivindicar seus direitos, antigas e novas manifestações culturais (res)surgem organizadas em grupos culturais.

Sob o pano de fundo a regulamentação jurídica das comunidades remanescentes de quilombos, cultura e política se beneficiam mutuamente. Ao mesmo tempo que a reorganização política cria o ambiente propício para a organização da cultura, as manifestações culturais adquirem relevância política, o que ajuda a entender o papel essencial da comunicação contida nas manifestações culturais para a luta por reconhecimento e reivindicação de direitos sociais e fundiários.

Dispositivos étnico-comunicacionais

Para refletirmos sobre a faceta comunicacional da cultura quilombola é fundamental transpor a ideia de instrumentalização na produção dos emblemas identitários, como se as comunidades fossem motivadas exclusivamente pelos benefícios a serem usufruídos. Na nossa concepção, o autorreconhecimento quilombola não se esgota em seu uso instrumental. Assim como podem ser associadas aos direitos a serem conquistados, as identidades quilombolas emergentes produzem notáveis transformações em nível de consciência individual e coletiva.

Do mesmo modo que a identidade não é um núcleo estável, a cultura não é uma arqueologia, conforme explica Stuart Hall (2003). Embora dependa do conhecimento da tradição e de um conjunto efetivo de genealogias, na hora em que se desloca ao passado, a cultura possibilita a produção de novos sujeitos, não sendo uma questão de “ontologia, de ser, mas de se tornar” (HALL, 2003, p. 44). Ao discutir o conceito de etnogênese, Bartolomé (2006) fala em um processo de produção de um novo conteúdo étnico e ético, em que a reconstru-

ção do pertencimento comunitário permita um acesso mais digno ao presente (BARTOLOMÉ, 2006, p. 57).

A reorganização política e cultural dos quilombolas permite pensar uma emergência étnica que não tem a ver só com o passado: “os rostos étnicos emergentes estão tão carregados de sistemas de sentido passados e atuais quanto de expectativas de futuros” (BARTOLOMÉ, 2006, p. 60). Alicerçada na identidade que se constrói pelos referenciais positivos de negritude e quilombo, uma nova dignidade emerge, possibilitando aos quilombolas a construção de novos sentidos para a existência individual e coletiva, além de novos horizontes para se pensar em futuros possíveis.

Ter esse entendimento é primordial para entender a comunicação no universo cultural quilombola e suas manifestações, para as quais adotaremos a ideia de dispositivo na tentativa de desvendar sua faceta comunicacional. O dispositivo é assim caracterizado por Michel Foucault (2000):

(...) um conjunto decididamente heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas. Em suma, o dito e o não dito são os elementos do dispositivo. O dispositivo é a rede que se pode estabelecer entre estes elementos (p. 138).

Sobre a natureza da relação mantida pelos elementos heterogêneos do dispositivo, Foucault (2000) aponta a existência de uma espécie de jogo, que envolve mudanças de posição e modificações de funções. Por fim, o filósofo indica a função estratégica do dispositivo, entendido como uma formação que assume o papel de responder a uma urgência em determinado momento histórico.

Nas comunidades quilombolas, a reorganização política aparece como momento histórico que requer uma estratégia de comunicação da identidade quilombola, considerando ser essa uma contrapartida estabelecida pelo Estado para o alcance de direitos. Da mesma maneira, o novo contexto vem acompanhado de modificações não só

políticas, com a emergência das comunidades como remanescentes de quilombos, mas também existenciais, possibilitando a visão de um futuro quilombola sustentado simbolicamente.

Ao discutir o dispositivo foucaultiano, o italiano Giorgio Agamben (2005) define o dispositivo como “qualquer coisa que tenha de algum modo a capacidade de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar e assegurar os gestos, as condutas, as opiniões e os discursos dos seres vivos” (p. 13). Para o filósofo, é da relação de duas grandes classes, dos seres vivos e dispositivos, que surge a terceira classe, dos sujeitos. Não há sobreposição de um sobre o outro, o que faz de um mesmo ser vivo, indivíduo, o lugar de múltiplos processos de subjetivação, como o usuário de telefones celulares, o apaixonado por tango, ou o navegador da internet (AGAMBEN, 2005, p 13).

Com base nas reflexões sobre o contexto político quilombola e a dinamicidade de identidades e culturas, concluímos que o corpo-a-corpo do ser vivo da comunidade quilombola com a cultura desenvolvida em seu território produz um novo sujeito quilombola. É por esse potencial que a cultura pode ser pensada como dispositivo, que no contexto quilombola denominamos étnico-comunicacional.

Com uma identidade construída no entrecruzamento de seus traços socioculturais com as noções positivas da negritude e da origem quilombola, o sujeito emergente tem a cultura, dispositivo étnico-comunicacional, como portadora e transmissora de seu universo político e simbólico. Ao mesmo tempo que produz emblemas identitários e comunica a identidade quilombola, a cultura, entendida como dispositivo étnico-comunicacional, permite a emergência de uma nova dignidade aos indivíduos envolvidos no processo de comunicação.

Do mesmo modo que é capaz de produzir sujeitos, o dispositivo étnico-comunicacional dá conta de uma dimensão coletiva, da comunidade enquanto espaço de emergência coletiva dos sujeitos. Em seus apontamentos analíticos sobre a comunicação intercultural, Mohammed Elhajji (2005) afirma que a correlação das formas orga-

nizacionais e instâncias de enunciação do projeto sócio-histórico comunitário se faz notar quando a comunidade “desenvolve estratégias que atuem como dispositivos simbólicos na disputa pela imposição de sentido (ainda que plural e polifônico) tanto junto a seus próprios membros como junto à sociedade em geral” (p. 59).

Assim como Elhajji enxerga com a comunicação intercultural, o dispositivo étnico-comunicacional da cultura opera nas comunidades remanescentes de quilombos como “plataforma de reivindicação dos marcos identitários indispensáveis para a perenidade de seu *ethos* e de cenário de negociação dos possíveis territórios existenciais e subjetivos necessários para sua integração plena na sociedade acolhedora” (ELHAJJI, 2005, p. 59).

Quando falamos em existências e subjetividades a serem negociadas pelos quilombolas, é fundamental ter em mente que esse cenário simbólico se constrói de modo primordial na terra historicamente ocupada pela comunidade. Não se trata de espaço puro e simples, indiferenciado quanto à posição dos corpos que o ocupam, mas de território, no sentido de “espaço exclusivo e ordenado das trocas que a comunidade realiza na direção de uma identidade grupal” (SODRÉ, 1988, p. 22).

Se a manifestação cultural é dispositivo étnico-comunicacional, seus processos de comunicação estão ancorados no espaço e assim como dependem dessa espacialidade compartilhada pela coletividade para elaborar suas mensagens, produzem sobre esse espaço as trocas por meio das quais a comunidade manifesta sua identidade, tornando possível a constituição do que chamamos território.

No entanto, antes de possibilitar a constituição simbólica do território enquanto lugar de uma identidade coletiva compartilhada, o dispositivo étnico-comunicacional da cultura faz do próprio sujeito quilombola um território, ou pelo menos uma representação simbólica do território. Isso porque o território é marcado pelo jogo, que se define como protoforma de toda e qualquer cultura, caracterizado por possuir um sistema de regras de movimentação humana em gru-

po (SODRÉ, 1988, p. 23). Embalado pelo ritmo do jogo, da música e da dança que compõem suas manifestações culturais, o quilombola “percebe o mundo e suas coisas a partir de si mesmo, de um campo que lhe é próprio e que se resume, em última instância, ao seu corpo” (SODRÉ, 1988, p. 127).

Na experiência dos corpos dançantes, ritmados pela música e se movimentando no sistema de regras do jogo, o espaço é reelaborado simbolicamente, permitindo adaptabilidade às manifestações culturais quilombolas em seu funcionamento como dispositivos étnico-comunicacionais e produtoras de territórios existenciais e subjetivos.

Assim, o dispositivo étnico-comunicacional da cultura opera independentemente do espaço de realização das manifestações culturais. Como afirma Elhajji (2002, p. 186), a adaptabilidade é a grande vantagem da formulação do desejo diferencial por meio de estratégias espaciais, sobretudo considerando o deslocamento feito pelos grupos culturais quilombolas potiguares para apresentações fora das comunidades às quais pertencem, uma prática recorrente entre esses grupos.

Dentro ou fora de suas comunidades, o universo cultural quilombola e suas manifestações originam o que Muniz Sodré (1988) intitula forma social negro-brasileira, o lugar da diversidade existencial e cultural onde se encontram traços marcantes da subjetividade histórica dessas populações, ao mesmo tempo que é “lugar originário de força ou potência social para uma etnia que experimenta a cidadania em condições desiguais (p. 19)”.

Considerações finais

Quando o quilombola coloca seu corpo em movimento, tocando, cantando ou dançando, esse corpo comunica. Trata-se de uma dimensão individual de comunicação, que se amplia para uma ordem coletiva quando o ato do quilombola é socializado com seus iguais. A inserção em sistemas de regras, organizados sob a forma de mani-

festações culturais, faz com que esse corpo coletivo adquira também traços culturais. E no momento em que é incorporado ao cenário de luta política em torno do reconhecimento de uma identidade étnica, o corpo coletivo e cultural estabelece uma relação de impacto mútuo com o contexto no qual opera. Todo esse conjunto integra o processo de comunicação nas comunidades remanescentes de quilombos.

Com essa breve exposição dos caminhos percorridos pelo corpo quilombola, em sua dimensão comunicacional, visamos demonstrar a complexidade envolvida na proposta de investigar a cultura sob a ótica da comunicação nas comunidades remanescentes de quilombos. Com a construção do conceito de dispositivo étnico-comunicacional, procuramos abarcar a complexidade da comunicação quilombola, um processo que se apresenta revestido pela dinamicidade de identidades e culturas e inserido no cenário político da luta quilombola por reconhecimento e acesso a políticas públicas.

Embora complexa, a tarefa de compreender a organização e operação do processo de comunicação na cultura quilombola é essencial, sobretudo por exigir a compreensão da própria dinâmica da atuação política e produção cultural nas comunidades remanescentes de quilombos. Os caminhos trilhados indicam que a comunicação operada pelas manifestações culturais quilombolas não só é indissociável de um conjunto de processos internos e externos, como produz novos processos na emergência de uma nova consciência e autoestima de ordem política e cultural com repercussões tanto para o indivíduo, em sua dimensão existencial particular, quanto para a coletividade, enquanto forma social negro-brasileira.

Referências

AGAMBEN, Giorgio. O que é um dispositivo. Outra travessia revista de literatura, **Ilha de Santa Catarina**, n. 5, 2005.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Os quilombos e as novas etnias. In: O'DWYER, Eliane Cantarino (Org.). **Quilombos**: Identidade étnica e

territorialidade. Rio de Janeiro: Editora FGV e ABA, 2002.

ARRUTI, José Maurício. A emergência dos “remanescentes”: notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas. **Mana**, v. 3, n. 2, 1997.

_____. Quilombos. In: PINHO, Osmundo; SANSONE, Lívio (Orgs.). **Raça: Novas perspectivas antropológicas**, Salvador: EDUFBA, 2008.

BARROS, José D’Assunção. A construção social da cor e a desconstrução da diferença escrava: reflexões sobre as ideias escravistas no Brasil colonial. **OP SIS**, Catalão, v. 10, n. 1, 2010.

BARTOLOMÉ, Miguel A. As etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político. **Mana**, v. 12, n. 1, 2006.

BELTRÃO, Luiz. **Folkcomunicação: a comunicação dos marginalizados**. São Paulo: Cortez, 1980.

_____. **Folkcomunicação: teoria e metodologia**. Cátedra Unesco/UMESP, 2004.

BHABHA, Homi. O terceiro espaço: uma entrevista com Homi Bhabha. **Revista do patrimônio histórico e artístico nacional**, Distrito Federal, 1996. Entrevista concedida a Jonathan Rutherford.

BRASIL. Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003. **Diário Oficial da República Federativa do Brasil**. Brasília, 2003. Disponível em <<http://portal.impresanacional.gov.br/>> Acesso em dezembro de 2016.

_____. Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília: Senado Federal, 1988.

CAVIGNAC, Julie Antoinette. Os Troncos Velhos e os Quilombinhos: memória genealógica, território e afirmação étnica em Boa Vista dos Negros (RN). **Revista Ruris**, v. 2, n. 2, 2008.

DOMINGUES, Petrônio. Movimento da Negritude: uma breve reconstrução histórica. Mediações: **Revista de Ciências Sociais**, Londrina, v. 10, n.1, 2005.

ELHAJJI, Mohammed. Memória coletiva e espacialidade étnica. **Galáxia**, n. 4, 2002.

_____. Comunicação intercultural: apontamentos analíticos.

Contemporânea, Rio de Janeiro, n. 4, 2005.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 2000.

FREIRE, Maíra. “**É a luta da gente!**”: Juventude e etnicidade na comunidade quilombola de Capoeiras (RN). 2012. 171 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Departamento de Antropologia, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal.

HALL, Stuart. Quem precisa de identidade? In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). **Identidade e diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Vozes, 2000.

_____. Pensando a diáspora: reflexões sobre a terra no exterior. In: SOVIK, L. (Org.). **Da diáspora**: identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003.

LINS, Cyro H. de Almeida. “**O zambê é nossa cultura**”: o coco de zambê e a emergência étnica em Sibaúma, Tibau do Sul-RN. 2009. 107 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Departamento de Antropologia, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal.

MUNANGA, Kabengele. **Negritude**: usos e sentidos. São Paulo: Ática, 1988.

_____. Origem e histórico do quilombo na África. **Revista USP**, São Paulo, n. 28, 1996.

NASCIMENTO, Maria Beatriz do. O conceito de quilombo e a resistência cultural negra. **Revista Afrodiáspora**, ano 3, n. 6 e 7, 1983. Disponível em: <<http://ipeafro.org.br/>>. Acesso em: agosto de 2016.

PEREIRA, Camila da Silva. **Política de regularização de terras quilombolas**: identidades e territorialidades negras em Portalegre-RN. 2014. 157 f. Dissertação (Mestrado em Geografia) - Departamento de Geografia, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: Edgardo Lander (Org.). **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais – perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

SECRETARIA ESPECIAL DE POLÍTICAS DE PROMOÇÃO DA

IGUALDADE RACIAL. **Sistema de Monitoramento das Políticas de Promoção da Igualdade Racial**. Disponível em: <<http://monitoramento.seppir.gov.br>>. Acesso em dezembro de 2016.

SILVA, Tomaz Tadeu da. A produção social da identidade e da diferença. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). **Identidade e diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Vozes, 2000.

SODRÉ, Muniz. **O Terreiro e a Cidade**. Petrópolis: Vozes, 1988.

_____. Diversidade e Diferença. **Revista Científica de Información y Comunicación**, Sevilha, n.3, 2006.

_____. Sobre a identidade brasileira. **Revista Científica de Información y Comunicación**, Sevilha, n.7, 2010.