

Quilombos semióticos: corpo, jogo e comunicação na cultura¹

Felipe Gibson Cunha²

Resumo

A proposta do artigo é traçar caminhos para investigar o funcionamento de sistemas de comunicação nas comunidades quilombolas do Rio Grande do Norte. Para isso, o estudo propõe a análise semiótica das manifestações culturais quilombolas, destacando as potencialidades dos corpos e jogos na produção e comunicação de mensagens e significados, sobretudo aqueles vinculados aos conceitos de negritude e quilombo em seus usos políticos na autoafirmação da identidade negra e quilombola. O corpo quilombola, enxergado enquanto mídia primária e texto cultural, mostra-se capaz de armazenar informações contidas em sua história e agregar novos significados, que no contexto político quilombola, geram novas mensagens em processos que se intensificam quando esse corpo acessa, junto com outros corpos, a esfera lúdica do jogo.

Palavras-chave: Comunicação; Semiótica da Cultura; Quilombolas; Corpo; Jogo.

Introdução ao quilombo

“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). A definição foi encontrada em resposta do rei de Portugal a uma consulta do Conselho Ultramarino, em 1740. No entanto, antes do registro oficial, a fuga de escravizados e refúgio em comunidades já era conhecido no Brasil. Sua maior evidência se deu entre os séculos XVI e XVII na Serra da Barriga, na antiga Capitania de Pernambuco e agora estado de Alagoas, onde nasceu e morreu o Quilombo dos Palmares.

No Império, reduziu-se de cinco para três o número mínimo de escravizados fugitivos necessários para se configurar um quilombo. Já na República, instituída após a abolição da escravidão, o quilombo desaparece do radar oficial, período que se caracteriza por sua inserção em uma dimensão de invisibilidade perante o Estado.

¹ Trabalho apresentado no GT 2 - Morfologia da Folkcomunicação: Gêneros e Formatos - da XVIII Conferência Brasileira de Folkcomunicação, em Recife/PE.

² Mestrando do Programa de Pós-graduação em Estudos da Mídia (PPGEM), da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). E-mail: felipe_gibson@hotmail.com.

Foi na condição de invisíveis que muitos ex-escravizados encontraram na organização comunitária a possibilidade de viver em liberdade diante da ausência de políticas públicas para inclusão social na sociedade brasileira. Assim formaram comunidades espalhadas pelo país sob as mais variadas circunstâncias, como doações e compra de terras em troca da prestação de serviços. Depois de 100 anos de esquecimento desde a abolição formal da escravidão, os quilombos voltaram a ter a existência reconhecida pelo Estado na Constituição de 1988, quando foi criada a figura jurídica das comunidades remanescentes de quilombos.

Desde então, 2.849 comunidades foram reconhecidas como remanescentes de quilombos pela Fundação Cultural Palmares, vinculada ao Ministério da Cultura. Do total, 22 estão oficialmente certificadas no Rio Grande do Norte. Apesar das garantias constitucionais de concessão da propriedade das terras ocupadas pelas comunidades e de novas políticas públicas implementadas posteriormente pelo Estado, os quilombolas convivem com violações cotidianas. A regularização fundiária, por exemplo, caminha a passos lentos. O Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra) emitiu até o momento 210 títulos de propriedade, que contemplaram um total de 241 comunidades em todo o Brasil. No Rio Grande do Norte, a comunidade Jatobá, do município de Patu, é a única que possui propriedade definitiva das terras.

Das comunidades certificadas como remanescentes de quilombos no Brasil, 77,7% estão localizadas nas zonas rurais, enquanto que no Rio Grande do Norte, o indicador sobe para 84,5%. 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 potigueras 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% das famílias vivem abaixo da linha de pobreza, das 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. Em diagnóstico sobre as condições de vida nas comunidades remanescentes de quilombo, o Ministério do Desenvolvimento Social e

Combate à Fome constatou, em 2014, que quanto maior o isolamento e o distanciamento de capitais e centros urbanos, piores são as condições de vida, segurança alimentar e acesso a programas e serviços sociais.

Quando se fala em uma comunidade rural, negra e quilombola, além da desigualdade social e econômica, os quilombolas convivem com diversas formas de racismo. O conjunto de fatores corrobora a condição de invisibilidade em que permanecem inseridas essas populações negras, às margens da sociedade brasileira, de onde se reorganizam politicamente e culturalmente para reivindicar direitos constitucionalmente garantidos, o cumprimento de políticas públicas e seu reconhecimento simbólico e existencial.

Sistemas de comunicação na cultura

Na pretensão de analisar os sistemas de comunicação das comunidades remanescentes de quilombos, recorreremos aos estudos de Luiz Beltrão (2004) para dar nossos passos iniciais. Com isso, identificamos na região o melhor laboratório para observação do fenômeno comunicacional, o palco onde se definem os diferentes sistemas de comunicação cultural, definidos pelo jornalista pernambucano como:

(...) 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 rurais e urbanos que precisam ser considerados nos processos de comunicação. Apesar da falta de representatividade midiática e acesso restrito aos aparatos tecnológicos e meios de comunicação de maior alcance - seja para se informar ou para se comunicar - os grupos marginalizados não deixam de produzir e transmitir informações.

Desta forma, os grupos marginalizados fazem uso da 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” (BELTRÃO, 1980, p. 24) São processos de

comunicação que se caracterizam pela natureza artesanal e estrutura horizontal, assemelhando-se aos tipos de comunicação interpessoal, conforme acrescenta o jornalista em seu estudo. Como grupos marginalizados rurais, as comunidades quilombolas podem ser analisadas sob essa perspectiva.

No Rio Grande do Norte, as manifestações culturais quilombolas aparecem como um dos principais meios de produção e transmissão de informações das comunidades. São manifestações culturais como a dança do pau furado, na comunidade de Capoeiras, em Macaíba (CUNHA, 2016), 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).

São manifestações culturais que se configuram como 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). Essa configuração se concretiza com as manifestações culturais atuando como indicadores étnicos aos quais as comunidades quilombolas recorrem em processos de afirmação da identidade quilombola (BARTOLOMÉ, 2006), que como detalharemos adiante, se apresentam como essenciais na luta por reconhecimento político, cultural e existencial.

A organização e formação de grupos culturais nas diferentes comunidades remanescentes de quilombos do Rio Grande do Norte se assemelham, principalmente ao passo que convergem na questão da reorganização política. O que se pode retirar de pesquisas sobre os quilombolas potiguaras 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 da regulamentação jurídica do governo federal sobre as comunidades remanescentes de quilombos, cultura e política se beneficiam mutuamente. Enquanto a reorganização política cria o ambiente propício para a organização da cultura, as manifestações culturais adquirem relevância política. É nessa reorganização que se apoia a compreensão do papel essencial dos processos de comunicação produzidos pelas manifestações culturais para a luta por reconhecimento não só político e cultural, mas sobretudo sensível, “de sua liberdade de se interrogar singular diversamente sobre o seu próprio destino” (SODRÉ, 2006, p. 14).

Na visão de Antônio Risério (2002), não se pode pensar a existência da liberdade e da ética fora do reino dos signos, sendo essencial ter em mente a preservação da natureza humana em sua diversidade simbólica e existencial, sua semiodiversidade. É na semiodiversidade quilombola que se constitui nosso campo de análise dos processos de comunicação produzidos nas comunidades remanescentes de quilombos, voltando nosso olhar para as manifestações culturais, enquanto representações observáveis dessa semiodiversidade dotadas de sistemas de comunicação capazes de intercambiar ideias, informações e sentimentos.

Corpo: mídia e texto

O corpo como ponto de partida e chegada da comunicação. O postulado do alemão Harry Pross (BAITELLO, 2010) é fundamental aos que procuram investigar a comunicação como processo indissociável da vida social dos seres, sobretudo humanos. Em analogia ao âmbito social primário em que se dão os primeiros meios de entendimento (BETH; PROSS, 1990), Pross classifica o corpo como nossa mídia primária, que se manifesta por meios básicos de contato humano, permitindo a comunicação sem instrumentos ou aparatos.

Assim, a percepção do corpo como mídia primária pode se dar em processos de comunicação que vão desde expressões faciais e gestos até a movimentação coletiva de pessoas como em uma passeata, em que os indivíduos ocupam as ruas e utilizam seus corpos para comunicar seus descontentamentos e reivindicações. Se o corpo carrega mensagens a serem lidas, suas múltiplas linguagens criam condições para a interação dos seres.

Entretanto, criaram-se ao longo da história aparatos capazes de amplificar o alcance da comunicação da mídia primária (BAITELLO, 1999). Podem ser pinturas corporais, máscaras, vestimentas, instrumentos musicais, escrita, enfim, uma infinidade de itens que prolongam ou substituem as mensagens do corpo, elementos classificados por Pross como mídia secundária. Quando os aparatos são usados em ambos os lados do processo de comunicação, por emissor(es) e receptor(es), fala-se em mídia terciária, categoria em que estão inclusos aparelhos como telefone, televisão, fax e rádio.

Ao propor o estudo dos processos de comunicação produzidos nas manifestações culturais quilombolas, concentramos nosso olhar no corpo. Embora levemos em

consideração a presença de aparatos característicos da mídia secundária, dos quais podemos citar os instrumentos percussivos ou até mesmo as vestimentas específicas a depender da manifestação cultural investigada, é a mídia primária que enxergamos como principal articuladora dos processos de comunicação que pretendemos analisar nas comunidades remanescentes de quilombos.

Essa capacidade articuladora do corpo se apresenta com maior ênfase quando inserimos a mídia primária em um contexto de ação coletiva, em que os corpos estão reunidos. Quando participa das manifestações culturais, principalmente aquelas que têm na movimentação corporal um traço primordial, o corpo quilombola intensifica seu funcionamento como mídia, ao mesmo tempo que configura um sistema de comunicação transmissor de informações, significados e mensagens, projetados exatamente através dos corpos quilombolas participantes.

Em seu estudo semiótico sobre o corpo e seus códigos, Cleide Riva Campelo (1996) propõe o diálogo entre os conceitos de corpo e cultura, utilizando o ponto de vista semiótico para enxergar o corpo humano como texto da cultura. Não se trata exclusivamente do texto construído no sistema linguístico de uma língua natural. O texto em questão pode se estruturar em uma diversidade de linguagens, como obras de arte, rituais, celebrações, música e dança. A hipótese de Campelo é de que “a identidade cultural do indivíduo está inscrita no corpo e que esta identidade é visível, estampada às claras, através das informações que emanam deste corpo” (CAMPELO, 1996, p. 16).

Na definição de Ivan Bystrina (1995), os textos são complexos de signos com sentido capazes de cumprir funções sociais ligadas a campos como comunicação, estética, emoção e expressão. Ao adotar o corpo como texto, trabalhamos com a ideia de que esse corpo, enquanto complexo de signos com sentido, possui informações a serem percebidas pelos sentidos e interpretadas.

Se partirmos da visão de Yuri Lotman e Boris Uspensky (1978), para quem a tarefa fundamental da cultura é organizar o mundo ao redor do indivíduo, podemos esboçar um quadro em que a cultura mantém um diálogo com o corpo, como sugeriu Campelo (1996), criando um novo elemento, um texto da cultura, no qual as informações são incorporadas, organizadas e transmitidas.

Em sua análise sobre a criação da obra artística, Lotman (2003) identificou no texto propriedades de uma pessoa com intelecto altamente desenvolvido, sobretudo quando esse texto se mostra capaz de entrar em relações complexas com o contexto

cultural circundante e o público leitor, condensando informações e adquirindo memória. Para o semioticista russo, um dos precursores da Escola de Tartu-Moscou, berço da disciplina da Semiótica da Cultura, o texto não só transmite mensagens, como transforma mensagens recebidas e gera novas mensagens, apresentado traços de uma estrutura dotada de inteligência.

Organização semiótica quilombola

Com a tarefa de organizar o mundo ao redor do indivíduo, a cultura se estrutura como um sistema de sistemas chamado semiosfera (KIRCHOF, 2010). Enquanto na biosfera está o mundo da natureza, a semiosfera compreende o mundo da semiose, onde estão localizados sistemas semióticos organizados que tornam as relações e a comunicação possíveis. Como detalha Edgar Roberto Kirchof (2010):

A cultura, sendo o lugar da semiosfera, subdivide-se em diferentes linguagens, criando-se, dessa forma, ‘subsemiosferas’, que adquirem uma identidade própria a partir da maneira específica como organizam a informação. No entanto, ao contrário do que se poderia, talvez, supor, Lotman não acredita que tais sistemas devam ser estudados de forma abstrata, fora do tempo e do espaço em que surgem e são atuantes, pois todo sistema é dinâmico e pode variar de contexto para contexto (p.64).

Como geradora de estruturalidade, a cultura apresenta capacidade de transformar as informações circundantes em conjuntos diversificados (MACHADO, 2010), sistemas que integram a semiosfera, cada um construído em seus recortes específicos, constituindo uma totalidade semiótica heterogênea. Organizados em linguagens, os sistemas que compõem a semiosfera podem ser modelizantes primários, onde opera a língua natural, ou modelizantes secundários, lugar das obras de arte, rituais, dança e música.

Apesar de sua estrutura modelizada, os sistemas semióticos se caracterizam por sua complexidade, dinamicidade e heterogeneidade. A constituição de um sistema semiótico se estabelece em diálogo tanto com o contexto ambiental em que seus textos e mecanismos de semiose funcionam, quanto com outros sistemas semióticos. Como explicam Lotman e Uspensky (1978), esses comportamentos provêm do entendimento que “a vida de todo ser representa uma interação complexa com o meio que o rodeia.

Um organismo, incapaz de reagir às influências externas, nem de aí se adaptar, pereceria inevitavelmente” (p. 29).

É circundado de informações e exposto a mensagens por todos os lados que o indivíduo se lança para organizar seu mundo e constituir seu sistema cultural, cujas características vão depender de seu contexto ambiental e das relações que se firmam a partir dele. É em seu ambiente de vivência que os indivíduos absorvem informação, constroem seus repertórios culturais e produzem textos em processos dinâmicos que envolvem influências internas e externas. Um desses textos é exatamente o corpo, um texto repleto de signos.

Ao pensarmos o corpo quilombola como texto, estrutura portadora de inteligência, presumimos sua capacidade de identificar, incorporar, reconfigurar e comunicar informações provenientes de diversas referências e vivências. Enquanto texto cultural, o corpo quilombola se constitui como “unidade que se complexifica, se altera e se transforma com a história, porque é fruto de um diálogo com os outros textos, com os outros tempos, com o passado e a sua memória, mas também com o futuro e seus projetos, sonhos e utopias” (BAITELLO, 1999, p. 3 e 4).

Esse processo de construção da informação e comunicação do corpo quilombola se vê fortemente influenciado pelo pertencimento dos indivíduos a grupos sociais e étnicos, o que vincula seus corpos às identidades social e étnica características dos grupos. Isso se explica pela posição central que a identidade ocupa na luta das comunidades quilombolas por reconhecimento, questão em certa medida pautada pelo Estado, que estabeleceu a autoatribuição como critério para certificação das comunidades remanescentes de quilombo.

Entretanto, as raízes da autoafirmação identitária são mais profundas. Para o estudo das comunidades quilombolas, nossa escolha foi analisar a questão da identidade sob o espelho dos conceitos ressemantizados de negritude e quilombo. O entrecruzamento com tais conceitos abre caminhos para a compreensão da simbologia contida na identidade quilombola, demonstrando sua capacidade de marcar seus significados nos corpos, principalmente quando esses corpos estão envolvidos em manifestações culturais.

Quando imersos na esfera lúdica do jogo, a segunda realidade, os corpos comunicam as informações e significados da negritude e do quilombo, que embora já

estejam atrelados aos corpos negros e quilombolas individualmente, se revelam com maior intensidade na manifestação cultural praticada coletivamente.

Quilombo e negritude

O conceito de quilombo se apresenta refletido na simbologia de resistência e militância negra do Quilombo dos Palmares, enquanto que a negritude, em seu sentido contemporâneo, está associada a pautas como a luta contra o racismo, a reivindicação de direitos historicamente negados à população negra e o movimento de valorização da identidade negra e de suas raízes culturais.

Quando enxergados semioticamente, quilombo e negritude se apresentam como textos culturais que atravessam obrigatoriamente todos os sistemas culturais das comunidades que assumem a identidade quilombola. Entretanto, ao mesmo tempo em que operam na cultura, organizadora do mundo ao redor do indivíduo, quilombo e negritude estão consequentemente armazenados no corpo negro e quilombola, de onde potencialmente podem ser projetados.

Definida pelos poderes colonial e imperial como lugares a serem reprimidos enquanto durou a escravidão, a palavra quilombo sofreu ressemantizações com a instauração da ordem republicana, sobretudo “quando deixa de ser usada pela ordem repressiva para tornar-se metáfora corrente nos discursos políticos, como signo de resistência” (ARRUTI, 2008, p. 318).

O novo sentido se ampliou 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 dessa 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.

Os novos usos do quilombo se estruturam em um contexto de reconstrução dos sentidos da própria identidade negra. No contexto da implantação e realização do escravismo colonial, povos escravizados foram enquadrados em classificações que pulverizaram suas múltiplas diferenças étnicas e territoriais. Para o historiador José D’Assunção Barros (2010), a ideia de “negro” foi acompanhada pelas noções de “escravo” e “africano” para constituir o fundo ideológico do sistema escravista,

violando as identidades culturais dos escravizados mediante uma construção social que os indiferenciava como negros, africanos e escravos:

(...) 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).

Se no escravismo a ideia de negro serviu ao sistema de dominação colonial, no contexto de avanço da luta por direitos sociais “identificar-se como negro (afirmar esta diferença) passou a fazer parte de um gesto de libertação (de luta contra a desigualdade)” (BARROS, 2010, p. 53). A negritude, palavra citada pela primeira vez por Aimé Césaire e que intitulou um movimento político na França, foi conceituada por seu criador, poeta nascido na Ilha de Martinica, como “o simples reconhecimento do fato de ser negro, a aceitação de seu destino, de sua história, de sua cultura” (MUNANGA, 1988, p. 52).

No Brasil, a popularização da negritude foi acompanhada pela ampliação de sua inserção social e diversificação de seus significados. A identidade negra, em seu significado libertário e autoafirmativo, se associou a manifestações que vão desde o uso de penteados que valorizam atributos fenotípicos até manifestações culturais e religiosas de origem afro-brasileira. Essa associação não só atrela a identidade negra às práticas sociais, como as potencializa e fortalece socialmente.

Para investigar as manifestações culturais quilombolas sob a perspectiva semiótica, é essencial lançar o olhar aos conceitos de quilombo e negritude, que ao se entrecruzarem com as práticas sociais das comunidades remanescentes de quilombos, emergem como marcadores significativos do universo simbólico e operadores do sistema de comunicação quilombola.

Jogo: do real ao lúdico

A projeção do conteúdo contido nos corpos, mídias primárias e textos culturais, se intensifica quando esses corpos estão envolvidos nas manifestações culturais. Quando o quilombola participa da manifestação cultural de sua comunidade, seu corpo

é inserido em um jogo, onde o participante condiciona suas ações a um sistema de regras de funcionamento temporário, se movimentando naquele período de tempo e espaço em uma extensão da vida real. É lá que operam os códigos e textos da cultura, uma dimensão existencial definida por Ivan Bystrina (1995) como segunda realidade.

Na classificação proposta pelo semiótico, os códigos primários e secundários, que regulam a vida biológica e os sistemas de linguagem, respectivamente, compõem a primeira realidade. Embora possam transmitir informações e organizar textos, os códigos em questão não podem ser considerados cultura. Esta se manifesta na segunda realidade, onde operam os códigos terciários e os textos da cultura.

Quanto aos textos, Bystrina (1995) os divide em: instrumentais, cuja função predominante é atingir propósitos pragmáticos; racionais, como textos lógicos e matemáticos; e imaginativos/criativos, como rituais, mitos e obras de arte. O nosso interesse está voltado aos textos imaginativos/criativos, aqueles que os indivíduos necessitam não só para a sobrevivência física e material, mas psíquica. Essa categoria de texto é identificada no jogo, posicionado ao lado do sonho como esfera sub-humana que origina a cultura (BYSTRINA, 1995).

De estrutura temporária e com orientação própria, o jogo possibilita a transição para a segunda realidade, uma extensão da vida real. A transição se dá voluntariamente, com o jogador consciente da fronteira que separa o plano real do lúdico. No momento em que os quilombolas se reúnem para participar da manifestação cultural, cria-se ali uma dimensão materialmente visível, que se evidencia no movimento dos corpos, ao mesmo tempo em que se configura uma dimensão simbólica, onde se organiza o sistema semiótico e onde são elaboradas e transmitidas mensagens e significados.

Apesar da passagem do real para o lúdico, da primeira para a segunda realidade, o jogo se mantém representado na vida real, podendo ter impacto sobre essa vida real durante sua realização. Do mesmo modo, o jogo estabelece sua esfera lúdica e dimensão simbólica em diálogo com o contexto e seus participantes, com aspectos da vida real, como quando o sistema semiótico criado pela manifestação cultural quilombola absorve os conceitos do quilombo e a negritude, refletindo seus sentidos ressemantizados usados na ação política dos movimentos sociais que reivindicam a valorização da identidade negra e suas raízes culturais.

Os estudos de Mikhail Bakhtin (1987) sobre o carnaval na Idade Média e Renascimento ajudam a vislumbrar esse cenário de diálogo do real com o lúdico e

simbólico. No carnaval de Bakhtin, é a própria vida que representa, de modo que no seu tempo e espaço determinado, o jogo se transforma em vida real e o carnaval institui seu modo particular de existência, uma segunda vida do povo, sua vida festiva (1987, p. 7). O jogo carnavalesco dá indícios de que no tempo do período festivo e espaço da praça pública, organiza-se um sistema semiótico carnavalesco, onde se movem textos da cultura, que como explica Lotman (2003), não só armazenam e transmitem informações, como transformam e produzem novas mensagens.

Não se limitando à sua função festiva, o texto carnavalesco estabelece diálogos com seu contexto e participantes. Isso se evidencia quando em seu tempo e espaço de realização, o carnaval rompe com hierarquias sociais hegemonicamente constituídas e comumente reproduzidas nas festas oficiais:

Ao contrário da festa oficial, o carnaval era o triunfo de uma espécie de liberação temporária da verdade dominante e do regime vigente, de abolição provisória de todas as relações hierárquicas, privilégios, regras e tabus. Era a autêntica festa do tempo, a do futuro, das alternâncias e das renovações. Opunha-se a toda perpetuação, a todo aperfeiçoamento e regulamentação, apontava para um futuro ainda incompleto (BAKHTIN, 1987, p. 8 e 9).

Enquanto sistema semiótico, o carnaval abre espaço para uma infinidade de linguagens nas quais os indivíduos se comunicam e produzem sentidos. Na perspectiva do carnaval bakhtiniano, a concretude e sensibilidade da organização carnavalesca se faz notar no corpo, que pode ser enxergado nesse contexto como mídia primária e texto cultural, assim como pretendemos visualizar os corpos nas manifestações culturais quilombolas. O corpo carnavalesco se manifesta tanto individualmente, na dança, canto, suor, riso, fantasia e máscara, quanto coletivamente, quando em contato físico com outros corpos, tornando-se indissolúvel da coletividade, um corpo coletivo. Para Bakhtin, (1987) é em seu estado carnavalesco que o corpo individual cessa, renovando-se, ao mesmo tempo em que, integrado à coletividade, sente-se povo, “sua unidade e sua comunidade concretas, sensíveis, materiais e corporais” (p. 222).

Considerações finais

Na experiência dos corpos dançantes, ritmados pela música e se movimentando no sistema de regras do jogo quilombola, os processos de comunicação se efetivam,

transmitindo as informações, significados e mensagens organizadas no sistema semiótico quilombola. Enquanto organizadora dos processos de comunicação projetados pelo corpo, a cultura origina o que Muniz Sodré (1988) intitula como forma social negro-brasileira, lugar da diversidade cultural e existencial, compreendida na semiodiversidade ao mesmo tempo que se configura como “força ou potência social para uma etnia que experimenta a cidadania em condições desiguais (p. 19)”.

Como observamos, o corpo quilombola é portador de significados adquiridos no diálogo com a história quilombola, passa pela atuação política de movimentos sociais e encontra referências no quilombo e na negritude. Ao movimentar-se no jogo que simboliza sua comunidade, o corpo quilombola expressa seus significados de modo escancarado. Ali está o corpo negro, exposto com orgulho como em um gesto de libertação. Ali está o corpo quilombola, resistindo para continuar sua história perante violações físicas, sociais e simbólicas.

O olhar semiótico permite sistematizações e mecanismos analíticos que possibilitam a investigação de processos de comunicação e significação essenciais para a compreensão dos aspectos da vida, das relações sociais e da luta por reconhecimento dos quilombolas. A escolha das manifestações culturais se explica por seu valor simbólico na reorganização política das comunidades. Embora possam passar despercebidos, as culturas emergem carregadas de mensagens e significados, tendo os corpos como seus operadores.

Como uma estrutura dotada de inteligência, as manifestações culturais e seus agentes dialogam com seus contextos e outros sistemas semióticos para se reorganizar e recodificar suas informações, significados e mensagens, afim de assegurar sua sobrevivência e se projetar para o futuro. Ao lançar um olhar semiótico sobre as manifestações culturais das comunidades quilombolas do Rio Grande do Norte, é possível enxergar as nuances dessas reconfigurações.

Referências bibliográficas

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.



**XVIII Conferência Brasileira de Folkcomunicação
Recife-PE, 02 a 05 de maio de 2017 – UFRPE/FACIPE**

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

BAITELLO, Norval. A mídia antes da máquina. **JB online**, Caderno Idéias, sábado, 16/10/1999.

BAKHTIN, Mikhail. **A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais**. São Paulo: Hucitec, 1987.

BARROS, José D'Assunção. A construção social da cor e a desconstrução da diferença escrava: reflexões sobre as ideias escravistas no Brasil colonial. **OPSIS**, 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.

BETH, Hanno y PROSS, Harry: Introducción a la ciencia de la comunicación, **Editorial Anthropos**, Barcelona, n. 5, 1990.

BYSTRINA, Ivan. **Tópicos de semiótica da cultura**. São Paulo: PUC/SP, 1995.

CAMPELO, Cleide Riva. **Caleidoscorpos: um estudo semiótico do corpo e seus códigos**. São Paulo: Annablume, 1996.

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.

CUNHA, Felipe Gibson. Território, cultura e estratégias discursivas da identidade negra e quilombola. In: XXIX CONGRESSO BRASILEIRO DE CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO, São Paulo, 2016, **Anais**. Disponível em: <<http://portalintercom.org.br/anais/nacional2016/>>. Acesso em: agosto de 2016.

HUIZINGA, Johan. **Homo ludens: o jogo como elemento da cultura**. Perspectiva: São Paulo, 2000.

KIRCHOF, Edgar Roberto. Yuri Lotman e a Semiótica da Cultura. **Práxis** (FEEVALE), v. 2, 2010.



**XVIII Conferência Brasileira de Folkcomunicação
Recife-PE, 02 a 05 de maio de 2017 – UFRPE/FACIPE**

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.

LOTMAN, Yuri; USPENSKI, Boris. On the semiotic mechanism of culture. **New Literary History**, Baltimore, v. 9, n. 2, 1978.

_____. La semiótica de la cultura y el concepto de texto. **Entretextos**: Revista Electrónica de Estudios de la Cultura, n. 2, 2003.

MACHADO, Irene. Cultura em campo semiótico. **Revista USP**, São Paulo, n. 86, 2010.

MINISTÉRIO DO DESENVOLVIMENTO SOCIAL E COMBATE À FOME. Quilombos do Brasil: segurança alimentar e nutricional em territórios titulados. **Cadernos de Estudo**: Desenvolvimento Social em Debate, n. 20, Brasília, 2014. Disponível em: <http://www.social.mg.gov.br/images/documentos/capacita_suas/Material_consulta/Caderno%20de%20Estudo.pdf>. Acesso em: novembro de 2016.

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

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.

RISÉRIO, Antônio. Em defesa da semiodiversidade, **Revista Galáxia**, n. 3, São Paulo: EDUC, 2002.

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.

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

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