

“Corpo Santo”: Uma Análise Semiótica e Folkcomunicação da Comunicação do Simbólico ¹

Gleilson MEDINS ²

Allan Soljenítsin Barreto RODRIGUES ³

Universidade Federal do Amazonas, Manaus, AM

Resumo

Este paper apresenta uma proposta de pesquisa sobre as questões simbólicas inerentes à Comunicação no que diz respeito à oralidade e ao funcionamento dos signos de linguagem (neste caso, o Corpo Santo) dispersos na sociedade. A investigação propõe analisar o potencial semiótico e folkcomunicação de um grupo social da comunidade rural Terra Preta no município de Coari-AM. Acreditamos que a análise conjugada de saberes ajuda a tecer a cadeia complexa de interpretação de uma comunicação artesanal e marginalizada, esquecida à beira dos rios amazônicos pela hegemonia comunicacional, religiosa e social.

Palavras-chave: Comunicação; Semiótica; Religião; Folkcomunicação

Introdução

A comunicação é a chave para todo o conhecimento humano. E por ser um organismo vivo, ela está presente em todas as formas de interação, das relações socioambientais mais simples às mais complexas. De outro modo, não seria possível estabelecer uma ligação racional coerente com as variadas formas de expressividade linguística dos signos de linguagem do mundo.

Contudo, não basta um meio fazer parte de um vasto universo comunicacional para ser aceito, compreendido e/ou reconhecido entre os diferentes grupos sociais. Sobretudo na Amazônia, uma região de formações sociais tão complexas. Bem mais do que o seu instigante tecido geográfico.

Há algumas manifestações comunicacionais, principalmente na esfera da folkcomunicação (a comunicação que emerge das camadas populares da sociedade), que

¹ Trabalho apresentado no DT 8 – Estudos Interdisciplinares do XVI Congresso de Ciências da Comunicação na Região Norte, realizado de 24 a 26 de maio de 2017.

² Mestrando do Curso em Sociedade e Cultura na Amazônia (PPGSCA) da UFAM, email: gleilsonmedins@hotmail.com.

³ Orientador do trabalho. Professor do Curso de Jornalismo da FIC-UFAM, email: allan30@gmail.com

ainda apresenta alguns “ruídos” em relação a seus signos peculiares frente aos grupos sociais hegemônicos.

Esses signos comunicacionais são mensagens que a socialização utiliza para dar sentido às relações sociais na cultura, na religião, nas ciências e em qualquer outra forma de se produzir e difundir o conhecimento. É a uma dessas expressões sociais – o “Corpo Santo” - que esta breve reflexão propõe uma análise semiótica e folkcomunicacional, ancorada em abordagens antropológicas sobre cultura religiosa e identidade, afinal, a abordagem multidisciplinar da comunicação requer a interação global das pequenas partes dos contextos em que estão inseridos os fenômenos.

A pesquisa também visa gerar uma melhor compreensão dos atores sociais envolvidos e seus ambientes, realizando assim, o registro dessa memória, ampliando o seu reconhecimento e difusão. Para tanto, assumiu-se a perspectiva dos estudos de Luiz Beltrão (1980), acerca da Folkcomunicação, dentre outros estudiosos contemporâneos do tema, e Lúcia Santaella (2005/2007) à luz da semiótica de Charles Sanders Peirce.

O estudo também utiliza teóricos clássicos da sociologia como Bourdieu (2011) e Mauss (2005), na intenção de subsidiar a interpretação do fenômeno durante a abordagem de campo, permitindo compreender os mais variados comportamentos, o valor atribuído à eficácia simbólica por meio da representatividade da linguagem dos signos e sua produção de interpretantes, e o contexto folkcomunicacional no qual essa manifestação de cultura popular está inserida.

A folkcomunicação busca compreender as camadas populares em seus universos e processos comunicacionais ligados ao cotidiano em que se apresentam vários aspectos da vida habitual, os espaços físicos, simbólicos e imaginários. E, principalmente, no que se refere à cultura popular. Basicamente, a teoria estuda “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).

O “Corpo Santo” faz parte de um sistema de crenças enraçado na sociabilidade de um grupo rural específico identificado no interior do município de Coari-AM. Seus procedimentos comunicacionais peculiares, seus símbolos e signos de linguagem, bem como a significância de todos esses elementos em uma rotina dialógica, doravante denominada de semiose, compõem predominantemente o corpus da pesquisa, ancorados

nos princípios da sociologia e da antropologia, compondo assim, a teia ecossistêmica dos contextos envolvidos nesse fenômeno.

O grupo social que comunga da crença no “Corpo Santo” representa uma parcela minoritária em relação aos outros grupos religiosos existentes em Coari (católicos, protestantes e espíritas) e assume um espaço relativamente autônomo em relação às outras religiões. Contudo, o grupo que se pretende recortar no universo desta pesquisa se assume católico, ainda que sua prática apresente métodos heterodoxos ao catolicismo.

Apesar da forte carga simbólica presente em todas as religiões, há um processo de racionalização da religião defendido por Bourdieu (2011) em concordância aos apontamentos de Weber a esse respeito. Ocorre que, com a especialização do mundo globalizado, a religião sofreu acentuada mudança de atitude em relação à difusão de seus conhecimentos. Também por conta da globalização surgiram inúmeros grupos sociais marginalizados, de várias naturezas, dotados de crenças e valores culturais/religiosos. Isso levou a classe hegemônica a constituir um processo de “moralização” e “sistematização” das crenças e práticas religiosas.

A comunidade rural (objeto da pesquisa) fica a poucas horas de barco da área urbana da cidade. Os moradores residem em casas muito simples, uma vez que não acumulam riqueza com suas atividades de subsistência (agricultura, caça, pesca, predominantemente). Em sua maioria não tem emprego na cidade, mas, de vez em quando, a atividade de serrar madeira (extrativismo) lhes gera bons lucros com compradores da sede do município. Isso os possibilita ter acesso a alguns bens de consumo como eletrodomésticos, eletrônicos e antenas parabólicas. Re-configurando o cenário da vida rural ribeirinha.

Contudo, a oralidade mantém vivos em sua rede social os costumes e meios comunicacionais artesanais quando o que está em pauta é a sua representatividade e expressividade religiosa e sua identidade cultural. Toda essa engrenagem comunicativa é fundamentada numa estrutura que esta pesquisa denomina de signo, e a partir dele é tecida toda a cadeia simbólica de significados embutida na prática comunicacional dos moradores da comunidade Terra Preta, no Lago do Mamiá, localizado à margem esquerda da sede do município de Coari.

As manifestações em torno do “Corpo Santo” funcionam da seguinte forma: as pessoas fazem rituais específicos de oferendas a um ser morto e enterrado em sua região

rural, ao qual atribuem santidade por algum motivo e se comportam socialmente de uma determinada forma (uma espécie de círculo de anonimato, com falares e instrumentos simbólicos específicos), cientes de que, por meio dessas relações, alcançam seu bem-estar e prosperidade, pois, o “Corpo Santo” os livra de todo o mal. Uma vez obedecidos todos os procedimentos convencionalizados entre o grupo.

Há ainda uma crença de que, se alguém profanar o local do “Corpo Santo”, sobretudo roubando oferendas em dinheiro ou objetos de grande valor, estará amaldiçoado por todo o sempre. Um pré-estudo realizado no local por este autor apurou relatos de alguns moradores que garantem a veracidade do fato.

Por meio da semiótica aplicada à comunicação, a pesquisa busca elucidar os mecanismos de interpretação e/ou representação que capacitam essas pessoas a legitimar os signos que os representa e os faz reconhecer-se como comunidade. Pretende-se buscar o fundamento do signo, debruçando a pesquisa sobre a observação atenta aos três olhares recomendados por Peirce - contemplativo, observacional e o da generalização – alusivos a tríade fundante de sua teoria: primeiridade, secundidade e terceiridade. Com isso, o fenômeno do “Corpo Santo” será observado em sua dimensão sensível, seu caráter de existência e seu aspecto de lei. Conceitos detalhados mais a frente.

Quanto à metodologia, foi escolhida a História Oral de Vida como técnica de abordagem. Conforme Meihy (2005), a História Oral de Vida trata-se da narrativa do conjunto da experiência de uma pessoa, valorizando assim, seus aspectos íntimos e pessoais. O sujeito primordial dessa história oral é o colaborador⁴, que possui uma maior liberdade para falar sobre sua experiência pessoal.

Essa técnica de abordagem, ao trabalhar com experiência, sugere entradas para o entendimento do espaço pessoal subjetivo, supõe-se que haja também um roteiro menos factual e mais vinculado a alternativas que revelam, por exemplo, as narrativas pessoais por meio de impressões, sentimentos, sonhos. Ou seja, o caminho da narrativa não precisa necessariamente obedecer à continuidade material dos fatos (MEIHY, 2005, p. 148).

Segundo Meihy (2005), a história oral de vida é retrato oficial do depoente. “Nesse sentido, a verdade está na versão oferecida pelo narrador, que é soberano para revelar ou ocultar casos, situações e pessoas” (MEIHY, 2005, p. 149). Ou seja, a

⁴ Colaborador é um termo importante na definição de relacionamento entre o entrevistador e entrevistado. Sobretudo, é fundamental porque estabelece uma relação de compromisso entre as partes (MEIHY, 2005, p. 124)

verdade depende exclusivamente do colaborador, mesmo que para o entrevistador pareça algo impossível de acontecer.

É preciso respeitar a opinião do outro, observando seus valores e visão de mundo. Principalmente, quando o assunto é relacionado com temas religiosos, que envolvam a fé, como é o caso desta pesquisa. Uma história de vida exige do entrevistador uma atuação mais discreta, porém, ele tem que ser muito presente. Meihy (2005) diz que essa história oral tem como função contemplar aspectos gerais do comportamento social dos colaboradores. “Questões como vida social, cultura, situação econômica, política e religião devem compor a história de quem é entrevistado” (MEIHY, 2005, p. 151). O resultado é uma visão multiangular dos personagens, seu comportamento, seus problemas, sua realidade.

Referencial Teórico

Para que possamos entender de uma forma mais ampla o fenômeno “Corpo Santo” e a prática de seus pares, primeiramente, será feita uma abordagem sobre o campo religioso, no qual esse grupo está inserido. Para tanto, serão utilizados os pressupostos teóricos de Bourdieu (2011), que aborda o processo de constituição e sistematização do campo religioso, tendo como objeto central as religiões universais.

De acordo com Bourdieu, o aparecimento das grandes religiões e a divisão do trabalho religioso se deu devido ao desenvolvimento das cidades. Com os avanços tecnológicos (industrialização), econômicos e sociais, e também os progressos das divisões de trabalho, contribuíram para a constituição de um campo religioso relativamente autônomo, o que resultou no processo de “moralização” e “sistematização” das crenças e práticas religiosas.

Bourdieu (2011) concorda com Weber, ao afirmar que o fenômeno da urbanização foi um agente facilitador para racionalização e moralização da religião, pois em meio a esse processo a religião desenvolveu, no intuito de estabelecer uma estrutura diferenciada e complexa, um corpo de especialistas, que segundo ele, são “pessoas socialmente reconhecidas como detentores exclusivos das produções e reproduções de um *corpus* deliberadamente organizado de conhecimentos secretos, portanto, raros” (BOURDIEU, 2011, p. 39), responsáveis pela difusão dos discursos da ideologia religiosa.

Dessa forma, Bourdieu sinaliza a importância de não só levar em conta as estruturas econômicas e sociais no processo de racionalização da religião, mas também as transformações da estrutura das relações de produção simbólica. Pois, esse corpo de sacerdotes, ligados diretamente à noção intelectual, a partir da legitimidade de sua teologia, passou a substituir a noção de “pureza da ordem mágica” para “ordem moral”, ou seja, houve a sistematicidade das mitologias pela coerência intencional das teologias.

Tendo como base o pressuposto da monopolização da religião (concentração do capital religioso) por meio desse corpo de especialistas, tem-se, segundo Bourdieu (2011, p.39) “a constituição de um campo religioso que acompanha a desapropriação objetiva daqueles que dele são excluídos e que se transformam por essa razão em leigos”. A partir daí fica evidente a exclusão dos grupos na sociedade, considerados inferiores (leigos), pois, eles não têm a tal legitimidade na difusão das práticas religiosas, e conhecimentos suficientes sobre ela, como o corpo de especialistas oficializados. Baseando-se nisso, Bourdieu (2011, p. 40) evidencia dois extremos de estrutura da distribuição do capital religioso. O primeiro:

tipos opostos de relações objetivas (e vividas) com os bens religiosos e, em particular, tipos opostos de competência religiosa, a saber, de um lado, o *domínio prático* de um conjunto de esquemas, de pensamento e de ação objetivamente sistemáticos, adquiridos em estado implícito por simples familiarização, e, portanto, comuns a todos os membros do grupo e praticados segundo a modalidade pré-reflexiva e, de outro lado, o *domínio erudito* de um *corpus* de normas e conhecimentos explícitos, e deliberadamente sistematizados por especialistas pertencentes a uma instituição socialmente incumbida de reproduzir o capital religioso por uma ação pedagógica expressa.

Bourdieu (2011) ressalta que com a exclusão de grupos do sistema religioso têm-se, evidentemente, a formação de outros grupos, que se utilizam de elementos da religião, porém de forma diferenciada. É aí que o autor destaca os tipos opostos de relações objetivas com os bens religiosos. Trazendo para esta pesquisa, pode-se identificar os moradores da comunidade Terra Preta como pessoas que empregam o saber religioso de domínio prático, pois são pessoas que simplesmente se utilizam dos bens religiosos por familiarização, algo considerado pela religião como profano, diferentemente do domínio erudito, que é sistematizado por um corpo de especialistas oficializados por uma instituição (padres, bispos, pastores, rabinos, etc.). E assim, se constitui essa oposição entre detentores do monopólio da gestão do sagrado e os

profanos, algo diretamente ligado à estrutura da distribuição do capital cultural. A saber segundo extremo de estrutura da distribuição do capital religioso:

Tipos nitidamente distintos de sistemas simbólicos, como por exemplo, os *mitos* (ou sistemas mítico-rituais) e as *ideologias religiosas* (teogonias, cosmogonia, teologias) que constituem o produto de uma *reinterpretação letrada* levada a cabo as respostas a novas funções, de um lado, funções internas correlatas à existência do campo dos agentes religiosos e, de outro lado, funções externas, como, por exemplo, as que resultam da constituição dos Estados e do desenvolvimento dos antagonismos de classe e que proporcionam as razões de existência às grandes religiões com pretensão universal (BOURDIEU, 2011, p. 40).

A pesquisa trata o “Corpo Santo” e as práticas atribuídas a ele como parte integrante do sistema de cultura popular. Dessa forma, para contextualizar o estudo, o tema, que é questionado por vários autores como ambíguo e polêmico, foi interpretado aqui dentro da ótica de Luiz Beltrão, seguindo a teoria folkcomunicação.

Beltrão (1980) diz que a cultura popular possui uma íntima relação com a folkcomunicação, pois é justamente nos ambientes de cultura popular que os estudos da folk se realizam. Porém, vale destacar, que a folkcomunicação não é o estudo da cultura popular, mas o estudo dos meios e procedimentos de comunicação dentro desses ambientes.

É evidente que em uma sociedade moderna, os modos de vida apresentados pelas classes dominantes sejam apresentados como ideal nas relações do dia-a-dia. No entanto, é difícil evitar que as práticas e saberes populares marquem nosso cotidiano. De acordo com Schmidt (2008), as manifestações populares nascem das primeiras necessidades de trocas simbólicas e materiais, a partir das condições ofertadas pela natureza e adequadas pelas necessidades dos indivíduos.

A folkcomunicação é uma teoria genuinamente brasileira, que se dedica ao estudo dos agentes e dos meios populares nos universos e em seus processos comunicacionais. Ao desenvolver a teoria, Beltrão (1980), identificou que os grupos excluídos do sistema de comunicação social integrariam outro, complexo de procedimentos, modalidades, meios e agentes elaboradores e emissores de mensagens, ao nível de sua vivência, experiência e necessidades. E ainda que a característica predominante nos agentes comunicadores e nas modalidades de transmissão das mensagens populares é a folclórica, considerada como um patrimônio milenar e contemporâneo.

Vale destacar que o folclore, na abordagem de Beltrão, é visto como um arcabouço de conhecimento do povo, que está intrínseco na diversidade cultural e que vai sendo recriado no contexto social global. Conforme Schmidt (2011), essa produção de conhecimento está ligada ao cotidiano, em que se apresentam vários aspectos da vida habitual, os espaços físicos, simbólicos e imaginários. E principalmente, no que se refere à cultura popular.

Identificando a vinculação estreita entre folclore e comunicação popular, Beltrão apresenta como resultado de vários estudos, a folkcomunicação, definida como “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).

De uma forma geral, pode-se identificar a folkcomunicação como a comunicação do povo, que valoriza as mais variadas formas de manifestações no âmbito comunicacional (gestos, falas, signos, objetos, ambientes, etc.). Nesse sentido, tudo o que comunica o povo e para o povo faz parte da folkcomunicação.

Pois é tempo de não continuarmos a apreciar nessas manifestações apenas os seus aspectos artísticos, a sua finalidade diversionista, mas procurarmos entendê-las como a linguagem do povo, a expressão do seu pensar e dos seus sentir tantas e tantas vezes discordante e mesmo oposta ao pensar e ao sentir das classes oficiais dirigentes. Esse sentido camuflado, que não raro escapa ao próprio estudioso dos fenômenos sociológicos, é, contudo, perfeitamente compreendido por quantos tenham com os comunicadores aquela experiência sociocultural comum, condição essencial a que se complete o circuito de qualquer processo comunicativo (BELTRÃO, 1965:10, *apud* MARQUES DE MELO, 2008, p. 19).

Beltrão identificou os grupos usuários do sistema de folkcomunicação como marginalizados. O termo, marginalizado, nesse caso, não se refere à pessoa perigosa, fora da lei, que vive no mundo do crime, mas sim a um indivíduo que está entre duas culturas e duas sociedades que nunca se fundiram totalmente. Beltrão classifica os grupos marginalizados, como excluídos da sociedade, e não só do sistema político, mas também do sistema de comunicação social. “E é nesse sentido que os estudos em folkcomunicação são realizados, nos processos comunicacionais dos grupos populares que não têm inserção na cultura erudita e tão pouco na cultura midiática” (SCHMIDT, 2008, p. 08).

Partindo desses pressupostos, observou-se a iminente inter-relação do “Corpo Santo” com o ecossistema folkcomunicação, pois, seus atores sociais estão imbuídos dos mesmos procedimentos que substanciam a teoria. Os moradores da comunidade rural Terra Preta estão relativamente isolados da convivência social/cultural/religiosa hegemônica e adotam modos de vida peculiares de convivência, meios e instrumentos de comunicação, adaptados dos predominantes, sim, mas com forte carga artesanal e um teor peculiar de autenticidade amazônica.

Outro campo científico que se pretende explorar na pesquisa é o da semiótica. Pode-se dizer que, essa jovem ciência criada por Charles Sanders Peirce, investiga os códigos de linguagem do mundo, embutidos no poder de sugestão, representatividade e legitimidade dos signos. Trocando em miúdos, é a ciência que estuda os signos de linguagem. E a base da teoria peirciana é a fenomenologia.

Os fenômenos estão dispostos pelo mundo e a todo o momento nos deparamos com eles e ativamos alguma chave de leitura (ou conhecimento de mundo) para compreendê-los. Em termos de aplicação, analisar as mensagens fenomenológicas e enquadrá-las em um contexto comunicativo chamou a atenção de Peirce. Como físico, matemático, astrônomo, linguista e psicólogo, o teórico buscava a lógica dos fundamentos científicos e seus métodos. E foi com esse foco que desenvolveu a semiótica para substanciar o entendimento da concepção e interpretação dos fenômenos.

Os estudos semióticos são minuciosos e buscam, de forma analítica, investigar e dissertar sobre as diferentes naturezas das mensagens: visual, verbal, sonora... E suas inter-relações. Mas a semiótica está fadada a multidisciplinaridade, pois, ela sozinha, não pode mapear os fenômenos de linguagem em seus aspectos gerais, ou seja, precisa dialogar com o suporte teórico de outras disciplinas, uma vez que cada área do conhecimento possui seu sistema de signos e demanda uma análise contextual específica para sua compreensão.

Assim sendo, entende-se, nesse anteprojeto, que a análise semiótica aliada aos ecossistemas cultural/religioso e folkcomunicação poderá substanciar o entendimento sobre o fenômeno do “Corpo Santo” e chegar com maior propriedade a seus interpretantes, de modo que possa elucidar o tecido cultural em que esses contextos dialogam e que tipo de comunicação é produzido a partir deles.

Ela [a semiótica] funciona como um mapa lógico que traça as linhas dos diferentes aspectos através dos quais uma análise deve ser conduzida, mas não

nos traz conhecimento específico da história, teoria e prática de um determinado processo de signos. Sem conhecer a história de um sistema de signos e do contexto sociocultural em que ele se situa não se pode detectar as marcas que o contexto deixa na mensagem. (SANTAELLA, 2005, p.6.).

De acordo com Santaella (2005) tudo é signo, segundo Peirce. Desde que haja uma mente potencialmente interpretadora e um contexto inserido. Dessa forma, qualquer fenômeno que se apresente à nossa mente estará apto a operar como signo e poderá, a partir dele, produzir reações sensitivas, referenciais e por fim, até comportamentos. O signo corporifica o pensamento, às emoções, reações...

Em primeira instância, um signo não carrega consigo um significado. Ele lembra algo que não está nele. Naturalmente, nosso olhar especializado costuma pular etapas que Peirce considera fundamentais para compreendermos os signos. A análise peirciana é sempre triádica, sugerindo três apontamentos de análise para cada desdobramento, sendo que as categorias fundantes para a aplicação de sua teoria são: primeiridade (olhar contemplativo), secundidade (olhar observacional) e terceiridade (olhar da generalização).

Esta pesquisa pretende detalhar a influência do “Corpo Santo” na vida dos moradores da comunidade Terra Preta, identificando como ele se apresenta nas três etapas (mediante a apuração das narrativas em profundidade e a observação participante). Na primeiridade será analisada a dimensão do sensível, as qualidades do signo (que sensações esse fenômeno produz a primeira vista?), na secundidade será analisado seu caráter de existência (lembra o quê? O que representa?) e na terceiridade será analisado seu aspecto de lei (significa algo, a mesma coisa para todos do grupo social).

Sendo assim, dizemos que na primeiridade o signo é um ícone, na secundidade ele é um índice e na terceiridade, é um símbolo. Sem nos debruçarmos por todos esses estágios, não se tem a sensibilidade necessária para identificar os fundamentos do signo e nem tão pouco, compreender como todo esse processo ecossistêmico dialoga. A esses processos complexos multidisciplinares em busca da compreensão semiótica chamamos de semiose.

Considerações

O “Corpo Santo” desempenha papel importante na ecleticidade das representações culturais da região amazônica, e o aprofundamento científico sobre tal

fenômeno, sobretudo, em uma região ribeirinha (território que se reconfigura constantemente em vários aspectos) representa uma contribuição salutar para o fortalecimento dos estudos socioculturais e comunicacionais em nossa região, e, principalmente, para a difusão do conhecimento amazônico sobre seu povo; sua capacidade de se comunicar e professar suas crenças por meio dos legados da oralidade.

Estudos como este trazem a tona riquezas escondidas sobre o outro, uma vez que o olhar multidisciplinar valoriza questões importantes da vivência humana que muitas vezes passam despercebidas aos olhos da sociedade moderna, sempre acelerada e especializada. Ao nos debruçarmos candidamente sobre as questões simbólicas (onde elas se apresentam? Como chegam às mentes das pessoas? o que elas representam e que mensagens produzem na coletividade?...) Estamos nos permitindo compreender o outro em vários níveis da existência, do mesmo modo que nos possibilita enxergar e reconhecer outras formas possíveis de sentir e viver as coisas do mundo, seus fenômenos.

Esta pesquisa não vislumbra apontar certo e/ou errado ou polemizar conflitos de ordem religiosa, nem tampouco, desfilar narrativas apologéticas a determinado sistema de crenças ou grupo social. Pretende-se sim, apontar eventuais tensões quanto às práticas religiosas eruditas e dominantes, detentoras do saber religioso especializado (como já foi mencionado), uma vez que o grupo social objeto da pesquisa apresenta características inerentes a esses eventos. Desse modo, o estudo não poderia atuar de forma divorciada dessa abordagem.

Contudo, o foco predominante tende a ser as relações comunicacionais envolvidas na construção da identidade social dos moradores da comunidade rural Terra Preta. Os procedimentos e instrumentos comunicacionais de que essas pessoas se utilizam tão logo afetadas pelo signo “Corpo Santo” será o mote deste percurso teórico/prático. Sem deixar pelo caminho, é claro, todas as contingências ambientais envolvidas nesse processo.

Questões inerentes à folkcomunicação e à semiótica não são pautas comuns na circulação da grande mídia nem nas rodas de conversa das populações das sociedades modernas, apesar de estarem presentes de forma indissociável do convívio coletivo. Engendrar esses conhecimentos na agenda pública por meio do escoamento das produções acadêmicas fortalece não só as pesquisas sociais como também o

entendimento sobre o organismo da comunicação e sua capacidade multifacetada frente à inter-relação com os fenômenos do mundo em todas as áreas do conhecimento.

Referências

- BELTRÃO, Luís. **Folkcomunicação: a comunicação dos marginalizados** / Luís Beltrão. – São Paulo: Cortez, 1980.
- BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas** / Pierre Bourdieu; introdução, organização e seleção Sergio Miceli. – 7. Ed. – São Paulo: Perspectiva, 2011.
- MAUSS, Marcel, **Ensaio de sociologia** / Marcel Mauss; tradução [Luiz João Gaio e J. guinsburg]. – São Paulo: Perspectiva, 2005.
- MELO, José Marques de. **Mídia e Cultura Popular: história, taxionomia e metodologia da folkcomunicação** / José Marques de Melo. – São Paulo, 2008.
- MEIHY, José Carlos Sebe Bom. **Manual de história oral**. São Paulo: Edições Loyola, 2005.
- SANTAELLA, Lúcia. **Semiótica aplicada**/ Lúcia Santaella, São Paulo: Pioneira Thomson Learning, 2005.
- _____. **O que é semiótica**/ Lúcia Santaella. São Paulo: Brasiliense, 2007 – (Coleção primeiros passos:103).
- SCHMIDT, Cristina. **Folkcomunicação: estado do conhecimento sobre a disciplina**. Revista editada pela Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação – Intercom. Ano 1, edição bimestral, nove de dez 2008.