

Comunicação Originária e os Fluxos Afrodiaspóricos no Maranhão¹

Carmen Kemoly da Silva Santos²

Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ

RESUMO

Este trabalho foca sua análise nos modos de fazer comunicação originários, ou seja, o fazer comunicacional de povos originários que disputa a comunicação de massas. Estudando campos ainda em processo de exploração no país: as Diásporas Negras, o potencial histórico do estado do Maranhão e a força dos produtos culturais protagonizados pelas populações afro-brasileiras, prioriza elementos produtores de sentido no que concerne a texto, imagem e som. Centramos nossas percepções em sobrevivências culturais africanas e seus vestígios comunicacionais. Numa primeira etapa desta pesquisa, temos produtos comunicacionais em comunidades quilombolas, ribeirinhas e povos de terreiro na cidade de Timon (MA). No presente artigo, trazemos o início das análises textuais, a partir de pesquisa documental e revisão bibliográfica.

PALAVRAS-CHAVE: Comunicação Originária; Contra-Hegemonia; Diásporas; Afro-Brasileira

Introdução

Este trabalho visa estudar três campos ainda em processo de exploração no país: as Diásporas Negras no Brasil, o estado do Maranhão e seu potencial histórico e a força dos produtos culturais protagonizados pelas populações afro-brasileiras, prioritariamente a partir dos elementos produtores de sentido no que concerne a texto, imagem e som, estes dois últimos de maneira agenciada nesta etapa. Tal pesquisa terá como palco e ponto de partida a cidade de Timon, no Maranhão, mais especificamente a partir de um território quilombola maranhense, que envolve o Quilombo Monteiro, localizado na zona rural de Timon, e que tem como central um personagem da vida real: Canuto dos Santos, o último ancestral que se tem notícia.

Centraremos nossas percepções na Terceira Diáspora, termo desenvolvido pela pesquisadora e antropóloga Goli Guerreiro (2010), que discorre sobre

¹ Trabalho apresentado no GP Comunicação para a Cidadania, XIX Encontro dos Grupos de Pesquisas em Comunicação, evento componente do 42º Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação.

² Mestranda do Curso de Comunicação e Cultura da ECO-UFRJ, e-mail: carmoly@hotmail.com

o movimento de signos negros pelo mundo virtual no momento atual, assim como focaremos nossa análise nos modos de fazer comunicação originários, ou seja, o fazer comunicacional que disputa a comunicação de massas.

Para além disso, é nossa intenção iniciar um diálogo entre Comunicação e História, a partir dos elementos textuais encontrados e seus processos comunicacionais. Numa primeira etapa desta pesquisa, temos produtos comunicacionais em comunidades quilombolas, ribeirinhas e povos de terreiro na cidade de Timon (MA). No presente artigo, fazemos uma pesquisa exploratória de caráter inicial, trazendo o início de análises textuais, a partir de pesquisa documental e revisão bibliográfica.

Até então, as pesquisas vem contemplando a cidade de Salvador, na Bahia, dentro da Terceira Diáspora, muito pelo título de capital negra das Américas. Entretanto, muitas vezes é invisibilizado que São Luís, capital do Maranhão, foi uma das mais importantes cidades portuárias do país, e junto a Salvador e Rio de Janeiro, as que mais receberam negros escravizados da África. Por isso a importância de deslocar essa produção de sentido para uma área ainda pouco explorada, e fazer o cruzamento de dados com o que já temos em outras regiões.

Trazemos o processo de reconhecimento das identidades culturais como tarefa primordial para a conquista de direitos e reparações, colocando a disputa da mídia como instrumento essencial nesse processo. Comunicar, também, é um direito humano, negado às populações pretas por bastante tempo dentro das grandes mídias.

Ao fazermos um exercício reflexivo de pensar a comunicação, as culturas e as diásporas, todas elas remetem a uma ideia de Movimento. É esse movimento que tem impulsionado as comunidades negras a resistir em seus modos de viver, a insistir em suas formas originárias de fazer comunicação e assim, manter suas existências no mundo.

Pensando nessa produção de sentido a partir de análises culturais é que colocamos a Terceira Diáspora como central. Termo que a pesquisadora Goli Guerreiro vem amadurecendo, a Terceira Diáspora é o deslocamento de signos – textos, imagens, sons – provocado pelo circuito de comunicação da Diáspora Negra. Potencializado pela globalização eletrônica e pela web, coloca em conexão digital os repertórios culturais de cidades atlânticas - ícones, modos, músicas, filmes, cabelos, gestos, livros.

Entende-se, então, a Primeira Diáspora pela via da escravidão, ocorrida na história moderna, com os deslocamentos do tráfico Atlântico. Já a Segunda Diáspora,

se dá pela via dos deslocamentos voluntários, com o retorno de ex-escravos para África e o vaivém em massa de povos negros pelo mundo no pós-escravidão (GUERREIRO, 2010). O momento em que estamos preocupadas em analisar, é o tempo presente chamado de revide negro, referindo-se ao impacto desse tempo histórico no campo das ideias, da ocupação dos espaços, seja na mídia audiovisual, literária ou na rua, entendendo esta última como também produtora de ciência social, e não desvinculado deste campo.

Humanidade negra

Como guetos ainda invisibilizados, mas que experimentam alternativas de comunicação cada vez mais em ascensão na Terceira Diáspora, ou como forma de encontrar um espaço de comunicação onde se vejam retratadas, a população negra, maioria marginalizada, não se acomoda com as péssimas condições estruturais a que está submetida. Tanto na esfera territorial, como comunicacional ou religiosa, produzem e tentam resguardar, ainda que sob condições adversas, muitos de seus valores.

Às vésperas da independência do Brasil, em 7 de setembro de 1822, o Maranhão apresentava a mais alta porcentagem de escravos do Império: 55% da população, segundo a Coleção Negro Cosme (2005). No período de abril de 1988 a março de 2005, foi feito o mapeamento das comunidades negras rurais do estado do Maranhão, totalizando 476, sendo identificadas 146 áreas nas regiões da Baixada Ocidental e Oriental (Munim), Itapecuru, Mearim, Gurupi e Baixo Parnaíba. No total foram mapeados 62 municípios maranhenses com a existência de comunidades negras rurais quilombolas.

Segundo Ferreira (2004), uma das grandes ironias nacionais é o fato dos afrodescendentes serem discriminados como uma 'minoridade' quando, na verdade, constituem um grupo cujo número atinge quase ou mais da metade da população brasileira. Para ele, no Brasil existe o mito da democracia racial, que encobre o preconceito. Ao verificarmos os números da escravidão no Brasil, passamos a perceber que a população negra brasileira viveu muito mais tempo enquanto escravizada do que em liberdade. De 1534 a 1888 foram 354 anos de duração de escravização, e de 1888 a 2019 temos apenas 131 anos da população negra em liberdade. Seria prepotência dizer

que ainda temos muito caminho a percorrer, direitos a conquistar, políticas de reparação a fazer? Os números revelam que não.

Pretos e pardos somam 53% da população brasileira, segundo IBGE (2015). Não apenas a cor escondida; é também a cor esquecida, a cor da pobreza, visto que 67% dos moradores de favela também são pretos, de acordo com pesquisa realizada pelo Instituto Data Favela, com apoio do Instituto Data Popular e da CUFA (Central Única das Favelas). Cortando a fatia desse bolo, sentiremos o cheiro do desemprego, onde 61% das pessoas nessas condições são negras, de acordo com a Pesquisa do Emprego e Desemprego (PED), contrastando com os apenas 0,4 % do empresariado negro do país.

Tudo isso se deve ao fato de que, no pós-abolição, a população negra não teve nenhuma chance de reestruturação, pelo contrário, teve diversos direitos negados, como o acesso à terra e ao conhecimento. O negro ainda é visto como inferior, religiosamente sem alma, intelectualmente menos capazes, esteticamente feios, sexualmente tidos como objeto de prazer, socialmente sem costumes e culturalmente selvagens (BISPO, 2005).

Na contramão desses dados, temos os territórios quilombolas e suas reexistências, a sabedoria das religiões de matriz africana, a oralidade do povo preto, a cosmovisão africana adotada por afro-brasileiros e a ancestralidade, que faz o elo de todas essas riquezas. O papel da comunicação aqui, é desbravar todos esses potenciais dos valores civilizatórios afro-brasileiros, sejam eles: circularidade, oralidade, energia vital (axé), ludicidade, memória,, ancestralidade, cooperativismo, comunitarismo, musicalidade, corporeidade e religiosidade (EMBOABA, 2010).

Comunicação e Cosmovisão africana

A partir do desenvolvimento do conceito de povos afro-pindorâmicos (BISPO, 2015) examinamos a comunicação originária, ou seja, aquela feita por povos originários para a degustação da vida, emancipação, e a vivência de uma realidade mais de seu próprio jeito, podendo assim definir qual contribuição esses produtos culturais trouxeram para a existência de populações negras. A comunicação oral, presente nos pontos cantados de terreiro de matriz africana, nas rodas de conversa e contação de histórias nos territórios quilombolas, ou nas rádios poste, por exemplo, nos revelam que

essa oralidade, calcada na ancestralidade e na cosmovisão africana de viver, possui um grande potencial que, se desbravado, podem nos apontar diversos signos e produtos para caracterizar a Terceira Diáspora no Maranhão.

É essa Diáspora enquanto potencialidade que nos interessa. Antônio Bispo do Santos (2015) afirma em seu livro *'Colonização, Quilombos, Modos e Significações'* que a guerra da colonização nada mais é que uma guerra territorial, de disputa de territorialidades. De acordo com Bispo, os povos contra colonizadores, têm demonstrado em muitos momentos da história a capacidade de compreender e até de conviver com a complexidade das questões que esses processos tem nos apresentado. Por exemplo; segundo ele, as sucessivas ressignificações das nossas identidades em meio ao mais perversos contextos de racismo, discriminação e estigmas; a readaptação dos nossos modos de vida em territórios retalhados, descaracterizados e degradados; a interlocução das nossas linguagens orais com a linguagem escrita dos colonizadores.

Achile Mbembe (2013), ao fazer uma crítica à razão negra, desenvolve o conceito de que esta razão é uma declaração de identidade, o negro falando por si mesmo, fazendo um esforço para instaurar um arquivo de vestígios que não foram preservados, e algumas vezes destruídos. Uma escrita vivida na fragmentação, com restos dispersos em todos os cantos do mundo.

Nesse processo de emancipação e reconstrução, de acordo com Mbembe, reescrever a história é um exercício de imaginação moral. O autor vive a obsessão de ter se tornado estranho a si mesmo, mas dá a si mesmo o seu próprio fundamento. Deseja conjurar o demônio do texto ocidental e sua estrutura de submissão e reatualiza sua experiência originária, reencontra a verdade de si, já não fora de si, mas a partir de seu próprio território.

Por outro lado, o desenvolvimento da identidade do brasileiro está absolutamente condicionado à participação de conhecimentos africanos na vida brasileira e sua sabedoria está presente nas manifestações culturais, nos gestos, e nas relações. Entretanto, foi negado à população negra brasileira o direito de falar, elaborar leis e se expressar nos grandes meios, tendo deixado sua identidade e auto-estima condicionada à uma branquitude imposta.

Quilombo Monteiro e Canuto dos Santos

No Maranhão, segundo o IBGE, os negros e negras são maioria, cerca de 74% da população (2012), ficando atrás apenas da Bahia. O estado maranhense também possui a maior população rural do país, com 41% das pessoas vivendo no campo, segundo dados do Programa Brasil Sem Miséria do Governo Federal. Dentro disso, Timon é uma cidade localizada a 426 quilômetros da capital São Luís, que, por outro lado, está situada à margem esquerda do Rio Parnaíba, sendo assim, divisa leste da capital piauiense, Teresina.

O povoado Monteiro é o único quilombo oficialmente registrado pela Fundação Palmares na zona rural da cidade de Timon, Maranhão. Seu processo de reconhecimento quilombola teve início em 2004. O povoado faz parte do Território Quilombola que abriga quinze comunidades em seu entorno. O modo de falar, de vestir, as tradições religiosas e culturais do Monteiro não deixam dúvida pra quem passa por lá: há resistência negra no local. O Tambor de Crioula e os terreiros de conversa ainda vivem na memória e os ‘terços’ fazem parte até hoje do cotidiano do local.

“ - A história do Monteiro se conta do nosso tataravô pra cá, Canuto dos Santos, que é o que as pessoas mais idosas e que ainda estão vivas podem contar. É o único que a gente pode contar, da história dele pra trás ninguém tem relato. Ele foi o ancião mesmo. Aqui tudo que você fosse fazer você tinha que primeiro tratar com ele pra depois ele autorizar. Por exemplo, se o Tio Jesus quer botar roça, ou se o Valto – Valter - chega aqui procurando o Tio Jesus pra trabalhar, ele logo dizia, rapaz vá falar com o Parré. Aí ele ia lá, rapaz eu vim aqui porque eu quero que o Jesus vá trabalhar pra mim, se ele dissesse que não tava perdido...” (SANTOS, 2016, p. 52-53)

Quem nos dá esse relato é Reginaldo Costa Silva, presidente da Associação dos Lavradores e Lavradoras Quilombolas do Povoado Monteiro e Adjacência, e continua:

“ - O cara chegava aqui, e dizia o que era pra fazer e meu tataravô que era o responsável por tudo, eles tinham as negociações dele lá, eu não sei o nomezinho que se dá, eu esqueci [...] E tipo assim, eles chegavam aqui, iam tratar com ele, quando eles chegavam aqui meu tataravô parava todo o povoado, ninguém saía pra lugar nenhum, eles tratavam com ele lá e ele ficava responsável por tudo” (SANTOS, 2016, p. 53)

Reginaldo conta também que os brancos chegaram ali através de negociação:

“ - A gente nunca ouviu falar em conflitos, chegaram esses brancos aqui mas já foi depois, através de negociação, eu não sei bem lhe dizer, eu sei que conta um pedaço do relato, que chegavam os brancos aqui, tratavam com o meu bisavô.” (SANTOS, 2016, p. 54-55)



Unidade Escolar Canuto dos Santos, no Quilombo Monteiro. Foto: Alexandre Galvão, cedida gentilmente (2016).

Em 2019, numa nova etapa desta pesquisa a realidade é outra. Vale dizer também, que Canuto dos Santos, além de tataravô de Reginaldo, é tataravô desta autora que vos escreve. Escrever sobre este tema é conhecer o outro como sujeito negro, mas é também e acima de tudo reconhecer a mim e aos meus e fazer com que mais pessoas se reconheçam nesta produção.

O desejo é o de estabelecer uma nova ordem simbólica, oposta aos sentidos hegemônicos, escrevendo sobre o negro de uma outra forma, deixando suas marcas, conquistas, memórias e registros. Emerge a latência de um ‘eu’ comunicador, um ‘eu’ enunciativo, que coloca sua pauta na literatura e na mídia como ele ou ela acham que devem ser vistos (DUARTE, 2008), ou seja, na tentativa mais próxima de serem retratados como realmente são. Esse eu, aqui, também é autoetnográfico.

É a reconquista da posição de sujeito da enunciação, fato que viabiliza a reescritura da História do ponto de vista do negro. Logo, essa literatura negra reflete o trânsito da alienação à conscientização, da retirada da posição do negro do lugar estereotipado e a reafirmação de sua cadeia semântica para outro local, extraindo as marcas únicas da negatividade, inferioridade, pecado, morte e crime as quais o ser negro vem comumente sendo associado na sociedade e na mídia (DUARTE, 2008).

Achille Mbembe (2013) também traz à tona a ressignificação de termos, e o potencial de criatividade da Diáspora enquanto reinvenção. Negro é, na Modernidade, o único de todos os humanos cuja carne foi transformada em coisa e o espírito em

mercadoria. Porém, numa manifesta dualidade, numa reviravolta espetacular, tornou-se o símbolo de um desejo consciente de vida. Uma força punjante, engajada no ato de criação, no ato de viver em vários tempos e várias histórias ao mesmo tempo.

Com uma linguagem contra colonial, poética e às vezes irônica, Mbembe fala do negro como o lodo da terra, o nervo da vida, através da qual o sonho de uma humanidade reconciliada com a natureza, com a totalidade do existente, encontraria um novo rosto, uma nova voz e um novo movimento. O momento de finalmente começar por si mesmo, enquanto a Europa está doente, sem saber onde se encontra no mundo, se alicerçar e fundar algo de absolutamente novo.

Numa reviravolta, que a História guarda segredo, Mbembe acredita que toda a subalternidade se tornará negra, e o nome negro terá sido o signo manifesto no decorrer do Período Moderno. Ele afirma que a experiência negra nos trás uma interrogação histórica e atual. 'O que explica essa sucessão infinita de cisões, cada uma mais estéril que a outra? Como esse corpo negro suportou e se reinventou mesmo nestas condições?', ele indaga e trás algumas luzes.

Segundo ele, existe uma Razão Negra no mundo atual, que é um conjunto de vozes, enunciados e discursos, saberes, comentários e disparates, cujo objetivo são as coisas e pessoas de origem africana, esta, como disse Alexander Crummel, vista como um membro amputado da humanidade. Vestígios reais e comprovados, formando uma união de histórias e constituição de imagens, contrapondo uma consciência ocidental do negro.

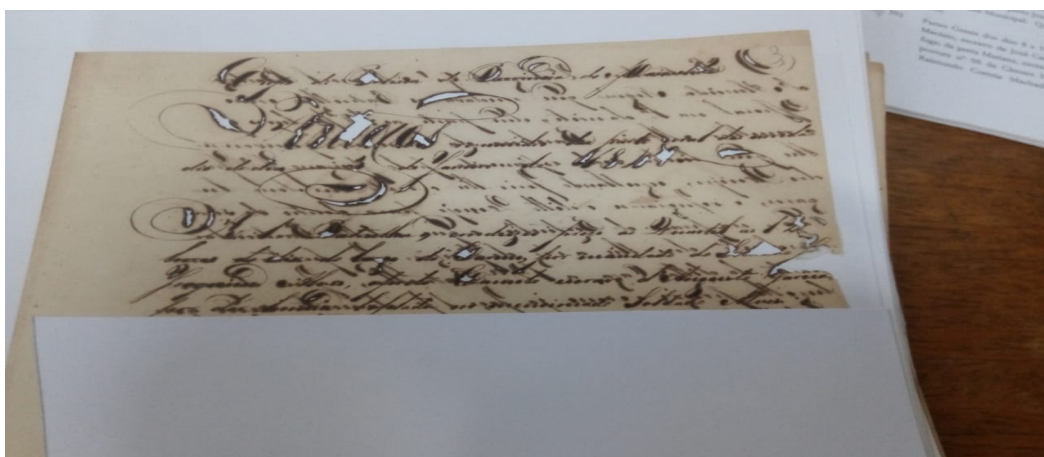
É justamente esse o momento em que Achille Mbembe (2013) diz acreditar em uma comunidade de parentesco entre África e todas as suas crianças em países longínquos, fazendo valer seus direitos enquanto herdeiros, e contribuindo para a sua regeneração no campo da reconstrução. Para isso, ele sustenta a ideia de que precisa se transformar imagem, forma, superfície, figura, imaginário.

Texto e Oralidade na Terceira Diáspora

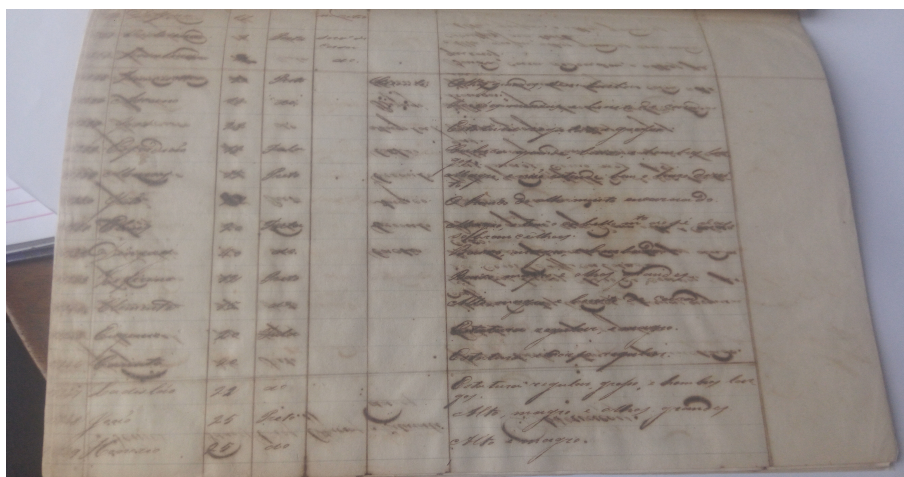
O texto que iremos mostrar e iniciar uma análise são autos de polícia de prisões de Canutos dos Santos, datados das décadas de 1840 e 1850, em São Luís, capital do Maranhão, encontrados em junho de 2019 no Arquivo Público de São Luís.

Nos arquivos, encontramos três prisões de Canuto (ainda sem sobrenome), datadas de janeiro de 1845, quando era escravo de Joaquim Correia Machado, por brigar com outros pretos; a segunda em janeiro de 1849, escravo de Augusto Garcia, por dar uma bofetada na cara de um soldado; e a terceira de abril de 1850, escravo de Juliana Serra, por embriaguez (APEM).

Foram encontrados ainda, documentos referentes à Relação Nominal dos Escravos Residentes da Capital e seus respectivos donos, que datavam de Novembro de 1848, afirmando que Canuto, era então escravo de Augusto Garcia, e possuía 20 anos, além de estatura e corpo regular, com feições grossas.



A relação Comunicação e História, segundo Barbosa e Ribeiro (2011), enseja questões fundamentais: a primeira diz respeito ao fato de a comunicação se referir sempre a ações e processos envolvendo atores sociais que, ao viver, colocam em prevalência atos comunicacionais. São esses atos, realizados no passado, que chegam no presente sob a forma de indícios e vestígios significantes nos dizendo reiteradamente que “os homens do passado” passaram por aqui.



Neste sentido, as autoras afirmam que história é, em última instância, também uma relação comunicacional, pois o passado possui marcas escriturárias na narrativa – as roupas de época, as performances discursivas, os utensílios e adereços, as paisagens – que se constituem em espécies de passagens em direção ao tempo pretérito. Essas marcas instauram a verossimilhança, como também aquilo que se descortina como possibilidade imaginativa do passado. Nelas estão incluídos os restos memoráveis duradouros que permanecem no público e que são, por sua vez, referendados sistematicamente pelas narrativas comunicacionais.

No documento de 1845, por exemplo, que consta briga de Canuto com outros pretos, há a localização da prisão, seja na Fonte do Ribeirão em São Luís; tanto dele como dos outros aprisionados, o nome de todos os seus senhores; bem como gestos comportamentais que nos dão indícios da personalidade de Canuto. Além disso, nos dão brechas de qual contexto viveu este ser escravizado, no caso, um contexto urbano.

Para Bispo dos Santos (2015) uma importante influência do pensamento de elaboração circular dos povos contra colonizadores é a própria ressignificação dos termos. Na Constituição Federal, ele nos dá um exemplo de quilombolas e povos indígenas. O termo quilombo, que antes era imposto como uma denominação de uma organização criminosa reaparece agora como uma organização de direito, reivindicada pelos próprios sujeitos quilombolas.

De acordo com o autor, mestre quilombola que é, ao acatarmos essas denominações, por reivindicação nossa, mesmo sabendo que no passado elas nos foram impostas, nós só o fizemos porque somos capazes de ressignificá-las. Tanto é que elas se transformaram do crime para o direito, do pejorativo para o afirmativo. Isso demonstra um refluxo filosófico que é um resultado direto da nossa capacidade de pensar e elaborar conceitos circularmente.

Não se sujeitar ao estado de escravização e subalternização, e nem ao regime estabelecido; se revoltar contra as condições impostas de desumanização; e mesmo estar num estado de embriaguez, nos trás, no contexto atual, uma outra leitura de qual postura assumiam as pessoas escravizadas. A prisão, neste caso, seria uma resposta transgressora aos maus tratos sofridos.

Na Terceira Diáspora, quando um manancial de referências afro-brasileiras, no que se refere a expressões de cultura e comportamento, ganham o mundo, o Maranhão não se isola desse processo. Identificar esses aspectos num contexto

universal de produção de sentido, evidenciando as reparações sociais feitas, ou não, logo após a escravidão, é também ponto de destaque neste ensaio, reconhecendo a comunicação de povos originários como um elemento de disputa frente à comunicação de massa, que homogeneiza as populações negras sem levar em conta sua diversidade.

Roland Barthes, no livro *'Mitologias'* (2009), analisa a fala enquanto mito. Para ele, o mito é uma fala escolhida pela História e esta fala é uma mensagem. Pode, portanto, não ser oral; pode ser formada por escritas ou representações. A codificação da linguagem oficial e a sua substantivação desenvolvem-se paralelamente, pois o mito é fundamentalmente nominal, na medida, precisamente, em que a nomeação é o primeiro procedimento de deturpação tendenciosa. Essa maneira genérica de conceber a linguagem se justifica pela própria história das escritas: muito antes da invenção do nosso alfabeto, objetos como o kipu inca ou desenhos como os pictogramas eram falas normais. Isso não quer dizer que se deva tratar a fala mítica como a língua: na verdade, o mito depende de uma ciência geral extensiva à linguística, que é a semiologia. Daí a importância de se fazer uma análise de texto, imagem e som nesta pesquisa, a partir da verificação de que são diversos os signos que tanto a comunicação de massas, junto à indústria cultural, quanto as comunicações originárias produzem.

Mbembe (2013) vai mais à fundo, quando analisa Raça e afirma que ela não existe enquanto um fato natural físico, antropológico ou genético. Ele a coloca como uma ficção útil, uma projeção ideológica. Segundo ele, é o mito da superioridade racial que faz o Ocidente fundamentar seu poder como centro do globo, como país natal da razão, como vida universal e como verdade da humanidade. Só ele possui o direito e o poder de elaboração das leis, direitos civis e políticos, só ele se preocupa com o que é humano, só ele codificou um rol de costumes, os rituais diplomáticos, as leis de guerra, os direitos de conquista, a moral pública, as boas maneiras, as técnicas do comércio, da religião e do governo.

O que viria além do Ocidente seria resto, negativo, uma existência objectual. A África significada pela ausência de obra e o negro, esse ser outro, são símbolos da vida vegetal e limitada, trabalhada pelo vazio, um negativo permeado em todos os momentos de sua existência, representando a morte, a destruição e o perigo, uma consciência, assim, desprovida de universalidade. Não por acaso, no documento que revela a idade e características de Canuto, não vêm revelados sua etnia e seu sobrenome.

Dessa forma, a violência racista do branco exerce-se, antes de tudo, pela impiedosa tendência a destruir a identidade do sujeito negro. Este, através da internalização compulsória e brutal de um Ideal de Ego branco, é obrigado a formular para si um projeto identificatório incompatível com as propriedades biológicas do seu corpo (SOUSA, 1983).

Estes desserviços feitos na literatura, na ciência, bem como a violência psicológica causada no imaginário negro, possui um grande aliado. Nesse momento, entra também a disputa da mídia por qual ideologia irá impetrar na sociedade ou sobre quais padrões seguir na escala de valores, revelando o que Sônia Santos (2008) dizia sobre os processos estéticos audiovisuais.

Para Kellner (2001), a manutenção de uma perspectiva crítica também exige que se interpretem a cultura e a sociedade em termos de relações de poder, dominação e resistência, articulando as várias formas de opressão em dada sociedade por meio de perspectivas multiculturais. Para isso, é necessário explicitar certos valores e validá-los em contextos concretos. Foi por esse motivo que fez-se necessário partir da África ao Maranhão, a fim de deixar evidente a relação estrutural de poder e significados que existe em cada uma das práticas culturais nesse local.

Temos tentado colocar como as comunidades marginalizadas, não apenas no Maranhão, mas em todo o processo de saída do continente africano, conseguiram manter sua história e cultura vivas até os dias de hoje. Sem espaço na mídia, com pouco acesso à universidade, e em consequência, sem dominar a hegemonia da escrita que temos conhecimento até hoje, foi na Oralidade que essas comunidades se basearam, e no valor dado à ancestralidade.

De acordo com Marialva Barbosa (2016), os códigos da oralidade migravam para o mundo da escrita, criando um universo comunicacional de misturas entre práticas orais e universos letrados. Não por acaso, as palavras grafadas historicamente por afro-brasileiros possuem forte vínculo com a oralidade, o que faz, com que uma mesma palavra numa composição assuma formas escritas diversas, na melodia, no ritmo, com repetições próprias do texto falado. São exemplos concretos disso, nos dias atuais, o rap e o repente, que extrapolam a escrita e a partir da fala e do improviso oral, ganham novas dimensões.

Para Hall (2003), a cultura popular negra tem permitido trazer à tona, até nas modalidades mistas e contraditórias da cultura popular mainstream, elementos de

um discurso que é diferente — outras formas de vida, outras tradições de representação. Essas culturas tem usado o corpo como se ele fosse, e muitas vezes foi, o único capital cultural que tínhamos. Em sua poética fala, Hall diz que temos trabalhado em nós mesmos como em telas de representação. Existem aqui questões profundas de transmissão e herança cultural, de relações complexas entre as origens africanas e as dispersões irreversíveis da diáspora.

Esse corpo negro, despedaçado etnicamente no Brasil, é levado às prisões por uma insurgência que grita de sua existência. Canuto se movimenta de maneira peculiar junto a seus amigos revoltosos no microespaço que ocupava, enquanto em grande escala, diversas outras revoltas se deram na história do Brasil, conteúdo esse que não se estuda com exatidão nas escolas. Foi o corpo de Canuto, como tela de representação em movimento, que fez ele não ser um escravizado submisso, e deixou seu nome marcado, como vestígio, ainda que numa Secretaria de Polícia. Assim, seus mais novos, como eu, poderiam encontrar pistas de seus ancestrais.

Oralidade, práticas expressivas e também os espaços coletivos (de comunidade e de resistência) que geram e transmitem história, cultura, e sabedoria também representam a ancestralidade. De acordo com Alexandre Emboaba (2010), a ancestralidade envolve os processos históricos e experiências que, através do tempo, formaram a posição e situação que o indivíduo habita no presente. Para ele, a ancestralidade não é estática, ela é cumulativa e emergente porque ela se forma continuamente em cima da articulação de valores, significados, e ações dentro de novos contextos e experiências. São e foram as brincadeiras de roda, a contação de histórias que faziam durar signos no imaginário, as farinhadas, as festas umbandistas. Como afirma Barbosa (2016), contar histórias é a primeira das competências do mundo da oralidade, que utiliza o corpo e a tecnologia da voz para se concretizar. Não fosse a oralidade, nenhum outro registro teria nos levado à capital do Maranhão à procura de vestígios de Canuto.

Na base da análise empírica, segundo Barbosa (2011), deve-se trabalhar com as práticas, representações, apropriações e resignificações produzidas por autores sociais num mundo pleno de significados e que envolvem não apenas os produtores dos textos (ou de textualidades), mas também seus receptores ou consumidores. Trata-se de considerar o mundo, o texto, o contexto e um novo texto que volta ao mundo e à apropriação crítica daqueles que se deparam com esse universo discursivo.

Com os documentos de prisão de Canuto dos Santos podemos ir além. Como Jota Mombaça (2018) nos inspira, podemos trabalhar a rota de fuga do Canuto dos Santos, de São Luís à Timon enquanto uma tecnologia, a tecnologia da Vida, que permitiu que toda uma geração existisse e resistisse até os dias de hoje.

Conclusão

Analizando as comunicações de povos originários, temos os territórios quilombolas e suas reexistências, a sabedoria das religiões de matriz africana, a oralidade do povo preto, a cosmovisão africana adotada por afro-brasileiros e a ancestralidade, que faz o elo de todas essas riquezas. O papel da comunicação aqui, é desbravar todos esses potenciais dos valores civilizatórios afro-brasileiros.

A ancestralidade envolve uma série de valores culturais, sabedoria, uma cosmovisão que vem da memória e princípios filosóficos que dão ordem a vida e às relações comunitárias. A ligação do ser no presente com os ancestrais engloba as experiências históricas e as mudanças vividas através das gerações. Não é uma tentativa de reestabelecer ou voltar para um passado romântico, algo que o povo preto nem pode dizer que teve no Brasil; mas uma tentativa de pensar, desenvolver e transmitir a cultura, experiência, e memória ancestral para nos orientar no presente.

Referências Bibliográficas

APEM. **Arquivo Público do Estado do Maranhão**. Setor de Avulsos/ Fundo : Polícia Civil/ Secretaria de Polícia. Relação Nominal dos Escravos residentes do 4ª Distrito de Paz desta Capital, em virtude da Lei Provincial nº 236 de 20 de Agosto de 1847.

_____. Setor de Avulsos. Fundo Polícia Militar/ Partes Gerais do Dia. (1838 – 1845) Referentes à Escravidão no Maranhão/ Polícia Militar/ Corpo de Polícia. V I. Parte I.

BARBOSA, M.C. **Escravos e o mundo da comunicação: oralidade, leitura e escrita no século XIX**. Rio de Janeiro: Mauad X, 2016.

BARBOSA, M.C; RIBEIRO . **Comunicação e História – partilhas teóricas**. Florianópolis. Insular. 2011.

BARTHES, Roland. **Mitologias**. 4a ed. - Rio de Janeiro: DIFEL, 2009.

BISPO, Antônio. **Colonização, Quilombos: Modos e significados**. Brasília, UnB, 2015.

Coleção Negro Cosme – **Vida de Negro no Maranhão: uma experiência de luta, organização e resistência nos territórios quilombolas**. Volume IV, São Luís, SMDH\ CCN-MA\PVN 2005.

COUTINHO, Eduardo Granja. **Os sentidos da tradição**. INTERCOM, 2002.

DUARTE, Eduardo de Assis. **Literatura, política, identidades**. Belo Horizonte: FALE-UFMG, 2005

EMBOABA, Alexandre. **Mobilizando a ancestralidade afro-brasileira para a transformação das relações sociais e o desenvolvimento global**. Ribeirão Preto. 2007

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**\ tradução de Renato da Silveira, Salvador: EDUFBA, 2008.

FERREIRA, Ricardo Franklin. **Afro-descendente: identidade em construção**. São Paulo, EDUC; Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

GUERREIRO, Goli. **Terceira diáspora, culturas negras no mundo atlântico**. Editora Corrupio. Salvador, 2010.

HALL, Stuart. **Da Diáspora: Identidade e Mediações Culturais**. Editora UFMG, 2003

KELLNER, Douglas. **A cultura da mídia – estudos culturais: identidade e política entre o moderno e o pós-moderno**. Bauru, SP: EDUSC, 2001.

MBEMBE, Achile. **Crítica da Razão Negra**. Lisboa: Editora Antígona, 2013

MOMBAÇA. Jota. **Veio o tempo em que por todos os lados as luzes desta época foram acendidas**. 2018 <http://www.buala.org/pt/corpo/veio-o-tempo-em-que-por-todos-os-lados-as-luzes-desta-epoca-foram-acendidas> Acesso em: 08 de julho de 2019.

SANTOS, Sônia. Revista África e Africanidades. **Algumas reflexões sobre mídia e etnicidade**. 2008

SANTOS, Carmen Kemoly da Silva. **TIMONEGRA – Vida e cultura em comunidades negras na cidade de Timon**. UESPI, Piauí, 2016.

SOUSA, Neusa Santos. **Tornar-se negro**. 1983. RJ, Edições Graal.