



UNIVERSIDADE DE PASSO FUNDO

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS – MESTRADO EM LETRAS
Campus I – Prédio B4, sala 106 – Bairro São José – Cep. 99001-970 - Passo Fundo/RS
Fone (54) 3316-8341 – Fax (54) 3316-8330 – E-mail: mestradoletras@upf.br

JÉSSICA FERNANDA MEZADRI

**A VOZ DO AFRODESCENDENTE QUILOMBOLA: CULTURA, IDENTIDADE E
ETHOS DISCURSIVO COMO IMAGEM DE SI**

Passo Fundo

2017

JÉSSICA FERNANDA MEZADRI

**A VOZ DO AFRODESCENDENTE QUILOMBOLA: CULTURA, IDENTIDADE E
ETHOS DISCURSIVO COMO IMAGEM DE SI**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras, do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade de Passo Fundo, como requisito para obtenção do título de Mestre em Letras, sob orientação do Prof. Dr. Ernani Cesar de Freitas.

Passo Fundo

2017

AGRADECIMENTOS

O meu agradecimento especial é a Deus, que, em sua infinita bondade, concedeu-me o dom da vida, deu-me sabedoria para enfrentar cada dificuldade e força para abolir todos os obstáculos.

Aos meus pais, Elisabete e Aristeu, ao meu irmão Bruno, que, mesmo longe, sempre apoiam todas as minhas escolhas e manifestam ternura, carinho e amor. Devo a vocês a minha formação e a minha integridade.

Ao Giovanni, pessoa companheira, por quem tenho muita estima, por confiar em mim e me dar suporte para enfrentar os deslocamentos, viagens e, acima de tudo, compreender a minha ausência em alguns momentos.

Ao meu grande e magnífico professor Ernani, pela pessoa verdadeira e comprometida, dedicado e atencioso para com os seus orientandos.

Ao Programa de Pós-Graduação em Letras, pela oportunidade de fazer parte da história do curso e da universidade.

À minha Diretora Ieda, coordenadora Angela, orientadora Adriana, colegas e demais pessoas do Colégio Dom Bosco de Santa Rosa, que foram o principal suporte para que meu sonho se concretizasse.

Aos meus alunos, sempre compreensivos e preocupados com a minha pessoa, minha gratidão, vocês são a razão da minha vida pessoal e profissional.

À minha família, em especial, minha avó materna Maria Conceição, exemplo de mulher, de mãe e amiga, minha avó paterna Cristina, que hoje se encontra debilitada em razão dos problemas de saúde, a quem devo toda minha devoção pelas linguagens.

Ao Volmir, que acompanhou o meu trabalho junto à Comunidade Quilombola Corrêa.

Aos remanescentes quilombolas, que abriram as portas e falaram abertamente sobre sua história, cultura e identidade.

À Tanise, pela confiança, irmandade e, acima de tudo, pela partilha, só tenho a agradecer por tê-la como colega e amiga nessa árdua trajetória.

A todos aqueles que, com uma palavra amiga, motivaram-me e não me deixaram desistir, muito obrigada!

Nossa pretensão é de uma sociedade não racial
[...] Estamos lutando por uma sociedade em
que o povo deixará de pensar em termos de cor
[...] Não é uma questão de raça; é uma questão
de ideias. (Nelson Mandela)

RESUMO

A história do negro no Brasil é uma cena de intensas lutas pelo reconhecimento social, uma vez que, após cem anos da abolição da escravidão no país, a Constituição de 1988 garantiu a posse de terras aos quilombolas remanescentes. No entanto, isso não era suficiente. As comunidades negras rurais lutaram por aspectos de ascendência negra, trajetória histórica, resistência à opressão, culto e costumes. Consequentemente, os movimentos em busca de visibilidade social tornaram-se mais pronunciados em todo o território brasileiro, abrindo espaço também para a pesquisa científica. Assim, para colaborar com os negros, construir e agregar novos conhecimentos sobre os afrodescendentes, a Comunidade Quilombola Corrêa, formada por remanescentes, localiza-se no Distrito de São Paulo das Tunas, na cidade de Giruá, na região noroeste do estado do Rio Grande do Sul. Neste estudo, objetivou-se analisar o discurso de identidade cultural da Comunidade, para a construção da identidade e do ethos como imagem de si. É importante compreender quais traços culturais estão inscritos na cena da enunciação: a cenografia e o ethos desse grupo, a partir dos pressupostos teórico-metodológicos da semântica global proposta por Maingueneau (2008a, 2008b, 2012). Analisou-se a construção da cenografia e do ethos discursivo dos remanescentes do Reduto Quilombola Corrêa sobre a imagem de si, bem como a investigação de como a semântica global foi constituída – que cenografia e ethos discursos foram construídos. Da mesma forma, procurou-se compreender a constituição identitária dos quilombolas com seu universo cultural, com base nas contribuições teóricas de autores como Hall (2015), Woodward (2014) e Bhabha (2001), como uma interação entre ethos pré-discursivo e o ethos discursivo na construção da identidade do quilombo a partir dos relatos orais destes. A pesquisa é exploratória e descritiva quanto aos seus objetivos, trata-se de uma pesquisa de campo envolvendo procedimentos bibliográficos com abordagem qualitativa. O corpus desta pesquisa foi o discurso dos moradores da Comunidade Quilombola Corrêa, coletado em grupo focal. Constatou-se que os remanescentes pouco sabem sobre sua própria história na condição de quilombo, tornando utópico o reconhecimento, visto que em seus discursos há a construção de ethos reivindicadores e descontentes com a atual de sobrevivência. Estes “morenos” afirmam serem aceitos, mas enunciam vários aspectos de invisibilidade social. Muitos destes quilombolas sentem obrigação de enaltecer o branco que lhe deu emprego e moradia, sem perceber a hegemonia, opressão e as forças de poder.

Palavras-chave: Cultura. Identidade. Cenografia. Ethos discursivo. Quilombo.

ABSTRACT

The history of the black in Brazil is a scene of intense struggles for social recognition, since, after one hundred years of the abolition of slavery in the country, the 1988 Constitution guaranteed the possession of lands to the remaining quilombolas. However, that was not enough. Black rural communities fought for aspects of black ancestry, historical trajectory, resistance to oppression, worship and customs. Consequently, the movements in search of social visibility have become more pronounced throughout the Brazilian territory, opening space also for scientific research. Thus, in order to collaborate with the blacks, to construct and to add new knowledge on Afrodescendants, the community Quilombola Corrêa, formed by remnants, is located in the District of São Paulo das Tunas, in the city of Giruá, in the northwest region of the state of Rio Grande. The objective of this study was to analyze the discourse of cultural identity of the Community, for the construction of identity and ethos as an image of itself. It is important to understand which cultural traits are inscribed in the enunciation scene: the scenography and the ethos of this group, based on the theoretical-methodological assumptions of the global semantics proposed by Maingueneau (2008a, 2008b, 2012). The construction of the scenography and the discursive ethos of the remnants of the Quilombola Corrêa Redoubt on the self-image, as well as the investigation of how the global semantics was constituted - that scenography and ethos discourses were constructed. Similarly, we sought to understand the identity constitution of quilombolas with their cultural universe, based on the theoretical contributions of authors such as Hall (2015), Woodward (2014) and Bhabha (2001), as an interaction between pre-discursive and The discursive ethos in the construction of the quilombo identity from the oral reports of these. The research is exploratory and descriptive regarding its objectives, it is a field research involving bibliographic procedures with qualitative approach. The corpus of this research was the discourse of the residents of the Quilombola Corrêa Community, collected in a focal group. It was found that the remnants know little about their own history as a quilombo, making utopian recognition, since in their discourses there is the construction of ethos that are demanding and discontent with the current one of survival. These "morenos" affirm to be accepted, but they enunciate several aspects of social invisibility. Many of these quilombolas feel obliged to praise the white man who gave him employment and housing, without realizing hegemony, oppression and the forces of power.

Keywords: Culture. Identity. Speech. Quilombo.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1	Registro da Comunidade Quilombola Corrêa	26
Figura 2	Registro da Comunidade Quilombola Corrêa	27
Figura 3	Registro da Comunidade Quilombola Corrêa	27
Figura 4	Registro da Comunidade Quilombola Corrêa	28
Figura 5	Transição: da linguística do texto à linguística da fala.....	47
Figura 6	O primado do interdiscurso	50
Quadro 1	Planos constitutivos da semântica global	54
Figura 7	A constituição do ethos	64
Quadro 2	Transcrição fonética utilizada na pesquisa	68
Quadro 3	Percurso metodológico para análise dos discursos quilombolas	72
Figura 8	Procedimentos de análise	73
Figura 9	A constituição do ethos discursivo	78
Figura 10	A construção do ethos dito e do ethos mostrado	84
Fotografia 1	Reduto Quilombola	85
Quadro 4	Análise dos discursos proferidos pelos remanescentes	91
Quadro 5	Síntese das cenografias e do ethos discursivo	92

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	8
2	CULTURA E IDENTIDADE: DA ESCRAVIDÃO A REMANESCENTES	13
2.1	ÀS VISTAS DA ANTROPOLOGIA: O QUILOMBO NO BRASIL	14
2.2	O PROCESSO IDENTITÁRIO DO REMANESCENTE QUILOMBOLA: DA IDENTIDADE POLÍTICA A UMA POLÍTICA DE RECONHECIMENTO E REDISTRIBUIÇÃO	19
2.3	COMUNIDADE QUILOMBOLA CORRÊA E SUAS RAÍZES: DA INVISIBILIDADE SOCIAL AO RECONHECIMENTO	22
3	UM NOVO SENTIDO PARA O QUILOMBO NA CONTEMPORANEIDADE ..	29
3.1	CULTURA E IDENTIDADE PARA REPRESENTAÇÃO DE UM POVO	31
3.2	A CONSTRUÇÃO IDENTITÁRIA CULTURAL: DA HOMOGENEIDADE À FRAGMENTAÇÃO	36
3.3	A MEMÓRIA COMO UMA FORMA DE REINVENÇÃO DA IDENTIDADE.....	42
4	VOZ QUILOMBOLA SOB O VIÉS DA ANÁLISE DO DISCURSO	46
4.1	PERCURSO DA GÊNESE DO DISCURSO À SEMÂNTICA GLOBAL DE DOMINIQUE MAINGUENEAU: CENOGRAFIA E ETHOS	48
4.2	SEMÂNTICA GLOBAL E OS PLANOS CONSTITUTIVOS	54
4.3	CENOGRAFIA E ETHOS	57
4.3.1	A cenografia	58
4.3.2	O ethos	59
5	A VOZ QUILOMBOLA PARA VISIBILIDADE SOCIAL	65
5.1	O DISCURSO QUILOMBOLA	69
5.2	O DISCURSO REMANESCENTE VALIDADO PELA SEMÂNTICA GLOBAL...	73
5.2.1	Memórias e causos remanescentes	74
6	CONSIDERAÇÕES FINAIS	94
	REFERÊNCIAS	98
	APÊNDICE	104
	ANEXO	105

1 INTRODUÇÃO

Compreender a cultura de um povo vai muito além de reconhecer aspectos étnicos; trata-se, sobretudo, de aprofundar-se num universo que reserva fatos, relatos, vivências, interesses e identidades. Com o passar dos anos, os modelos identitários passam por reconfigurações – por que não fragmentação, provocando uma espécie de crise cultural –, transformações, descontinuidades, rupturas, pluralidades, isto é, novas relações sociais.

Comunidades de remanescentes, mesmo com todas as transformações, mantêm forte ligação com sua história e trajetória, preservando costumes e culturas trazidos por seus antepassados. Exemplo disso são os descendentes quilombolas, que compõem um conjunto maior de grupos sociais: o dos povos e comunidades tradicionais formados historicamente e simbolizam a resistência a diferentes formas de dominação.

Os traços de ancestralidade, resistência, memória, presente e futuro sintetizam o sentido da terra para essas comunidades, fortemente marcadas pela tradição e respeito aos bens naturais como fonte de sua reprodução física, social e econômica, e não apenas como um processo etnográfico. Por isso, esta pesquisa tematiza a voz dos quilombos – identidade e produção discursiva na manifestação do ethos –, teorizada na análise do discurso da identidade cultural da Comunidade Quilombola Corrêa¹, situada em Giruá (RS).

Hoje, a Comunidade de quilombos é composta por quatro moradias, e abriga atualmente cinco membros de uma mesma família, que reside no local há mais de 50 anos. Os moradores relatam com facilidade suas vivências num cenário de preconceitos e sobrevivência. No Brasil, o direito de reconhecimento e titulação das comunidades quilombolas foi conquistado com a Constituição Federal de 1988. Entretanto, para ter o direito a bens, os grupos necessitam seguir processos previstos pelas legislações federais e estaduais. Em Giruá, RS, o reconhecimento da cultura aconteceu em 2008 quando grande parte dos quilombolas já havia se retirado para outras localidades do estado em busca de melhores condições de vida.

Reconhecer uma cultura vai muito além da posse de terras; é valorizar a identidade, as políticas culturais da diferença, a luta pela independência e autonomia sobre os fazeres culturais, visto que isso pode ser reiterado mediante as expressões orais, rituais, costumes, entre outros aspectos. A vida bucólica, a terra, une os quilombos com o meio e com a

¹ A comunidade foi assim denominada em função do sobrenome dos remanescentes.

construção de sua história; por isso a relevância da pesquisa em um espaço colonizado por etnias variadas.

As pesquisas sobre as comunidades quilombolas só ganharam impulso a partir do século XX no Brasil. Assim, com os estudos sobre antropologia, os teóricos depreenderam que as comunidades negras se mantêm por resistência cultural ou por expressão política. Houve, ainda, a tentativa de desmistificar a ideia de que todas as comunidades negras rurais eram quilombos. Nesse sentido, é necessário acentuar o campo de pesquisa sobre esse *corpus* nesta dissertação.

A presença de comunidades negras rurais exige novas abordagens às pesquisas das ciências sociais, não somente pelo seu decurso sócio-histórico: a produção cultural e o cotidiano expuseram novos enfoques e novas definições, superando conceitos ligados ao passado escravista. Os bens culturais ganharam importância para o pesquisador, tanto a cultura material, que sempre teve destaque, quanto a cultura imaterial, que foi incorporada aos estudos como elemento primordial na caracterização dessa relação social de um grupo, como a identificação cultural.

No Brasil, muito já se tem feito para consolidar marcos da política de Estado para as áreas quilombolas, obtendo-se a Agenda Social Quilombola (Decreto 6261/2007) (BRASIL, 2007), que agrupa as ações voltadas às comunidades em várias áreas. Esse controle envolve o acesso à terra, infraestrutura e qualidade de vida, inclusão produtiva e desenvolvimento local, direitos e cidadania.

As comunidades quilombolas localizam-se em 24 estados da Federação, sendo a maior parte no Maranhão, na Bahia, no Pará, em Minas Gerais e em Pernambuco. Os únicos estados que não registram ocorrências dessas comunidades são o Acre e Roraima, além do Distrito Federal. Compreender o contexto quilombola é apreender uma herança histórica, cultural e social como referência presencial no sentimento de ser e pertencer a um lugar específico. Identidade é uma questão extensamente discutida.

Diante desse cenário, a questão norteadora desta dissertação partiu do pressuposto de que a linguagem, os aspectos e as práticas culturais refletem a identidade da Comunidade Quilombola Corrêa. Assim, é salutar considerar a importância do papel da cultura e do próprio território no modo de vida destes remanescentes.

Sendo assim, a presente pesquisa teve como objetivo geral analisar a construção da cenografia e do ethos discursivo, como imagem de si, dos remanescentes do Reduto Quilombola Corrêa, considerando que a linguagem, os aspectos e as práticas culturais refletem a identidade desse grupo de afrodescendentes – cotidiano, hábitos, relatos,

experiências e demais acontecimentos. Já os objetivos específicos foram: a) investigar como se constitui a semântica global - cenografia e ethos discursivo - por meio dos relatos orais, no discurso dos remanescentes do Reduto Quilombola Corrêa; b) compreender a constituição identitária dos quilombolas com seu universo cultural; c) entender a interação entre o ethos pré-discursivo e o ethos discursivo na construção da identidade quilombola através dos relatos orais dos remanescentes entrevistados.

O Reduto Quilombola Corrêa, comunidade de afrodescendentes localizada no Distrito de São Paulo das Tunas, na cidade de Giruá, região noroeste do estado do Rio Grande do Sul, serviu de refúgio aos escravos. O espaço, hoje, dá novo sentido aos fatos históricos, os quais vêm sendo resgatados por meio da história local. É importante compreender que traços culturais estão inscritos na cena de enunciação: cenografia e ethos desse grupo, com base nos pressupostos teórico-metodológicos da semântica global proposta por Maingueneau (2008a, 2008b, 2012), pois é de fundamental relevância o entendimento sobre as questões pós-coloniais, principalmente quanto à construção e à desmistificação de paradigmas, bem como para contribuir com os movimentos que conduzem ao reconhecimento social.

O estudo do ethos volta-se para a construção discursiva; o destinatário está, de fato, convocado a um lugar, inscrito em uma cena, que nesta pesquisa é a de fala que o discurso pressupõe para ser enunciado e que, por sua vez, deve validar através da sua própria enunciação. Cenografia e ethos se corroboram: a fala é carregada de ethos que se valida no momento da enunciação.

Partindo do pressuposto de que a linguagem, os aspectos e as práticas culturais refletem a identidade da Comunidade Quilombola Corrêa, analisamos os discursos orais dos remanescentes, com base nas contribuições teóricas sobre cenografia e ethos pré-discursivo e discursivo do linguista francês Dominique Maingueneau (2012). Assim, há uma interface entre os estudos históricos e antropológicos e a análise do discurso francesa. Interessa-nos aqui os aspectos enunciativo-discursivos que impregnam os depoimentos dos quilombolas que foram ouvidos no processo de interlocução com a pesquisadora autora deste trabalho.

A coleta de dados foi realizada por meio de uma entrevista semiestruturada, constituída de questionamentos sobre a história de vida dos remanescentes – experiências, fatos marcantes, práticas do cotidiano. No que concerne à natureza da pesquisa, trata-se de pesquisa aplicada e de cunho exploratório; quanto aos seus objetivos; também é descritiva no relato dos dados. Quanto aos procedimentos, a pesquisa é bibliográfica mediante pesquisa de campo com abordagem qualitativa. A coleta de dados ocorreu mediante a técnica de grupo focal, que contou com a participação de sujeitos quilombolas em um processo de interação

com a pesquisadora responsável por este estudo. O grupo focal permite perceber crenças, ideologias, experiências entre outros fatores que colaboraram com o êxito deste estudo. Afinal, é desafiador aplicar este método numa comunidade que tem como símbolo a opressão, a hegemonia e a desigualdade social.

A pesquisa exigiu um Termo de Consentimento Livre e Esclarecido, que informa e esclarece o sujeito da pesquisa de maneira que ele possa tomar sua decisão de forma justa e sem constrangimentos sobre sua participação em um projeto de pesquisa. É uma proteção legal e moral do pesquisador e do pesquisado, pois ambos assumem responsabilidades. Seguindo as normas do Comitê de Ética e Pesquisa, que exerce papel consultivo e, em especial, educativo, para assegurar a formação continuada dos pesquisadores da instituição e promover a discussão dos aspectos éticos das pesquisas em seres humanos na comunidade, a pesquisa está vinculada ao CEP, protocolada sob o número 56890516.2.0000.5342, para salvaguardar os direitos e a dignidade dos sujeitos do estudo.

Esta pesquisa inscreve-se no Programa de Pós-graduação em Letras da Universidade de Passo Fundo, RS, área de concentração “Leitura e produção discursiva”, e na linha de pesquisa “Constituição e interpretação do texto e do discurso”. Para tanto, visa contribuir para os estudos multiculturais do país, valorizando os sujeitos do Reduto Quilombola Corrêa, rememorando a identidade do negro – um dos assuntos mais debatidos pelas Ciências Sociais pelos militantes dos movimentos afrodescendentes, em função de ser este um dos mais importantes elementos constitutivos do estatuto de igualdade.

Dessarte, os aspectos antropológicos, etnográficos e históricos que constituíram o passado quilombola e suas raízes – desde o período da escravatura até a visibilidade social – são abordados no primeiro capítulo teórico. Historiadores e antropólogos, como José Maurício Arruti (2006) e Adelmir Fiabani (2014), não abreviam o estudo do negro à memória social, pois se trata de um processo que não é estanque para ser descrito; é preciso contemplar as condições históricas de realização da etnografia.

Considerando o contexto histórico quilombola, fator preponderante na formação identitária, o segundo capítulo conceitua cultura e identidade mediante a teoria de Michel de Certeau (2014), Stuart Hall (2011, 2014) e Homi Bhabha (2001). É evidente a dificuldade em homogeneizar uma cultura de sujeitos, especialmente a afrodescendente, que, por dado espaço de tempo, era um objeto de compra, isto é, tinha um valor de força física e resistência, sacrificado e distanciado dos seus descendentes em diversas regiões do Brasil.

A pesquisa apoia-se na semântica global - cenografia e ethos² discursivo. Desse modo, o terceiro capítulo apresenta a semântica global mediante os planos discursivos: intertextualidade, vocabulário, tema, estatuto do enunciador e do coenunciador, dêixis enunciativa, modo de enunciação e modo de coesão – ou instâncias de enunciação, provenientes das mesmas coerções, dos mesmos fundamentos. Assim, a análise do discurso de Maingueneau compreende o que as histórias revelam sobre essa realidade remanescente – a construção da imagem de si. A partir dos discursos dos remanescentes do Reduto Quilombola Corrêa, enquanto fenômeno enunciativo, no capítulo 4, analisamos que traços culturais e identitários são marcantes nos relatos orais. Apresentamos o pressuposto metodológico utilizado na análise discursiva dos relatos coletados no grupo focal.

² O ethos é, assim, uma noção estritamente associada à imagem da instância subjetiva que assume a enunciação do discurso, o enunciador (MAINGUENEAU, 2008).

2 CULTURA E IDENTIDADE: DA ESCRAVIDÃO A REMANESCENTES

Para compreender o processo identitário e cultural desses remanescentes, este espaço é dedicado à abordagem do negro quilombola no Brasil, suas raízes na historiografia, ressaltando que as comunidades negras rurais e urbanas só foram objetos de estudos das ciências sociais brasileiras em período recente. Memória e identidade resgatam e preservam a cultura de um povo que tinha sua língua, costumes, práticas sociais e culturais, um modelo econômico e pensava encontrar em terras brasileiras um cenário promissor. No entanto, foram corrompidos e valorizados a partir do século XIX, observando que muito ainda tem a ser feito para subsidiar os grupos, incluindo o próprio campo da pesquisa científica.

Para abordar a temática escravidão no Brasil, é sempre válido ressaltar que o país foi a última nação americana a aboli-la, em 13 de maio de 1888. Essa lentidão é marcada pela resistência dos grandes detentores do poder, bem como dos próprios escravos³. Afinal, as precárias condições de sobrevivência dos escravizados, o não direito à repartição de terras fizeram com que muitos ex-cativos permanecessem no mesmo local de trabalho – salvo que alguns se aventuraram em outras terras e em zonas periféricas⁴ – e outros ainda receberam doações de áreas para cultivar.

Na época da efervescência abolicionista, havia grandes formações de grupos quilombolas; contudo, o conhecimento dessa existência foi parcial em razão da repressão dos escravistas, com registros posteriores pela historiografia. Após a abolição, os quilombos, agora livres, para vender a mão de obra inclusive, formam comunidades afrodescendentes com grande concentração, pois o Brasil foi um dos países que mais exportou africanos.

Há uma emergência em estudar a cultura negra brasileira. Rodrigues (1977) já apontava que a Bahia era talvez a única província ou estado brasileiro em que o estudo dos negros africanos ainda se pode fazer com algum fruto. Mas, ou esse estudo se faz de pronto, ou a sua possibilidade em breve cessará de todo.

O aparato histórico do quilombo no Brasil é abordado na próxima seção, a fim de compreender o contexto antropológico que envolveu os remanescentes. O ser quilombola norteia um passado regado de muitos fatos até o reconhecimento afrodescendente.

³ Segundo Roberto Conrad (1978, p. 336), a escravidão “foi abolida por meio de uma dura e complexa luta na qual os abolicionistas tinham parecido David enfrentando Golias de tradição e de vasto poder econômico”. O autor acrescenta ainda que “a resistência dos próprios escravos, que reduziu a eficiência do sistema escravocrata e culminou no movimento de fugas em massa em 1887 e 1888.”

⁴ “Nas cidades, os ex-cativos engrossaram as populações despossuídas, exercendo comumente atividades mal remuneradas, não raro, em troca de alimentação e moradia.” (FIABANI, 2014, p. 16).

2.1 ÀS VISTAS DA ANTROPOLOGIA: O QUILOMBO NO BRASIL

A Coroa Portuguesa foi a grande responsável pela vinda dos negros ao Brasil; estes, de origem banto ou sudanesa, eram aprisionados em Angola para serem enviados às terras brasileiras. Até a extrusão dos negros do Nordeste, a população escrava compôs-se predominantemente de negros guineanos.

Os quilombos⁵, chamados de *mocambos*, também são exemplos de resistência em praticamente todo o continente americano. Do desejo de reconstituição da força de trabalho desvalorizada pelo escravista, buscavam melhores condições de vida, fortalecendo-se nas vivências coletivas.

Para compreender o universo identitário e cultural dos quilombos, apresentamos alguns conceitos⁶, contribuições históricas que auxiliam no entendimento sobre os remanescentes. De acordo com o Dicionário do Brasil Colonial (2000, p. 494), quilombo compreende um

vocábulo de origem banto (*kilombo*) que significa “acampamento” ou “fortaleza”, foi termo usado pelos portugueses para designar as povoações construídas pelos escravos fugidos do cativo. Fenômeno encontrado em todos os lugares da América onde houve escravidão, a fuga e a reunião de escravos em comunidades receberam os nomes de *palenques* ou *cumbes* na América espanhola, *marrons* na América inglesa e, na francesa, *grand marronage*, diferente de *petit marronage*, fuga individual e quase sempre temporária. No Brasil, os termos mais comuns para nomear as comunidades de negros fugidos foram quilombo ou mocambo, este último derivado de *mukambu*, na língua quimbundo.

Os quilombos são citados na historiografia, desde a primeira metade do século XVII, como parte da história militar dos portugueses na colônia, abordagem mantida até o século XIX. Vale ressaltar que a imensa maioria dos estudos teve como objeto o famoso Quilombo de Palmares, sem dúvida o maior e mais longo do período colonial.

⁵ Conforme Kabengele Munanga, o quilombo é uma palavra originária de povos de língua bantu. A presença e o significado do fenômeno no Brasil devem-se aos povos bantu que foram escravizados. O quilombo brasileiro é uma cópia do quilombo africano construído pelos trabalhadores escravizados que não aceitaram a escravidão. O Ki-lombo foi aportuguesado e se transformou em quilombo. Em Angola, era uma instituição político-militar formada por homens submetidos a um ritual de iniciação. No mesmo sentido, Pedro Paulo Funari afirmou que “o quilombo era uma sociedade guerreira ovimbundo com rituais de iniciação muito precisos e com uma disciplina restrita.” A maioria dos habitantes de Palmares veio das áreas bantós dos atuais países africanos Angola e Zaire (FIABANI, 2014, p. 26).

⁶ O estudo do fenômeno no Brasil tem-se utilizado essencialmente de documentos produzidos pela repressão que, se não impedem o conhecimento dessas comunidades, exigem um grande esforço para captar aspectos não registrados nas fontes militares. Essa escassez documental decorre ainda de os quilombos do Brasil não terem estabelecido duradouros tratados de paz com as autoridades, a exemplo do que aconteceu nas Antilhas. Nesses lugares, as comunidades negras sublevadas conseguiram negociar uma relativa autonomia, o que permitiu que sobrevivessem e, com o tempo, produzissem seus próprios registros (DICIONÁRIO..., 2000, p. 495).

Silva (1789) definiu quilombo como “casa sita no mato ou ermo, onde vivem os calhambolas ou escravos fugidos.” A mudança qualitativa do termo guarda relação direta com o número cada vez menor de componentes que as autoridades passam a ver como ameaça de sublevação: em 1757, eram considerados quilombos de seus escravos que estivessem arranchados e fortificados com ânimo de se defenderem.

Reis e Gomes (1996) realizam um balanço da historiografia sobre os quilombos, e a questão mais controvertida diz respeito à análise das continuidades e rupturas com as experiências trazidas da África no tipo de sociedade e culturas dos aquilombados. A partir da década de 1930, os quilombos passaram a receber estudos sistemáticos, influenciados pela antropologia culturalista.

A escravidão foi um lucrativo negócio. As atividades econômicas exigiam crescente número de braços e o escravo era como uma mercadoria de baixo valor para adquirir e caro para vender. “À medida que a produção colonial demonstrava a sua rentabilidade, também se desenvolvia o comércio negreiro.” (QUEIROZ, 1993, p. 11).

Enquanto para os europeus constituía genuína permuta com finalidade de ganho, do lado africano não passava de escambo. Há uma troca de valores de uso em que não entrava moeda, sem objetivar rentabilidade. Queiroz (1993) acrescenta que a lucratividade intensifica as transações, que se desenvolvem de modo estruturado. Os traficantes possuem agentes, denominados pombeiros, que iam à procura de pombos⁷.

A presença de trabalhadores escravos foi tão expressiva na América que, em alguns países, a população negra e mestiça é maioria. Em treze países do Caribe⁸, os negros representam 84% a 98%; em Cuba, 62%; no Brasil, 45%; na Guiana Francesa, 66%. É válido constar que há um número consideravelmente alto de negros e mestiços que residem nas áreas rurais, porém muitas comunidades estão sendo expropriadas e outras não são donos das terras (FIABANI, 2014).

No Brasil, foram inúmeras as tentativas de devassar a região litorânea em busca de ricos metais, porém foram inválidas. “O plantio de cana começa a se desenvolver somente várias décadas após a descoberta e nesse início constituía uma incógnita.” (QUEIROZ, 1993, p. 17).

Rodrigues (1970, p. 21) defende que “a fuga e formação de quilombos começam em 1559 e vem até a abolição.” Os quilombolas de Palmares foram os pioneiros no país, formaram-se logo após uma fuga de trabalhadores escravizados dos engenhos no sul de Pernambuco, meados do século XVI. “Estima-se que os quilombos de Palmares abrigaram

⁷ Cativos que eram levados aos portos de embarque para o tráfico.

⁸ México, Cuba, República Dominicana, Porto Rico e costas da América Central e do Sul – incluindo arquipélagos dos ditos países.

mais de 15.000 habitantes.” (FIABANI, 2014, p. 32). Esses palmarianos resistiram aos constantes ataques das forças escravistas até 1695, quando da morte do líder Zumbi – morto pelas tropas de Domingos Jorge Velho.

Vale ressaltar que os remanescentes estão organizados para garantir seu direito imemorial à propriedade da terra. “As Comunidades Remanescentes de Quilombolas são grandes preservadoras do meio ambiente, respeitam o local onde vivem e reivindicam condições que permitam a sua continuidade e permanência em suas terras.” (REIS; GOMES, 1996, p. 42).

Arruti (2006) investiga, em suas pesquisas nas comunidades quilombolas, a alteridade⁹, partindo do pressuposto de que essa é um dado, um ponto de partida, um fato social que se apresenta como condição fundamental à fundação da Antropologia; ela é, igualmente, um produto social e histórico, um artefato, que pode e deve ser problematizado, nos seus modos de produção, pela própria Antropologia.

Rodrigues (1977) informa que a escravidão negra no Brasil é, pois, contemporânea da colonização. Apenas ela guardou, nos primeiros tempos, a feição portuguesa de fenômeno secundário, limitado ao serviço doméstico. O grande tráfico¹⁰ começou, conforme o antropólogo, pouco menos de, aproximadamente, 50 anos após a descoberta do Brasil com alguns navios, por particulares, enviados à África. Com o tráfico de negros, surgem problemas étnicos, pois os que no Brasil foram escravizados argamassaram com seu suor os alicerces econômicos da civilização e independência, provocando a miscigenação. Rodrigues (1977) enfatiza que os cientistas brasileiros creem que foram os Bantus que colonizaram o Brasil.

A categoria social quilombola está organizada em nível nacional em uma coordenação com delegados representantes na maioria dos estados da Federação. Essas comunidades reivindicam, principalmente, a regularização de territórios sociais tradicionalmente ocupados, cujas origens remetem, em regra – não exclusivamente –, ao período da escravidão. Conforme Arruti (2006), o número de remanescentes de quilombos aproxima-se de três mil comunidades em todo o país, enquanto o próprio Ministério do Desenvolvimento Agrário reconhece atuar em mais de 190 dessas comunidades.

No entanto, há muitas comunidades aguardando aprovação para titulação. Fiabani (2014) cita que, de 2004 a maio de 2007, foram reconhecidos 28 redutos, resultando no total

⁹ Arruti (2006, p. 26) aponta que não se trata mais, portanto, de partir de alteridades dadas, e sim investigar como a alteridade se torna um dado, como ela é feita um fato, como ela é discursiva e praticamente construída por meio de linhas, cortes, nervuras, dobras, diferenças e identidades.

¹⁰ “Surgiu como problema brasileiro quando, faltando o índio que sucumbia ou era protegido pelos jesuítas, e começando a escassear os braços para a lavoura e, mais tarde, para o trabalho das minas, se criou um comércio de escravos direto, entre a nova Colônia e a África.” (RODRIGUES, 1977, p. 20).

de 83 em todo o Brasil. Vale ressaltar que a não titulação das terras contribuiu para o êxodo rural e conflitos nas disputas de áreas.¹¹

Por conseguinte, a imagem do quilombo exerceu importante função no momento em que a abolição ocorria no Brasil; o tom dos discursos sobre a abolição e sobre o negro no Brasil sofreu um forte deslocamento, que fez com que “o ufanismo da democracia racial e a exaltação dos vultos nacionais abolicionistas ficassem presos às paredes das câmaras municipais e academias estaduais de letras.” (HASENBALG, 1992 apud ARRUTI, 2006, p. 71).

Hasenbalg (1992 apud ARRUTI, 2006) acrescenta ainda que o fim do período autoritário teria aberto a sociedade para debates abafados por mais de duas décadas, permitindo que vários movimentos sociais, entre eles o movimento negro, trouxessem à pauta conflitos até então suprimidos ou simplesmente inviabilizados pelo exílio de alguns de seus maiores militantes. Esse autor observa que a liberdade não foi consentida, e sim conquistada, considerando que a abolição não alterou de fato a situação da população negra brasileira – permanecendo excluída dos direitos do cidadão.

Antropólogos como Nina Rodrigues (1977)¹² reforçam que o quilombo sempre foi um tema político. Sua primeira definição encontra-se no corpo das legislações colonial e imperial, de forma explicitamente indefinida, que buscavam abarcar sob um mesmo instrumento repressivo o maior número de situações, bastando, para sua caracterização, a reunião de cinco ou três escravos fugidos.

Arruti (2006, p. 82) reflete acerca de alguns paradigmas sobre remanescentes e aborda o termo ressemantizar para ampliar a compreensão sobre o processo de reconhecimento de indígenas e quilombolas. O estudioso pondera que essa ressemantização do ser descendente

implica, para a população que o assume (indígena ou negro), a possibilidade de ocupar um novo lugar na relação com seus vizinhos, na política local, frente aos órgãos e às políticas governamentais no imaginário nacional e, finalmente, no seu próprio imaginário, lugar a partir do qual é possível produzir um retorno.

Assim, há um reconhecimento às comunidades descendentes, que até então são marginalizadas, valorizando a cultura desconhecida pelo próprio quilombo. Contemporaneamente, “o termo ‘remanescente’, no caso dos quilombos, pôde servir, ao final, como expressão formal da ideia de contemporaneidade dos quilombos.” (ARRUTI, 2006, p. 83).

¹¹ Em junho de 2011, somente no estado de Minas Gerais, havia 26 casos de conflitos em comunidades negras (FIABANI, 2014, p. 163).

¹² Médico e antropólogo brasileiro nascido em Vargem Grande, MA, fundador da antropologia criminal brasileira e pioneiro nos estudos sobre a cultura negra no Brasil.

Mais do que reconhecer e tornar o conceito moderno, foi preciso tornar o “quilombo” adequado¹³ às demandas sociais que desvendaram no texto constitucional um meio de atualizar uma dívida histórica. Sobre isso, Arruti (2006, p. 83, grifo do autor) objetivava:

Cumprir as disposições do artigo constitucional, que declara “tombados os documentos e os sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos”. Mas também, acrescentava o convênio firmado entre FCP e IBCP, por meio de contatos com o INCRA¹⁴ e outros órgãos, que deveria criar uma Comissão Interministerial com a tarefa de “identificar, inventariar, e propor o tombamento daqueles sítios e populações que descendem da cultura Afro-brasileira, que deverão, após o laudo antropológico, ser reconhecidos como remanescentes de quilombos por meio da FCP.”

Marques (2009, p. 352) observa que a categoria remanescente de quilombos deve ser entendida como um ente vivo, possibilitando cumprir o fim a que se propôs sua ordem constitucional: o reconhecimento da propriedade territorial definitiva e a emissão de seus respectivos títulos. Desse modo,

torna-se necessária a ruptura com o modelo de “pedra e cal” e a elaboração de um novo conceito socioantropológico e jurídico para os remanescentes das comunidades de quilombo, uma vez que o art. 68 do ADCT¹⁵ não apenas reconheceu o direito que as comunidades remanescentes de quilombos possuem sobre as terras que ocupam, como também criou tal categoria política e sociológica: embora os grupos étnicos beneficiados pela legislação já existissem, não se denominavam com base na categoria remanescentes de quilombos.

Em 22 de novembro de 1995, através da portaria número 301, o Instituto Nacional da Colonização e Reforma Agrária (Incrá) recebeu a incumbência de efetivar a demarcação e titulação das terras reivindicadas pelas comunidades negras. Fiabani (2014, p. 96) destaca que Incra¹⁶ “é a autarquia federal competente para tratar da questão fundiária porque dispõe de escritórios em todas as unidades da Federação, equipamentos e técnicos capacitados.”

Além do paradigma da ressemantização, Arruti (2006, p. 93) problematiza as terras de uso comum – submetidas a uma série de variações locais que ganham denominações específicas, ou seja, domínios doados, entregues ou adquiridos, com ou sem formalização jurídica, por famílias de escravos. No caso da Comunidade Quilombola Corrêa, em pesquisa,

¹³ No início dos anos 90, um pesquisador da FCP informava à grande imprensa que o órgão tinha uma proposta de definição para quilombo que serviria de base a qualquer trabalho futuro de levantamento do seu número e situação atual (ARRUTI, 2006, p. 83).

¹⁴ Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária.

¹⁵ Ato das Disposições Constitucionais Transitórias.

¹⁶ O Incra foi o primeiro órgão a titular terra de comunidade negra. Trata-se da comunidade de Boa Vista, no município de Oriximiná, no estado do Pará, que, no ano de 1993, por conta própria, iniciou demarcação do

a área foi adquirida pelos remanescentes, os quais, por um longo período, moraram em propriedades rurais da redondeza.

É importante ressaltar que a leitura pragmática de identidade étnica alastrou-se ligeiramente, passando mesmo a fazer parte das listas de itens ou critérios de identificação das comunidades remanescentes de quilombos. No ressemantizar, há o desafio de perceber que o quilombo é um objeto socialmente reconhecido não só a partir dos pressupostos étnicos, mas também no plano dos discursos – antropológico, jurídico, administrativo e político.

Considerando o aspecto antropológico do remanescente, a próxima seção trata do quilombo como um sujeito reconhecido, de direito, que procura terras para fixar residências, formando os primeiros redutos. No entanto, algumas famílias permaneceram nas fazendas em que já trabalhavam e outros se distribuem na zona urbana em busca de novas oportunidades.

2.2 O PROCESSO IDENTITÁRIO DO REMANESCENTE QUILOMBOLA: DA IDENTIDADE POLÍTICA A UMA POLÍTICA DE RECONHECIMENTO E REDISTRIBUIÇÃO

Com a publicação da Constituição de 1988, principia o processo de ressignificação para a denominação quilombola, a fim de enquadrar o remanescente ao conteúdo constitucional. O quilombo instituiu-se como sujeito de direito diante de uma institucionalidade jurídica e administrativa federal. Há a intervenção de mediadores que trabalham pela politização de conflitos e do seu reenquadramento categorial. Deve-se destacar também a presença de um discurso especializado e autorizado, que permite a efetividade jurídico-administrativa.

Fiabani (2014) explica que, após 1988, quando ainda há uma série de áreas ocupadas pelos negros, houve a mudança do termo “terras de preto” para “terra de quilombo”. Posteriormente, o conjunto de terras, somado à ação política de luta pela titularização, é nominado como movimento quilombola.

À medida que se multiplicam e se diferenciam os critérios político-organizativos, Almeida (2006, p. 54) reforça que “levam à mobilização política, maior força de imposição parece reunir, face ao campo de poder, os temas e questões pertinentes aos quilombos.” A importância do assunto procede àquelas mobilizações e circunstâncias de conflito situadas que, atualmente, compõem uma força social convergindo para entidades de maior abarcamento.

território e estabeleceu seus limites; posteriormente reconhecidos e titulados pelo Incra (FIABANI, 2014, p. 96).

Almeida (1995, p. 216) explica que, a partir da associação entre a expulsão dos pequenos produtores rurais de suas posses centenárias e o acirramento das tensões nas periferias urbanas, essa primeira conexão entre terras de preto e quilombo se fez por meio da favela - “a favela é filha do quilombo”. Por conseguinte, “essa argumentação seria desenvolvida em outra direção, menos metafórica e mais histórica, novamente lançando mão do efeito da realidade das mitologizações nativas.” (ARRUTI, 2006, p. 88).

Ressemantizar, conforme abordamos, é romper com o caráter repressivo que assolou os termos quilombo e mocambo; por isso, essas denominações estão inevitavelmente associadas. Assim, reivindicar uma cidadania também foi uma projeção quilombola.

Existe, pois, uma atualidade dos quilombos deslocada do seu campo de significação original, isto é, da matriz colonial. *Quilombos* se mesclam com conflito direto, com confronto, com emergência de identidade [...]. O *quilombo* como possibilidade de ser, constitui numa forma mais simbólica de negar o sistema escravocrata. [...] A reivindicação pública do estigma ‘somos quilombolas’ funciona como uma alavanca para institucionalizar o grupo produzido pelos efeitos de uma legislação colonialista e escravocrata. (ALMEIDA, 1966, p. 17 apud ARRUTI, 2006, p. 89).

No Maranhão, a ressignificação do quilombo ocorreu quando a totalidade das comunidades negras foi incluída no movimento quilombola. Fiabani (2014) evidencia que nem todas as comunidades negras originaram-se de grupos de escravos fugidos; entretanto, algumas lideranças preferiram a designação “movimento quilombola”, como foi o fenômeno quilombola remoto.

No Pará, a primeira articulação dessas comunidades ocorreu em 1985, com o Encontro das Raízes Negras, porém “uma reapropriação dessas formas de articulação em função do artigo 68¹⁷ só aconteceu em 1997.” (ARRUTI, 2006, p. 89). Tais acontecimentos históricos revelam o intenso avanço do crescimento do movimento social negro rural quilombola desses estados e a sua influência sobre o conjunto nacional, com a organização da Articulação dos Remanescentes de Quilombos¹⁸, também sediada no Maranhão.

As sociólogas Rosa Acevedo e Edna Castro, em obra¹⁹ publicada em 1998, asseveraram que o quilombo “enquanto categoria histórica detém um significado relevante”; contudo, atualmente, é objeto de reinterpretação jurídica quando empregado para reivindicar áreas de terra. Isso reflete a mudança no cenário das terras de uso comum. Sobre a mesma temática, Almeida (1995, p. 56) declara:

¹⁷ O art. 68, ADCT, encerra direito fundamental que deve ser conferido a uma minoria étnica vulnerável – Quilombolas –, porquanto o perímetro que deverá ser ocupado pela Comunidade Quilombola.

¹⁸ Contribuiu para que a interpretação e os argumentos produzidos para dar conta de situações ali existentes alcançassem projeção e domínio semelhantes (ARRUTI, 2006, p. 90).

Reatualizam-se, pois, os temas correlatos às denominadas “comunidades negras rurais” a partir da intensificação de debates internacionais. Richard Price reedita, em 1996, *Maroon Societies — Rebel Slave Communities in the Américas* com um novo prefácio, contendo mais de uma centena e meia de referências bibliográficas, além de informações atualizadas sobre o Brasil, a Jamaica, os Estados Unidos, as Guianas e o Suriname.

Percebemos que as definições e conceitos de quilombo não se limitam a precisar que esses remanescentes foram negros fugitivos, ex-escravos. Trata-se de um novo sentido, como de afrodescendentes que surgiam de terras de fazendas escravistas, de terras recebidas como doações e devolutas. Desse modo, contemporaneamente, diversas delimitações conceituais foram realizadas sobre o quilombo.

Arruti (2006) afirma que a construção do argumento que fundamentou o reconhecimento oficial do Mocambo estabeleceu um diálogo com a História. Esta não postulava uma comprovação objetiva e documentalmente sustentada da identidade do grupo, mas a necessidade de reconstituir os agenciamentos discursivos e classificatórios que instituem o contínuo a partir do descontínuo e vice-versa, e isso motiva a pesquisa sobre o desenvolvimento das coletividades.

Com início no Maranhão e Pará e expandindo-se para Bahia e Goiás, a organização das comunidades negras rurais transformou-se num dos maiores movimentos sociais camponeses com conotação, segundo Fiabani (2014), étnico-racial do Brasil. Assim, muitos eventos de cunho etnológico e antropológico eram realizados a fim de discutir políticas públicas que efetivassem o reconhecimento.

Um fato que marca algumas regiões do Brasil é a doação de terras que os escravistas destinaram aos escravizados. “Outras se formaram a partir da compra de terras por cativos ou ex-cativos, que aconteceram, na maioria das vezes, em troca de serviços prestados ou através do produto das colheitas, geralmente feita nas poucas horas de folga.” (FIABANI, 2014, p. 141).

Devido à situação econômica de muitos fazendeiros, houve um número significativo de fazendas abandonadas, deixando os próprios cativos à mercê da situação de falência. Os quilombolas que estavam próximos a essas áreas tentavam se fixar e cultivar determinados produtos para comercialização – alguns remanescentes praticavam também a caça e a pesca.

O número de quilombos que permanecem nas comunidades rurais, bem como nos redutos que se formaram, passa por alterações, visto que muitas famílias migram para a cidade em busca de condições de sobrevivência. Não basta apenas o reconhecimento. É preciso que as políticas

¹⁹ MARIN, Rosa Acevedo; CASTRO, Edna. *Negros do Trombetas: guardiães de Matas e Rios*. 2. ed. Belém: CEJUP, 1998.

públicas garantam um desenvolvimento homogêneo dos remanescentes. Desse modo, a próxima seção aborda o aparato histórico da Comunidade Quilombola Corrêa.

2.3 COMUNIDADE QUILOMBOLA CORRÊA E SUAS RAÍZES: DA INVISIBILIDADE SOCIAL AO RECONHECIMENTO

O processo de certificação quilombola é iniciado pelas próprias comunidades²⁰, que encaminham à Fundação os documentos sobre o quilombo: declaração de autodefinição de que são quilombolas, base territorial, dados da origem, número de famílias e certidões. Posteriormente, a certificação gera um laudo antropológico, que dá origem ao Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID) e só após a titulação a área quilombola torna-se propriedade coletiva, inalienável, impenhorável e imprescritível. Para obter a certificação, a Comunidade Quilombola Corrêa, com apoio de autoridades municipais, estaduais, nacionais e demais setores competentes, organizou a documentação para a legitimação.

O Brasil tem hoje 1.838 comunidades remanescentes de quilombos certificadas. No Rio Grande do Sul, precisamente, dos 781 africanos ou afro-brasileiros escravizados, mais de 569 chegados a um porto do país tinham sido enviados diretamente ao sul. Assim, embora os africanos escravizados, ou os seus descendentes, tenham desempenhado um papel importante nas áreas gaúchas, a literatura histórica rio-grandense não se ocupa com o negro, senão de modo acidental.

A formação econômica e social do negro no Rio Grande do Sul é tematizada por Maestri Filho (1979, p. 67, grifo do autor) informando que a

mão-de-obra fundamental nos salgadouros, que durante décadas foi a atividade industrial fundamental de nossos territórios, não receberam até agora, fora raras exceções, mais que referências e indicações circunstanciais. Do mito da “provincia branca”, livre, ou quase, do peso de um passado escravista; do proprietário de escravos do sul “bom senhor”.

Além da utilização da mão de obra escrava, em terras gaúchas, era comum o registro de fugas. “A partir da abolição da escravatura na América ‘castelhana’, os hodiernos territórios do Uruguai e Argentina constituíam uma verdadeira ‘fronteira da liberdade’” (MAESTRI FILHO, 1979, p. 88). Em vista disso, muitos anúncios de escravos fugidos circulam nos jornais da época, que afirmam julgar que os “ditos²¹” tenham se dirigido para a fronteira.

²⁰ Esta iniciativa não é tomada pelos remanescentes da Comunidade Quilombola Corrêa, mas por autoridades locais.

²¹ Negros escravizados.

A presença do negro na região Sul pode ser explicada pelas migrações internas, atraídas pelo desenvolvimento econômico e pelo deslocamento das frentes pioneiras associadas ao plantio do café, no Paraná. Porém, há historiadores que observam a posição singular do Rio Grande do Sul, com a presença de um contingente de negros relativamente elevada; poderia ser explicada pela incipiente atividade açucareira registrada no litoral, acrescentada à circunstância de a miscigenação ter sido pequena, resultando num forte crescimento vegetativo do contingente de negros que ali se fixou.

Fiabani (2014, p. 157) informa que no Rio Grande do Sul, em 2005, o governo federal contabilizava 3.605 famílias pertencentes às comunidades negras. Já a pesquisa de 2006 revelou haver 1.956, ou seja, uma redução de 54,3%. “A maioria das comunidades negras rio-grandenses localiza-se na metade sul do estado, com forte concentração fundiária e altos índices de desemprego.” Fica perceptível que grande parte dessa população²² migra, geralmente, para as áreas centrais industrializadas, em busca de trabalho e renda, sendo esta a causa mais evidente da redução do número de quilombos vivendo em áreas e terras reconhecidas.

É importante destacar que as comunidades negras rurais brasileiras vivem em extrema pobreza, em sua maioria. As condições precárias de sobrevivência fazem com que o esvaziamento se acentue em determinadas regiões de áreas remanescentes; contribuindo para o abandono das comunidades afrodescendentes está a burocracia para legalizar as áreas de terras.

O *corpus* desta pesquisa é o discurso produzido pelos remanescentes da Comunidade Quilombola Corrêa, situada no Rio Grande do Sul, em Giruá, na localidade de São Paulo das Tunas, no noroeste gaúcho. A população dos arredores costuma nominar o reduto como “casa dos morenos”.

É válido salientar que muitos escravos permaneceram durante algum tempo nos espaços que foram seus algozes, até encontrarem um espaço para garantir a sobrevivência, pois ojerizavam o homem branco, detentor do poder. O isolamento fortaleceu a cultura afro, como muitos vivem até hoje. No Reduto Quilombola Corrêa, os remanescentes, por longos anos, não mantinham contato com outras pessoas, apenas para prestar serviços e trocar matéria-prima.

²² Um dado preocupante é a falta de saneamento básico nas comunidades, do mesmo modo a ausência de um planejamento para a construção das residências. Fiabani (2014, p. 158), em suas pesquisas, conclui que cerca de 16% não dispõem de luz elétrica, 58,5% não possuem banheiro interno, 56% não têm água encanada. Os detritos produzidos não são tratados corretamente, pois 71% não dispõem de coleta de lixo e 76% não usufruem do esgoto sanitário. A 1ª Chamada Nutricional Quilombola revelou também que 78% das crianças de zero a cinco anos vivem em casas de cinco cômodos ocupados por até 10 pessoas, como crescimento

Outros se formaram após a abolição em decorrência da miséria em que viviam na urbanidade das cidades e da difícil concorrência com os imigrantes nas fazendas. Houve também escravos que compraram extensões de terras para morarem e cultivarem. Esse isolamento relativo, segundo Maestri Filho (1984, p. 9), “seria resultado da experiência de dominação e exploração a que foram submetidos escravos, índios e seus descendentes.”

A continuidade dessas terras quilombolas recebeu evidência na Constituição de 1988, quando os remanescentes de quilombos garantiram o direito de posse desses territórios. Com a legalização dessas terras quilombolas, os afro-brasileiros conquistaram o direito de manter e preservar suas tradições, bem como se voltaram ao sentimento de pertencimento ligado a terra. Os novos povoadores do Rio Grande do Sul podiam trazer seus escravos à nova região sem precisar pagar impostos, pois

o negro se tornou artífice de quase tudo. Na agricultura, desde a abertura de estradas até a derrubada das matas e os serviços mais pesados; nas charqueadas desde a construção dos alicerces dos edifícios até o condicionamento do charque para exportação. (LAZZAROTTO, 2001, p. 138).

Os quilombos do Reduto trabalhavam nas estâncias e depois na estrada de ferro, que estava sendo construída, era uma jornada de trabalho exaustiva. A remuneração era trocada por alimentos. As moradias eram de barro, simplórias; atualmente, são de madeira e possuem condições básicas de estrutura. Sentem-se retraídos em relatar as experiências de vida, pois a agressão física e o preconceito racial perduraram até algumas décadas.

Fiabani (2014) postula que os remanescentes dos antigos quilombolas e as comunidades negras e mestiças, formadas antes e após a Abolição, constituem um importante segmento camponês que depende da terra para sobreviver; no entanto, a maioria tem problemas em relação à documentação das áreas. “As razões que determinaram este problema fundiário são: a forma como estas comunidades originaram-se a crença no direito de posse, a legislação brasileira.” (FIABANI, 2014, p. 34).

O quilombo vem sendo ressignificado pelo movimento negro há algum tempo. Nas décadas de 1960-1970, o quilombo de Palmares e seu herói Zumbi foram transformados em símbolo de resistência contra a ditadura. Como no fenômeno histórico/sociológico, o quilombo foi um lugar de liberdade dentro da ordem escravista e, no período da oposição ao regime ditatorial, o quilombo passou a ser visto como símbolo de luta pela redemocratização, ou seja, a construção de uma sociedade livre.

A história da comunidade e da família Corrêa recorre à memória oral de seus integrantes. Hoje, totalizam-se em oito integrantes que vivem nos dez hectares de terra adquiridos, divididos em três famílias. Ferreira e Fucks (2014) observam em suas pesquisas o aspecto territorial, que, desde 2010, quando houve o reconhecimento do grupo, ao aproximar-se do quilombo e descer pela estrada vicinal que lhe dá acesso, avista-se uma ampla placa colocada pela Fundação Palmares que anuncia a chegada à “Comunidade Quilombola Corrêa”. Seguindo adiante por uma ramificação dessa estrada, em declive, percorre-se uma espécie de corredor ladeado por lavouras e logo se chega ao terreno onde estão as moradias.

A rotina das famílias é similar: ordenhar algumas vacas, tratar os porcos, galinhas (recolher os ovos), cultivar as hortaliças, entre outras atividades do campo que exigem extremo cuidado. O líder quilombola cuida do carijo, na produção de erva mate, tradição da família Corrêa, uma parte do produto é para o consumo próprio e outra para comercialização informal.

Nas residências, o aroma do campo, das frutas, do feijão cozinhando é corriqueiro. No entanto, os cultivos são para suprir as necessidades básicas da alimentação. Devido ao envelhecimento, os moradores demonstram não terem mais condições de aumentar ou implantar atividades no campo geradoras de renda. Mesmo com as dificuldades enfrentadas, os remanescentes não pretendem abandonar ou vender as áreas de terras. São plantados diversos alimentos, como milho, feijão, amendoim, mandioca, batata, abóbora, cana-de-açúcar, hortaliças, frutas.

As atividades desenvolvidas são, na maioria, de forma coletiva; há famílias que desenvolvem algumas atividades de forma individual. Os cultivos são desenvolvidos de forma tradicional e com tração animal. As atividades agropecuárias desenvolvidas são basicamente voltadas para a subsistência das famílias, sem apoio de políticas públicas para o apoio na comercialização ou agregação de valor. A maior renda da comunidade é oriunda da aposentadoria, demonstrando o êxodo da juventude e o envelhecimento das pessoas da comunidade.

O acesso ao local é exclusivamente a estrada de chão, sem pavimento asfáltico. Devido às condições de solo, nos dias chuvosos, os residentes da Comunidade Quilombola enfrentam dificuldades para se deslocarem a outras localidades. Há de se considerar que há dois automóveis em razoáveis condições para fazer o transporte até a cidade, visto que na maioria das vezes os moradores utilizam o transporte coletivo que passa próximo à entrada do

reduto. Durante as visitas, geralmente alguém da família pedia auxílio para o deslocamento, a fim de resolver alguma pendência na cidade.

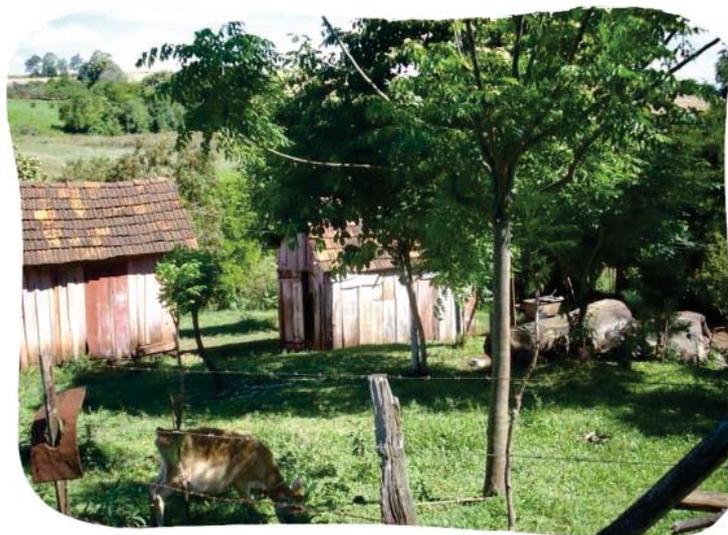
As imagens da Comunidade Quilombola Corrêa foram registradas em períodos diferentes e revelam a redução do número de moradores que, ao se ausentarem, não deixam apenas o reduto, mas a vivência, os laços afetivos, o cotidiano bucólico e marcado pelo intenso desejo de serem visíveis socialmente, com boas condições de moradia, trabalho e agregação de renda.

Figura 1 – Registro da Comunidade Quilombola Corrêa



Fonte: a autora
Registro do ano de 2007 do espaço geográfico da Comunidade

Figura 2 – Registro da Comunidade Quilombola Corrêa



Fonte: a autora
Registro de 2007 sobre o espaço físico da Comunidade

Figura 3 – Registro da Comunidade Quilombola Corrêa



Fonte: a autora
Um dos remanescentes falando sobre a produção da erva-mate em 2007.

Figura 4 – Registro da Comunidade Quilombola Corrêa



Fonte: a autora
Registro efetuado quando do reconhecimento dos moradores como quilombolas

Considerando os aspectos sobre o remanescente, junto da proteção jurídica e política, há também a necessidade de aprofundar os termos cultura e identidade, que serão abordados no próximo capítulo. O entrecruzamento dos discursos e relatos dos remanescentes quilombolas, memória, identidade é de suma importância para o debate relacionado às variadas questões que envolvem a linguagem, pois instiga uma série de reflexões sobre a formação e determinação histórica dos sujeitos.

Contemporaneamente, há preocupações com as identidades nacionais e étnicas; estas, por conseguinte, são produzidas em períodos singulares no tempo. Os processos históricos que, aparentemente, sustentavam a fixação de certas identidades, como o próprio Stuart Hall (2014) declarou, estão entrando em colapso e novas identidades são forjadas, na maioria das vezes, por meio de luta e de contestação política.

É de suma importância a valorização da memória dos integrantes da Comunidade Quilombola Corrêa, isto é, ao reportarem-se ao passado, reencontram-se com uma identidade híbrida, marcada por fatos sociais, econômicos, históricos e políticos, por isso, a seguir serão abordados conceitos e aspectos de sobre cultura e identidade.

3 UM NOVO SENTIDO PARA O QUILOMBO NA CONTEMPORANEIDADE

O Crisóstomo disse ao Camilo: todos nascemos filhos de mil pais e de mais mil mães, e a solidão é, sobretudo, a incapacidade de ver qualquer pessoa como nos pertencendo, para que nos pertença de verdade e se gere um cuidado mútuo. Como se os nossos mil pais e mais as nossas mil mães coincidissem em parte, como se fôssemos por aí irmãos, irmãos uns dos outros. “Somos o resultado de tanta gente, de tanta história, tão grandes sonhos que vão passando de pessoa a pessoa, que nunca estaremos sós.” (Valter Hugo Mãe, *O Filho de Mil Homens*, 2011)

Compreender a história de um povo é também absorver a cultura e a identidade que os indivíduos sustentam. Nessa perspectiva, o negro também busca formas concretas de expressões culturais para reinterpretá-las e integrá-las num âmbito mais amplo, pois a tradição afro-brasileira não é meramente vivenciada em sua particularidade, mas o individual passa a determinar uma instância mais genérica do conhecimento. Ao integrar em um todo coerente as peças fragmentadas da história africana (negra) – candomblé, quilombos, capoeira –, os intelectuais constroem uma identidade negra que unifica os atores que se encontravam anteriormente separados.

A identidade é, nesse sentido, elemento de unificação dos membros afrodescendentes, assim como fundamento para uma ação política. Por isso, a importância de rememorar a questão historiográfica do negro no primeiro capítulo, interpretando um passado de intensas lutas para a conquista da liberdade e reconhecimento, e abordar neste capítulo os conceitos de cultura e identidade, apontando também a memória, já que o *corpus* da pesquisa é constituído por entrevistas dos remanescentes quilombolas.

Os relatos dos moradores do Reduto Quilombola Corrêa são analisados sob o prisma da análise do discurso de Dominique Maingueneau, para compreender como determinados grupos agenciam suas ideias e procuram apreender o mundo tendo como ponto de referência os conceitos centrais que elaboraram. No entanto, é necessário perceber que todo discurso se estrutura a partir de uma posição determinada, as pessoas falam de algum lugar. Essas situações concretas que dão base material à linguagem não são exteriores ao discurso, mas se insinuam em seu interior e passam muitas vezes a estruturá-lo e constituí-lo. As mesmas falas, em situações distintas, podem possuir significados diferentes.

O sociólogo Renato Ortiz (1994), em sua obra “Mundialização e Cultura”, problematiza o tema da cultura brasileira e da identidade nacional. Para o autor, toda identidade se define em relação a algo que lhe é exterior. Desse modo, “a autenticidade marca, portanto, os diferentes níveis de manifestação da situação colonial, ela é subjetiva, cultural e em última instância se realiza no interior de um espaço nacional.” (ORTIZ, 1994, p.

57). Por isso, a procura de identidade leva a uma indagação sobre o homem negro ou o homem colonizado.

Em relação à cultura enquanto fenômeno de linguagem, Ortiz (1994) explica que esta é sempre passível de interpretação, mas em última instância são os interesses que definem os grupos sociais que decidem sobre o sentido da reelaboração simbólica desta ou daquela manifestação.

Como todo ser humano, o negro sente a necessidade de se ver reconhecido enquanto tal, mas esse reconhecimento torna-se impossível numa sociedade onde existem senhores brancos e escravos negros. Fanon (1967) arreata muito bem essa situação quando assegura que o negro não possui uma “resistência ontológica” diante do olhar do branco, pois ele só consegue se enxergar enquanto escravo, reflexo do dominador. Nesse sentido, sua “essência” está alienada ao Ser do senhor branco.

A memória do afrodescendente brasileiro vem sendo agredida sistematicamente pela estrutura de poder e dominação há quinhentos anos, conforme explana Abdias Nascimento (2003)²³; o sociólogo defende a ideia de que a memória do negro africano foi evitada pela classe dominante. A memória do negro brasileiro é parte e partícipe desse empenho de reconstrução de um passado ao qual todos os afro-brasileiros estão ligados. “Ter um passado é ter uma conseqüente responsabilidade nos destinos e no futuro da nação negro-africana, mesmo preservando nossa condição de cidadãos genuínos e edificadores deste país.” (NASCIMENTO, 2009, p. 198).

A memória do negro brasileiro atinge uma etapa histórica decisiva no período escravocrata, que inicia por volta de 1500, pois o negro, por aproximadamente três séculos, foi escravizado. Além disso, o afrodescendente não foi tratado com igualdade, visto como uma ferramenta de mão de obra e de exclusividade do poder.

Os quilombos resultaram dessa exigência vital de africanos escravizados no esforço de resgatar sua liberdade por meio da fuga do cativo e da organização de uma sociedade livre. A multiplicação de quilombos fez deles um autêntico movimento, amplo e permanente. Aparentemente um acidente esporádico no começo, logo se transformaram de uma improvisação de emergência em metódica e constante vivência dos descendentes africanos que se recusavam à submissão, à exploração, à violência do sistema escravista. (NASCIMENTO, 2009, p. 203).

²³ Foi um dos maiores defensores da defesa da cultura e igualdade para as populações afrodescendentes no Brasil, nome de grande importância para a reflexão e atividade sobre a questão do negro na sociedade brasileira.

Fundamentalmente, os quilombos foram focos genuínos de resistência física e cultural, estruturados em formas associativas, seja em organizações permitidas, seja em organizações toleradas – tendas, escolas de samba, terreiros, centros, clubes, irmandades. Por conseguinte, “cumpre aos negros atuais manterem e ampliarem a cultura afro-brasileira de resistência ao genocídio e de afirmação da sua verdade.” (NASCIMENTO, 2009, p. 205). Afinal, garantir a condição humana do povo afro-brasileiro que por longos anos foi tratado de maneira opressiva é fundamento ético do quilombismo²⁴.

Uma percepção de identidade que, por longos anos, auxiliou na estabilização do mundo social declina, forjando o nascimento de novas identidades, fragmentando o indivíduo moderno, visto até então como um indivíduo unificado. A seção seguinte trata das premissas que envolvem cultura e identidade, numa sociedade híbrida, múltipla e multicultural.

3.1 CULTURA E IDENTIDADE PARA REPRESENTAÇÃO DE UM POVO

Abordar o termo identidade²⁵ na contemporaneidade é demarcar um encontro entre o passado e as relações sociais, econômicas e culturais. Atualmente, essa temática é pautada com o objetivo de desmitificar, desconstruir e propor uma reflexão sobre os processos identitários e culturais.

Nos últimos anos, há uma intensa investigação sobre o conceito de “identidade”. Hall (2011) explica que a definição tem sido submetida a uma severa crítica. “Está-se efetuando uma completa desconstrução das perspectivas identitárias em uma variedade de área disciplinares, todas as quais, de uma forma ou outra, criticam a ideia de uma identidade integral, originária e unificada.” (HALL, 2011, p. 103).

O sociólogo Stuart Hall (2011, p. 106) complementa que, para auxiliar na conceituação de “identidade”, considerada pelo autor um dos menos bem desenvolvidos da teoria social e cultural, é preciso compreender que

A identificação é construída a partir do reconhecimento de alguma origem comum, ou de características que são partilhadas com outros grupos ou pessoas, ou ainda a partir de um mesmo ideal. É em cima dessa fundação que ocorre o natural fechamento que forma a base da solidariedade e da fidelidade do grupo em questão.

Existe uma associação entre a identidade da pessoa e as coisas que uma pessoa usa; por isso, essa construção identitária tem poder tanto social quanto simbólico. Assim, a luta

²⁴ Movimento político dos negros brasileiros, objetivando a implantação de um Estado Nacional Quilombolista.

²⁵ Nesta pesquisa, o termo identidade é citado sob a perspectiva cultural.

para afirmar diferentes identidades tem causas e consequências materiais. Hall, Silva e Woodward (2011) exemplificam que, num conflito entre grupos em guerra e na turbulência da desgraça social e econômica que a guerra traz, essa busca fica muito visível.

Em razão das identidades estarem sujeitas a uma historização radical, em mudança constantemente, o conceito de identidade, que é basilar para a pesquisa, é estratégico²⁶ e posicional. Essa concepção aceita que as identidades não são uniformizadas; “que elas são, na modernidade tardia, cada vez mais fragmentadas e fraturadas; que elas não são, nunca, singulares, mas multiplamente construídas ao longo dos discursos, práticas e posições que podem se cruzar ao ser antagônicos.” (HALL, 2011, p. 108).

De acordo com Hall (1996, p. 78, grifo do autor), há necessidade de vincular as proposições sobre identidade a todos aqueles processos e práticas que têm perturbado o caráter relativamente “estabelecido” de muitas populações e culturas; por conseguinte, os processos de globalização que coincidem com a modernidade. Assim, “os processos de migração forçada (ou livre) que têm se tornado um fenômeno global do assim chamado mundo pós-colonial.”

Tutikian (2006, p. 16) postula que a busca de identidade, nesse fim/início do século, sobrevém, fundamentalmente, pela recuperação de determinados valores autóctones de raízes exclusivas, para a afirmação de novas articulações ou novas negociações:

seja para tentar resgatar a tradição, seja para tentar construir uma nova tradição, buscando, através da derrubada ou do resgate de mitos, uma ideia mais próxima daquilo o que é o homem, a nação, a identidade nacional ou cultural e política contemporaneamente, isto é, diante das movimentações espaço-culturais da História recente.

Nessa mesma perspectiva, Bhabha (2001) observa que a contemporaneidade permite que o espaço e o tempo se cruzem para produzir figuras complexas de diferença e identidade, passado e presente, interior e exterior, inclusão e exclusão. Portanto, há um encontro com o passado histórico.

As identidades, de acordo com Hall (2011, p. 109), parecem invocar uma origem que residiria em um passado histórico com o qual elas continuariam a manter certa correspondência. “Elas têm a ver, entretanto, com a questão da utilização dos recursos da

²⁶ “Isto é, de forma diretamente contrária àquilo que parece ser sua carreira semântica oficial, esta concepção de identidade não assinala aquele núcleo estável do eu que passa, do início ao fim, sem qualquer mudança, por todas as vicissitudes da história. Essa concepção não tem como referência aquele segmento do eu que permanece, sempre e já, ‘o mesmo’, idêntico a si mesmo ao longo do tempo.” (HALL, 2011, p. 108, grifo do autor).

história, da linguagem e da cultura para a produção não daquilo que nós somos, mas daquilo no qual nos tornamos.” Desse modo,

e precisamente porque as identidades são construídas dentro e não fora do discurso que nós precisamos compreendê-las como produzidas em locais históricos e institucionais específicos, no interior de formações e práticas discursivas específicas. Além disso, elas emergem no interior do jogo de modalidades específicas de poder e são, assim, mais o produto de marcação da diferença e da exclusão do que o signo de uma unidade idêntica, construída, de uma “identidade” em seu significado tradicional – isto é, uma mesmidade que tudo inclui, uma identidade sem costuras, inteiriça, sem diferenciação interna. (HALL, 2011, p. 109-110).

Três concepções muito diferentes de identidade foram distinguidas por Stuart Hall (2014): sujeito do Iluminismo²⁷, sujeito sociológico²⁸ e sujeito pós-moderno²⁹. Aquela tem como centro a identidade de uma pessoa; essa tem uma identidade formada pela interação entre o “eu” e a sociedade, e esta assume identidades diferentes em momentos distintos. “O próprio processo de identificação, através do qual nos projetamos em nossas identidades culturais, tornou-se mais provisório, variável e problemático.” (HALL, 2014, p. 11).

Desse modo, as sociedades modernas são, por conseguinte, por conceituação, sociedades de mudança constante, rápida e permanente – sendo assim, a principal distinção entre as sociedades tradicionais e as modernas. Conforme Hall (2014, p. 12), “a tradição é um meio de lidar com o tempo e o espaço, inserindo qualquer atividade ou experiência particular na continuidade do passado, presente e futuro, os quais, por sua vez, são estruturados por práticas sociais recorrentes.”

É relevante ponderar uma observação que Hall (2014) acentua no capítulo *Nascimento e morte do sujeito moderno*, quando a ideia de que as identidades eram inteiramente uniformizadas e coerentes e que agora passaram a ser totalmente deslocadas compreende uma forma simplista de contar a história do sujeito moderno. Entretanto,

²⁷ O sujeito do Iluminismo estava baseado numa concepção da pessoa humana como indivíduo totalmente centrado, unificado, dotado das capacidades de razão, de consciência e de ação, cujo “centro” consistia num núcleo interior, que emergia pela primeira vez quando o sujeito nascia e com ele se desenvolvia, ainda que permanecendo o mesmo – contínuo ao “idêntico” a ele – ao longo da existência do indivíduo. (HALL, 2014, p. 10).

²⁸ “A identidade, nessa concepção sociológica, preenche o espaço entre o ‘interior’ e o ‘exterior’ - entre mundo pessoal e o mundo público. O fato de que projetamos a ‘nós mesmos’ nessas identidades culturais, ao mesmo tempo que internalizamos seus significados e valores, tornando-os ‘parte de nós’, contribui para alinhar nossos sentimentos subjetivos com os lugares objetivos que ocupamos no mundo social e cultural.” (HALL, 2014, p. 11, grifo do autor).

²⁹ “A identidade torna-se uma ‘celebração móvel’: formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam.” (HALL, 2014, p. 11-12, grifo do autor).

é agora um lugar-comum dizer que a época moderna fez surgir uma forma nova e decisiva de *individualismo*, no centro da qual, erigiu-se uma nova concepção do sujeito individual e sua identidade. Isso não significa que nos tempos pré-modernos as pessoas não eram indivíduos, mas que a individualidade era tanto “vívida” quanto “conceitualizada” de forma diferente. (HALL, 2014, p. 18, grifo do autor).

Assim, Bhabha (2001) aborda, além de uma visão histórica, mas também psicanaliticamente, que a questão da identificação nunca é a afirmação de uma identidade pré-concebida, nunca uma profecia autocumpridora – é sempre a produção de uma imagem de identidade e a transformação do sujeito ao assumir aquela imagem. A identificação “é sempre o retorno de uma imagem de identidade que traz a marca da fissura no lugar do Outro de onde ela vem.” (BHABHA, 2001, p. 76).

O crítico literário Homi Bhabha, por meio da literatura, expõe e problematiza questões do pós-colonialismo³⁰, almejando novos princípios para a construção identitária do colonizado. “O objetivo do discurso colonial é apresentar o colonizado como uma população de tipos degenerados com base na origem racial de modo a justificar a conquista e estabelecer sistemas de administração e instrução.” (BHABHA, 2001, p. 111).

Segundo Sansone (2003, p. 94, grifo do autor), a identidade negra, como todas as etnicidades, é relacional e contingente:

Branco e negro existem, em larga medida, em relação um aos outros; as “diferenças” entre negros e brancos variam conforme o contexto e precisam ser definidas em relação a sistemas nacionais específicos e a hierarquias globais de poder, que foram legitimados em termos raciais e que legitimam os termos raciais.

Para tanto, a construção identitária dos remanescentes quilombolas não foi impressa de maneira homogênea; em realidade, não está registrada literalmente em nenhum gene. Hall (2014, p. 36) defende que “as identidades nacionais não são coisas com as quais nós nascemos, mas são formadas e transformadas no interior da representação.” Não basta afirmarmos que os remanescentes são afrodescendentes que possuem um histórico quilombola; é preciso reconhecê-los como cidadãos legais em uma nação que não seja apenas uma entidade política, mas um sistema que produza sentidos.

Castells (2000) afirma que as identidades constituem fontes de significado para os próprios atores, por eles originadas e constituídas por meio de um processo de individuação,

³⁰ Fica em evidência que o discurso colonial produz o colonizado como uma realidade social, numa população degenerada e, sob o prisma das teorias raciais, o colonizador argumenta a conquista de uma nação em todos os seus aspectos sociais e culturais. De acordo com Bhabha (2001), a mímica compõe uma das táticas mais astuciosas e eficazes do poder e do saber colonial, porque se manifesta ao Outro como fonte de inspiração para a imitação, a cópia e, por conseguinte, para a relativização da cultura subalterna.

isto é, as identidades são oriundas de uma construção que objetiva instituir significados que se conservem historicamente, num espaço e num contexto social e político, movido e assinalado por relações de poder. Desse modo, Castells (2000, p. 24) distingue os processos de construção de identidades:

Identidade legitimadora: introduzida pelas instituições dominantes da sociedade no intuito de expandir e racionalizar sua dominação em relação aos atores sociais; Identidade de resistência: criada por atores que se encontram em posições/ condições desvalorizadas e/ou estigmatizadas pela lógica da dominação, construindo, assim, trincheiras de resistência e sobrevivência com base em princípios diferentes dos que permeiam as instituições da sociedade, ou mesmo opostos a estes últimos; Identidade de projeto: quando os atores sociais, utilizando-se de qualquer tipo de material cultural ao seu alcance, constroem uma nova identidade capaz de redefinir sua posição na sociedade e, ao fazê-lo, de buscar a transformação de toda a estrutura social.

Por conseguinte, observamos que dois processos de construções identitárias propostos por Castells (2000) se enquadram no processo de reconhecimento da Comunidade Quilombola Corrêa, visto que os remanescentes são atores sociais em condições desvalorizadas, com um reconhecimento, de certo modo tardio, pois muitos moradores foram buscar melhores condições de vida em outras cidades, distanciando-se das raízes culturais. Ao mesmo tempo, dentro das suas condições, os moradores da comunidade, através do relato oral, da homologação do reconhecimento afrodescendente, das políticas públicas voltadas para o negro, ratificaram o desejo de constituir uma identidade que lhe é própria da sua descendência.

Pensar no termo cultura diante dos paradigmas evidenciados ao longo da pesquisa elucida a necessidade de não pensar as culturas nacionais como unificadas, mas como constituintes de um dispositivo discursivo que representa a diferença como unidade ou identidade. Afinal, todas as nações modernas são híbridas culturais e fica ainda mais difícil unificar identidade nacional em torno da raça, que, segundo Hall (2006), não é uma categoria biológica e sim discursiva:

Isto é, ela é a categoria organizadora daqueles sistemas de representação e práticas (discursos) que utilizam um conjunto frouxo, frequentemente pouco específico, de diferenças em termos de características físicas – cor da pele, textura do cabelo, características físicas e corporais, etc. – marcas simbólicas, a fim de diferenciar socialmente um grupo de outro.

Nesse âmbito, a cultura não pode mais ser estudada como uma variável sem importância, secundária e dependente em relação ao que faz o mundo mover-se; “tem de ser vista como algo fundamental, constitutivo, determinando tanto a forma como o caráter deste

movimento, bem como a sua vida interior.” (HALL, 1997, p. 6). Assim, “a constituição da identidade é simbólica e social.” (WOODWARD, 2014, p. 10). Apesar de serem diferentes, o social e o simbólico são fundamentais para a construção e sustentação das identidades. Woodward (2014, p. 14) afirma que “a condição simbólica é o meio pelo qual se dá sentido às práticas e relações sociais, definindo, assim, quem são os excluídos e os incluídos.”

Ratificam-se as contribuições de Bhabha (2001) quando abordamos sobre grupos que são reduzidos e marginalizados cultural e racialmente, pois o teórico se indaga como é possível refletir sobre identidade como um problema ocupante de um espaço-tempo contemporâneo, marcado pelo constante movimento, pela não fixidez (signo da diferença cultural, histórica, racial no discurso do colonialismo), que, anteriormente, como também defendido por Hall (1997), era estático e não flexível a mudanças.

É fácil compreender, entretanto, que identidade e diferença estão em uma relação de estreita dependência, como afirma Tomaz da Silva (apud WOODWARD, 2011, p. 74): “apenas, neste caso, em oposição à identidade, a diferença é aquilo que outro é: ‘sou brasileiro’, ‘sou negro’, ‘sou heterossexual’, ‘sou jovem’, ‘sou homem’”. Nessa perspectiva, a construção identitária ocorre de forma autônoma e autossuficiente, pois o sujeito constrói a sua própria identidade a partir das suas vivências. “Uma nação é uma comunidade simbólica e isso explica seu ‘poder para gerar um sentimento de identidade e lealdade.’” (SCHWARZ, 1986, p. 106).

A partir do pressuposto de que a cultura nacional funciona como um sistema de representação, a seção seguinte aborda questões que envolvem aspectos culturais e também identitários, atentando-se para a questão de que a maioria das nações modernas consiste em culturas separadas que só foram unificadas por um longo processo de conquista violenta para muitos povos – não se limitando ao negro.

3.2 A CONSTRUÇÃO IDENTITÁRIA CULTURAL: DA HOMOGENEIDADE À FRAGMENTAÇÃO

As implicações do contexto histórico são imprescindíveis para a compreensão das transformações pelas quais o mundo passou. Por conseguinte, essas novas mudanças estão entre os fatores mais importantes da globalização a terem implicações sobre as identidades culturais. Como afirma Hall (2014, p. 40):

Que impacto tem a última fase da globalização sobre as identidades nacionais? Uma de suas características principais é a “compressão espaço-tempo” – aceleração dos processos globais, de forma que se sente que o mundo é menor e as distâncias mais curtas, que os eventos em um determinado lugar têm um impacto imediato sobre pessoas e lugares situados a uma grande distância.

A cultura nacional atua como uma fonte de significação cultural, voltada para a identificação e representação. Para compreender esse universo, é preciso, como postula Hall (2014), apreender três conceitos, ressonantes daquilo que constitui uma cultura nacional, as memórias do passado, o desejo por viver em conjunto e a perpetuação da herança.

A lealdade e a identificação que, numa era pré-moderna ou em sociedades tradicionais eram dadas à tribo, ao povo, à religião e à região, foram transferidas, de acordo com Hall (2014), gradualmente, nas sociedades ocidentais, à cultura nacional. “As diferenças regionais e étnicas foram gradualmente sendo colocadas, de forma subordinada, munida de identidades culturais modernas.” (HALL, 2014, p. 34).

A cultura afrodescendente, como pode ser percebida no histórico dos remanescentes do Reduto Quilombola Corrêa, é marcada pela presença da cultura dos brancos, os quais lhes ofertavam serviço, mas não os aceitavam nos festejos e demais costumes. Sobre essas divergências, Hall (2014, p. 35) defende que “uma cultura nunca foi um simples ponto de lealdade, união e identificação simbólica.” O autor observa que os membros de uma mesma comunidade, independentemente da raça, gênero ou classe, devem buscar uma unificação nacional.

As culturas nacionais são tentadas, algumas vezes, a se voltar para o passado, a recuar defensivamente para aquele “tempo perdido”, quando a nação era “grande”; são tentadas a restaurar as identidades passadas. Esse constitui o elemento regressivo, anacrônico, da história da cultura nacional. Mas frequentemente esse mesmo retorno ao passado oculta uma luta para mobilizar “as pessoas” para que purifiquem suas fileiras, para que expulsem os “outros” que ameaçam a sua identidade e para que se preparem para uma nova marcha para frente. (HALL, 2014, p. 34, grifo do autor).

Assim, ratificamos a importância desta pesquisa para o fortalecimento do reconhecimento dos moradores Reduto Quilombola Corrêa que, em situação similar às de muitos outros grupos, enfrentou dificuldades para ser constituído e reconhecido politicamente, num universo híbrido cultural, pois no mundo moderno é difícil encontrarmos uma nação que seja composta de um único povo. Por isso, “é ainda mais difícil unificar a identidade nacional em torno de raça”. (HALL, 2014, p. 37). Afinal,

a raça é uma categoria *discursiva* e não uma categoria biológica. Isto é, ela é categoria organizadora daquelas formas de falar, daqueles sistemas de representação e práticas sociais (discursos) que utilizam um conjunto frouxo, frequentemente pouco específico, de diferenças em termos de características físicas – cor da pele, textura do cabelo, características físicas e corporais etc. – como *marcas simbólicas*, a fim de diferenciar socialmente um grupo de outro. (HALL, 2014, p. 36, grifo do autor).

Tomaz da Silva (2011, p. 83) aponta que as identidades se relacionam em oposições binárias: “masculino/feminino, branco/negro, heterossexual/homossexual.” Conseqüentemente, questionar a identidade e a diferença como relações de poder denota problematizar o binarismo em torno dos quais elas se organizam, resultando a norma – uma das formas privilegiadas de hierarquização das identidades e das diferenças. A normalização, assim, é um dos processos mais sutis pelo quais o poder se manifesta no campo da identidade e da diferença. Normalizar significa eleger – arbitrariamente – uma identidade específica como parâmetro em relação ao qual as outras identidades são avaliadas e hierarquizadas (SILVA, 2011).

Sobre a prerrogativa pós-colonial, Bhabha (2001, p. 70) cita, em seu segundo capítulo, *Interrogando a identidade*, Frantz Fanon (1967)³¹ como provedor da verdade transgressiva e transnacional. Sob a perspectiva da construção identitária, Bhabha (2001, p. 63) inicia seu texto afirmando que o pensador

pode ansiar pela transformação total do Homem e da Sociedade, mas fala de modo mais eficaz a partir dos interstícios incertos da mudança histórica: da área de ambivalência entre raça e sexualidade, de bojo de uma contradição insolúvel entre cultura e classe, do mais fundo da batalha entre representação psíquica e realidade social. Sua voz é ouvida de forma mais clara na virada subversiva de um termo familiar, no silêncio de uma ruptura repentina: *O negro não é. Nem tampouco o branco*. Aquele alinhamento familiar de sujeitos coloniais – Negro/Branco, Eu/Outro – é perturbado por meio de uma breve pausa e as bases tradicionais da identidade racial são dispersadas, sempre que se descobre serem elas fundadas nos mitos narcisistas da negritude ou da supremacia cultural branca

No entanto, como a tendência é normalizar, atribuindo a essa identidade todas as características positivas possíveis, as demais identidades só podem ser avaliadas de forma negativa. Mediante a perspectiva de que a diferença é a parte ativa da formação de identidade, quando a definição do normal depende da definição do anormal, Silva (2011, p. 83, grifo do autor) menciona que

³¹ Influente pensador do século XX sobre os temas da descolonização e da psicopatologia da colonização.

a identidade natural é “normal”, desejável e única. A força da identidade normal é tal que ela nem sequer é vista como *uma* identidade, mas simplesmente como *a* identidade. Paradoxalmente, são as outras identidades marcadas como tais. Numa sociedade em que impera a supremacia branca, por exemplo, “ser branco” não é considerado uma identidade étnica ou racial. Num mundo governado pela hegemonia cultural estadunidense, “étnica” é a música ou a comida dos outros países.

Essa supremacia cultural branca auxilia na compreensão dos estereótipos e preconceitos que se solidificaram na história do negro. Fica em evidência que essa força homogeneizadora da identificação normal, citada por Tomaz Tadeu da Silva (2011), é diretamente proporcional à sua invisibilidade social. Assim, nos discursos dos remanescentes quilombolas, que serão analisados no último capítulo desta pesquisa, observamos os mitos³² fundadores e como estes se fundam nos relatos afrodescendentes.

Temos uma cultura geneticamente herdada. Hall (2014, p. 50) define como uma cultura nacional, ou seja, “é um discurso – um modo de construir sentidos que influencia e organiza tanto nossas ações, quanto a concepção que temos de nós mesmos.” Em relação à adaptação do africano no país e à submissão do negro em uma transformação do meio social, Mattoso (2003a, p. 101) assegura que “sua inserção será tanto mais difícil porquanto a captura foi violenta, brutal, rompeu todo seu relacionamento anterior, todas essas ligações que formam o indivíduo social, com os laços familiares, de clã e comunidade.”

A representação, compreendida como um processo cultural, estabelece identidades individuais e coletivas, fazendo com que os discursos e os novos significados construam um novo ambiente para o imigrante e definam sua identidade (HALL, 1997). Conforme Woodward (2005), a cultura molda a identidade ao dar sentido à experiência e ao tornar possível a opção, entre várias identidades, por uma caracterização subjetiva de identificação. Esse autor argumenta que os indivíduos são pressionados não apenas pela gama de possibilidades que a cultura oferece ou pela variedade de representações simbólicas, mas também pelas relações sociais.

Michel de Certeau (2014, p. 192) defende que a cultura é mais do que um conjunto de valores que devem ser defendidos ou ideias que devem ser promovidas. “A cultura tem hoje a conotação de um trabalho que deve ser realizado em toda extensão da vida social.” O sociólogo³³

³² “Fundamentalmente, um mito fundador remete a um momento crucial do passado em que algum gesto, algum acontecimento, em geral heroico, épico, monumental, em geral iniciado ou executado por alguma figura ‘providencial’, inaugurou as bases de uma suposta identidade nacional.” (SILVA, 2011, p. 85, grifo do autor).

³³ De Certeau (2014) destaca que toda cultura requer uma atividade, um modo de apropriação, uma adoção e uma transformação pessoais, um intercâmbio instaurado em um grupo social. Assim, um tipo de cultura que confere a cada época sua fisionomia própria.

defende que toda linguagem que trata dos problemas culturais ou reflete sobre esses pode ser chamada de discurso cultural à medida que há relação entre a sua forma e seu conteúdo.

Nessa mesma perspectiva de cultura, Diehl (2015, p. 23) ressalta que “a rigor, todas as sociedades, grupos sociais e faixas etárias produzem suas representações, com as quais reconstituem do passado, imagens, eventos, fatos, cronologia, como aquilo que deveria ser preservado nas futuras gerações.” Por conseguinte, são os relatos orais, fotografias e demais registros que mantêm conservada a história dos remanescentes da Comunidade Quilombola Corrêa – geralmente, os fatos rememorados são de um passado oprimido, desgastado e sofrido. Rösing (1999, p. 199) aponta que fazem parte desses guardados

o domínio de ditados, provérbios, quadrinhas ao gosto popular, que, mesmo sem serem palpáveis, constituem um outro tipo de acervo que circula entre as pessoas de um determinado grupo para tornar suas falas menos corriqueiras, mais expressivas, relacionadas ao que lhe foi repassado pelos representantes das gerações que os precederam, numa espécie de legado específico, recorrente a todo momento.

É de suma importância que, além de preservar a cultura quilombola, o negro possa atuar no meio social, constituindo uma identidade ressemantizada na contemporaneidade. Arruti (2006, p. 26) informa que “hoje, os representantes quilombolas participam de diversos fóruns governamentais e, nas últimas eleições, pela primeira vez aconteceu de ao menos 10 candidatos a vereador, em todo o país, apresentarem-se como candidatos quilombolas.”

Observando os espaços que o negro, em pequena escala, já conquistou, na contemporaneidade, pode ser tentador pensar na identidade. Segundo Hall (2014, p. 52), muitas identidades foram dispersas para sempre de sua terra natal. “Essas pessoas retêm fortes vínculos com seus lugares de origem e suas tradições, mas sem a ilusão de um retorno ao passado.” Desse modo, as referidas pessoas, como os próprios quilombos – que servirão de base deste estudo – estão sujeitos a negociar com as novas culturas em que vivem, sem simplesmente serem assimiladas por elas nem perder completamente suas identidades.

A diferença, como ainda sustenta Hall (2014, p. 52), é que essas pessoas dispersadas, mesmo que carreguem tração cultural das tradições, das linguagens e das histórias particulares, “não são e nunca serão unificadas no velho sentido, porque elas são, irrevogavelmente, o produto de várias histórias e culturas interconectadas, pertencem a uma, e ao mesmo tempo, a várias ‘casas’ (e não a uma ‘casa’ particular).” Em suma, essas pessoas

pertencem às culturas híbridas³⁴, renunciando à ambição de redescobrir qualquer pureza da sua própria cultura.

O hibridismo, de acordo com Silva (2011, p. 87 apud WOORDWARD), tem sido analisado em relação ao processo de produção das identidades nacionais, raciais e étnicas, confundindo a suposta pureza e insolubilidade dos grupos que se reúnem sob as diferentes identidades – nacionais, étnicas ou raciais. “A identidade que se forma por meio do hibridismo não é mais integralmente nenhuma das identidades originais, embora guarde traços dela.”

Considerando o surgimento de outro sujeito, no final do século XX, denominado por Stuart Hall (2014) como o sujeito pós-moderno, enquanto produtos criados pelas migrações pós-coloniais, há grupos étnicos, como a Comunidade Quilombola Corrêa, que nessa nova interpretação contemporânea pode ser entendida como ambivalente: a política negra e a cultura híbrida dão espaço a novas construções ideológicas.

Bauman (1990, p. 167) refere-se a esse processo como um ressurgimento da etnia, “traz para linha de frente o florescimento não antecipado de lealdades étnicas no interior das minorias nacionais.” Da mesma forma, coloca-se em questão aquilo que parece ser a causa profunda dos fenômenos da crescente separação entre o pertencimento ao corpo político e pertencimento étnico; afinal, as comunidades são formadas dentro da lógica da separação do pertencimento étnico e do posicionamento político; as identidades são construídas diante de um posicionamento individual de pertença, um sentimento pronunciado.

Portanto, compreendemos que a identidade não é uma essência, seja da natureza, seja da cultura, bem como não é fixa, tampouco homogênea. Há necessidade de projeção de um discurso abrangente para representar as minorias, pois as identidades são construídas dentro e não fora do discurso, produzidas em locais históricos, estruturadas ainda pela diferença.

Aos serem considerados os aspectos de cultura e identidade e suas representações, observamos que os grupos sociais são manifestações de lutas sociais e de poder. Desse modo, valorizando o relato dos remanescentes da Comunidade Quilombola Corrêa, a próxima seção aborda sobre memória coletiva, mesmo que cada indivíduo tenha singularmente interagido na sociedade.

Vale ressaltar que a coleta de dados desta pesquisa ocorre em grupo focal, e os relatos são fundamentais para a constituição do *corpus*, reforçando que, se a memória individual não

³⁴ As culturas híbridas constituem um dos diversos tipos de identidade distintivamente novos produzidos na era da modernidade tardia. Há muitos outros exemplos a serem descobertos. Algumas pessoas argumentam que o hibridismo e o sincretismo – a fusão entre diferentes tradições culturais – são uma poderosa fonte criativa, produzindo novas formas de cultura, mais apropriadas à modernidade tardia que as velhas contestadas identidades do passado (HALL, 2014, p. 52-53).

estiver aberta, compromete a estruturação da memória coletiva. É de suma importância a preservação de elos entre os integrantes de um grupo para que a sua memória permaneça.

3.3 A MEMÓRIA COMO UMA FORMA DE REINVENÇÃO DA IDENTIDADE

O presente da vida social e o passado reinventado, contado e rememorado, são fundamentais para a constituição da memória. São religiões, atitudes políticas, práticas, ideologias; enfim, acontecimentos que tomam lugares nas séries dos fatos históricos algum tempo depois de ocorridos.

A memória de uma sociedade, conforme Halbwachs (2006, p. 105), prolonga-se até onde atinge a memória dos grupos que ela compõe, pois “se a duração da vida humana dobrasse ou triplicasse, o campo da memória coletiva, medido em unidades de tempo, seria bem mais extenso.” (HALBWACHS, 2006, p. 105). Essa afirmação pode ser relacionada ao tempo de pesquisa que a Comunidade Quilombola Corrêa ainda tem a ofertar aos pesquisadores, pois a maioria dos remanescentes já é idosa, e os jovens, filhos dos integrantes do reduto, buscam trabalho em outras localidades, não estimando possibilidade de retorno às terras de seus familiares.

A memória é a identidade em ação, consoante Candau (2012, p. 18), “mas ela pode, ao contrário, ameaçar, perturbar e mesmo arruinar o sentimento de identidade, tal como mostram os trabalhos sobre as lembranças de traumas e tragédias.” No entanto, se a memória é a geradora de identidade, molda predisposições que influenciarão os indivíduos a incorporar certos aspectos do passado.

Candau (2012, p. 102) afirma que a memória coletiva³⁵ se distingue da história³⁶: “ela é uma corrente de pensamento contínuo, de uma continuidade que nada tem de artificial, pois não retém do passado senão o que ainda está vivo ou é capaz de viver na consciência do grupo que a mantém.” Assim, a história que deseja examinar muito de perto o detalhe dos fatos se

³⁵ Nenhuma sociedade come, dança ou caminha de uma maneira que lhe é própria, pois apenas os indivíduos, membros de uma sociedade, adotam maneiras de comer, dançar ou caminhar que, ao se tornarem dominantes, majoritárias ou unânimes, serão consideradas características de uma sociedade em questão (CANDAU, 2012, p. 24).

³⁶ Os historiadores não podem levar a sério essas linhas de separação e imaginar que elas tenham sido observadas pelos que viviam durante os anos que elas atravessam, como o personagem de uma comédia que grita: “Hoje começa a guerra dos cem anos”! Quem sabe se, depois de uma guerra, de uma revolução, que tenha escavado um fosso entre duas sociedades, como se houvesse desaparecido uma geração intermediária, a sociedade jovem ou a parte jovem da sociedade, em harmonia com a porção idosa, não se preocupa principalmente em apagar os traços dessa ruptura, em reaproximar gerações extremas, e apesar de tudo manter a continuidade da evolução? (HALBWACHS, 2006, p. 104).

torna erudita e a erudição é condição de uma pequena minoria. Quando, ao contrário, a memória se atém a conservar a imagem do passado que ainda pode ter lugar na memória coletiva hoje.

Assim, Candau (2012) aprimora a definição de memória coletiva ao restringir a possibilidade de confusão entre memórias individuais e coletivas, angústia que pode eventualmente aparecer para determinados pesquisadores. Esse estudioso propõe que as primeiras memórias, a protomemória e a memória, formam faculdades individuais; portanto, não podem ser compartilhadas. Já a metamemória, aquela que se alude à memória coletiva, pode ser partilhada, pois é um conjunto de representações da memória. Destarte, Candau (2012, p. 49) postula que

a memória coletiva segue as leis das memórias individuais que, permanentemente, mais ou menos influenciada pelos marcos de pensamento e experiência da sociedade global, se reúnem e se dividem, se encontram e se perdem, se separam e se confundem, se aproximam e se distanciam, múltiplas combinações que foram, assim, configurações memoriais mais ou menos estáveis, duráveis e homogêneas.

Assim, a imagem que desejamos dar de nós mesmos a partir de elementos do passado é sempre pré-construída pelo que somos no momento da evocação. No entanto, isso não significa a ausência total da reprodução. “Esse trabalho da memória nunca é puramente individual. Na forma do relato, que especifica o ato de rememoração, muitas lembranças existem porque nos encontramos com elas.” (CANDAU, 2012, p. 77).

Vale ressaltar que a lembrança é algo distinto do acontecimento passado, mas que age sobre o acontecimento. “Essa hipótese da alteridade da lembrança se integra perfeitamente à teoria segundo a qual não existe para o homem uma realidade independente de sua intencionalidade.” (CANDAU, 2012, p. 66).

Cada aspecto, cada detalhe desse lugar³⁷, tem um sentido que só é inteligível para os membros do grupo, porque todas as partes do espaço que ele ocupou correspondem a outros tantos aspectos diferentes da estrutura e da vida de sua sociedade. “Assim não há memória coletiva que não aconteça em um contexto espacial.” (HALBWACHS, 2006, p. 170). Esse enfatiza que não há grupo nem gênero de atividade coletiva que não tenha relação com o lugar.

Diehl (2015, p. 50) registra que todas as sociedades produzem suas representações, as experiências, acontecimentos, como se essas lembranças devessem ser preservadas para as

³⁷ O lugar ocupado por um grupo não é como um quadro-negro no qual escrevemos e depois apagamos números e figuras. Como a imagem do quadro-negro poderia recordar o que nele traçamos se o quadro-negro é indiferente aos números e se podemos reproduzir num mesmo quadro as figuras que bem entendemos? (HALBWACHS, 2006, p. 159).

futuras gerações. “O envelhecimento humano, através da perspectiva da pragmática, também adquire socialmente formas de identificação coletiva, de explicação das origens e de legitimação da hierarquia estabelecida, mas também de desconstrução destas mesmas formas.”

As memórias, segundo Bourdieu (1999), podem ser tomadas como produtoras de representação capazes, pela sua recorrência, de levar a fazer ver e a fazer crer, reforçando os laços identitários e legitimando práticas de inclusão e exclusão. Aqui, recuperamos os pressupostos da identidade coletiva abordada na seção anterior; portanto, defendemos a perspectiva de que as relações que se estabelecem entre as várias dimensões da memória são imprescindíveis na construção das identidades.

A sociedade, segundo Halbwachs (2006), tende a descartar de sua memória tudo o que pode separar os indivíduos, distanciar os grupos uns dos outros, e a cada época tende a remanejar suas lembranças para compartilhá-las. Nessa mesma corrente de pensamento, Candau (2012, p. 167-168) contribui afirmando que nesse processo de construção identitária através da memória podem ocorrer manipulações grosseiras com o objetivo de forjar uma identidade coletiva observando que

No Brasil, a manipulação da memória pelos brancos consiste em manter a memória da escravidão, pois esta é concebida como um meio de inferiorizar os negros, construindo uma identidade americana ou euro-americana com lembranças “afro”. Nos Estados Unidos, a busca de identidade por certos grupos de negros é um esforço para conferir um passado a eles próprios. Os únicos modelos disponíveis eram os dos grupos brancos, logo, os negros engajados nessa busca vão tomar de empréstimo, manipular e “brincar” esses modelos para criar algo novo: evocações de leitura (por exemplo, aquela de obras etnográficas sobre as culturas africanas), uso de imagens extraída da história do Islã ou de revoluções, recurso a memória de grupos minoritários (porto-riquenhos, movimentos radicais). (CANDAU, 2012, p. 167-168).

Consequentemente, nas sociedades modernas, o pertencimento de cada indivíduo a uma pluralidade de grupos torna impossível a construção de uma memória unificada e provoca uma fragmentação de memórias. Esse aspecto merece ser observado nos discursos proferidos pelos remanescentes³⁸ quilombolas, que recentemente conseguiram reconhecer-se etnograficamente e vivem no grupo compartilhando relatos.

A utilização do grupo focal, neste estudo, para a análise dos discursos dos integrantes da Comunidade Quilombola Corrêa privilegia a interação, ou seja, a criação de um campo interativo próprio ao grupo, que, embora focado em um tema, oferece a oportunidade de

³⁸ Durante o processo de autorização da pesquisa, observamos o desejo de falar sobre o passado por parte de alguns integrantes, enquanto outros parecem intimidar-se da identidade negra.

trocas em um processo comunicativo flexível. Por conseguinte, os relatos orais dos afrodescendentes do Reduto Quilombola Corrêa atuarão como uma memória que constitui identidade, cultura e territorialidade negra.

Assim, a análise do discurso de Dominique Maingueneau será abordada no próximo capítulo, bem como as cenas enunciativas a partir dos discursos produzidos. O relato oral terá fundamental importância para a criação da cenografia e a imagem do ethos – não confundindo com a noção da imagem de um sujeito empírico. O relato quilombola será tomado como discurso à proporção que constitui um lugar enunciativo.

4 VOZ QUILOMBOLA SOB O VIÉS DA ANÁLISE DO DISCURSO

Considerando que o *corpus* desta pesquisa são os discursos produzidos pelos remanescentes quilombolas, intitulamos este capítulo como “voz quilombola”, ou melhor, vozes que relatam histórias pessoais, acontecimentos e demais vivências que constituem a vida dos moradores da comunidade.

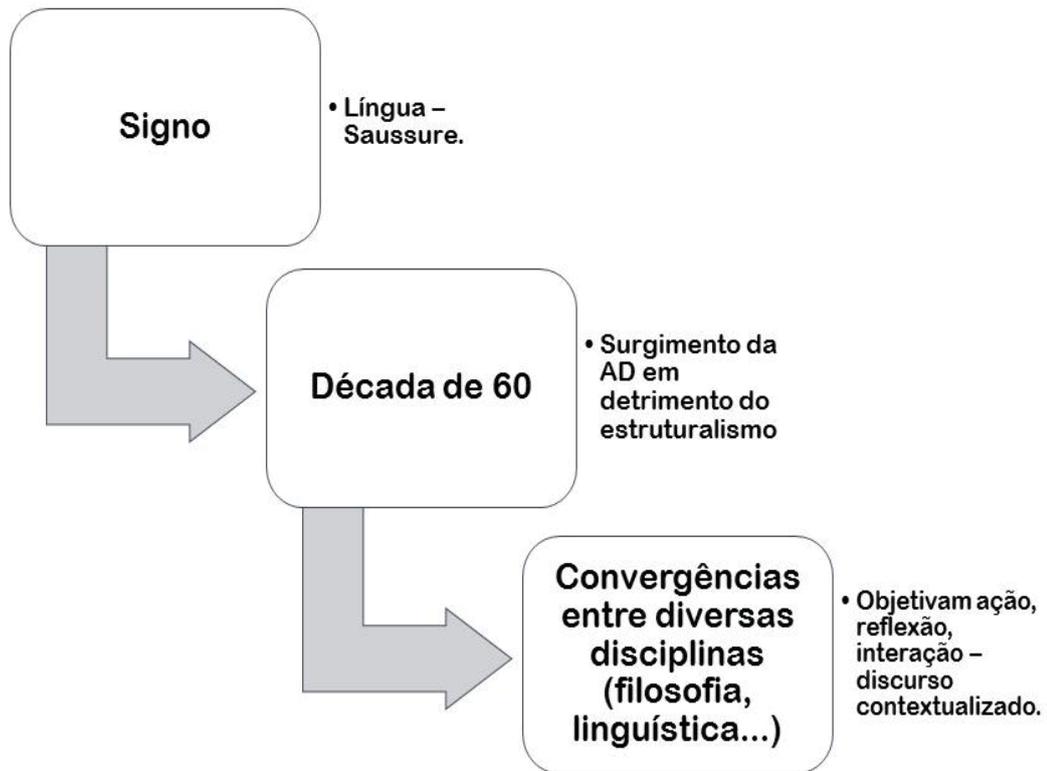
Desde os anos de 1960, um novo campo de pesquisa se desenvolveu: “análise do discurso” ou, contemporaneamente, “estudos de discurso”. Desse modo, o campo da análise do discurso na era globalizada deriva da tendência de correntes de pesquisa provindas das diversas áreas do conhecimento: linguística, sociologia, filosofia, antropologia, história, entre outras.

O termo “análise do discurso”, conforme Maingueneau (2015, p. 16), foi introduzido por Zellig S. Harris como uma unidade linguística constituída de frases. Assim, “seu projeto, que hoje diria respeito à linguística textual, era, de fato, analisar a estrutura de um texto, fundamentando-se na recorrência de alguns de seus elementos, particularmente dos pronomes e de alguns grupos de palavras.” É importante ponderar que a França foi um dos principais lugares de desenvolvimento da análise do discurso, definida como um empreendimento sincronicamente teórico e metodológico específico. A análise do discurso, por sua vez, filiava-se à corrente estruturalista, o apogeu da época.

Se 1966 é o ano do estruturalismo, o da análise do discurso é 1969. Neste ano a revista *Langages*, cujo prestígio era então considerável, dedica um número especial (o número 13) a um campo novo, que ele chama de “análise do discurso”. No mesmo ano, M. Pechêux publica um livro intitulado *Análise automática do discurso* e Foucault, sua *Arqueologia do saber*, obra que traz a noção de discurso para o centro da reflexão. (MAINGUENEAU, 2015, p. 16).

O linguista Jean Dubois foi o responsável pela revista número 13 da *Langages*. Ele afirma que o desenvolvimento da análise do discurso é uma forma de ampliar os trabalhos de linguística para as relações entre língua e sociedade, de renovar de alguma maneira os métodos. Ele postula que a AD deve substituir a subjetividade do leitor pelo aparelho da gramática. Para fins de exemplificação, a Figura 5 ilustra a convergência do signo linguístico ao surgimento da análise do discurso.

Figura 5 – Transição: da linguística do texto à linguística da fala



Fonte: elaborado pela pesquisadora com base em Maingueneau (2015)

Com a noção de que o discurso está além da palavra, do grupo de palavras e da frase, ele entra em três oposições principais: “entre discurso e frase, entre discurso e língua e entre discurso e texto.” (MAINGUENEAU, 2015, p. 24). Isso não denota que todo discurso se apresente por sequências de palavras de dimensões superiores à frase, mas que ele mobiliza estruturas de outra ordem diferentes das da frase.

Efetivamente, as unidades do discurso compõem “sistemas significantes, enunciados, e, nesse sentido, têm a ver com uma semiótica textual; bem como com a história que fornece a razão para as estruturas de sentido que elas manifestam.” (MAINGUENEAU, 2008a, p. 16). No entanto, o linguista francês considera a questão do funcionamento discursivo e sua inscrição histórica, analisando as condições de enunciação passíveis de serem circunscritas historicamente.

A fim de compreender os pressupostos teóricos de Dominique Maingueneau, a próxima seção aborda considerações relevantes sobre o desenvolvimento da análise do discurso francesa. A proposta desse linguista é de que um discurso se caracteriza por uma semântica global, levando-o a considerar o enunciado de tal modo que os próprios gêneros textuais e suas formas de coesão são determinados pela semântica de uma formação discursiva. Essa base nos estudos de Maingueneau é fundamental para análise do *corpus* desta

pesquisa, pois são discursos orais de remanescentes que manifestam em seus enunciados sua identidade histórica e cultural.

4.1 PERCURSO DA GÊNESE DO DISCURSO À SEMÂNTICA GLOBAL DE DOMINIQUE MAINGUENEAU: CENOGRAFIA E ETHOS

Michel Foucault³⁹ (2002, p. 132), citado por Maingueneau, define discurso como “um conjunto de enunciados, na medida em que se apoiem na mesma formação discursiva”; este contíguo é restrito a um determinado número de enunciados, sendo

histórico – fragmento de história, unidade e descontinuidade na própria história, que coloca o problema de seus próprios limites, de seus cortes, de suas transformações, dos modos específicos de sua temporalidade, e não de seu surgimento abrupto em meio às cumplicidades do tempo. (FOUCAULT, 2002, p. 133).

Valorizando a perspectiva foucaultiana, Maingueneau (2008a), em *Gênese dos Discursos*, postula em sete capítulos as hipóteses sobre o funcionamento dos discursos. São evocados os discursos religiosos vigentes na França no século XVII, o humanismo e o jansenismo. Vale salientar que o contexto histórico europeu no referido período é marcado por grandes acontecimentos históricos que fomentaram o surgimento de novas ideologias, bem como o confronto entre o teocentrismo e o antropocentrismo.

Desse modo, a primeira hipótese é a de que “o interdiscurso tem precedência sobre o discurso.” (MAINGUENEAU, 2008a, p. 20). Isto é, a unidade de análise é um espaço de trocas entre diversos discursos selecionados. Já com relação à segunda hipótese, Maingueneau (2008a, p. 21, grifo do autor) determina que o “caráter constitutivo da relação interdiscursiva faz a interação semântica entre os discursos parecer um processo de tradução de *intercompreensão* regulada.” Fica em evidência que cada um introduz o Outro⁴⁰ em seu fechamento, “traduzindo seus enunciados nas categorias do Mesmo e, assim, sua relação com esse Outro se dá sempre sob a forma de ‘simulacro’ que dele constrói.” (MAINGUENEAU, 2008a, p. 21).

³⁹ FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. 6. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

⁴⁰ No espaço discursivo, o Outro não é nem um fragmento localizável, uma citação, nem uma entidade externa; não é necessário que ele seja localizável por alguma ruptura visível da compacidade do discurso. Ele se encontra na raiz de um Mesmo sempre já descentrado em relação a si próprio, que não é em momento algum passível de ser considerado sob a figura de uma plenitude autônoma. Ele é aquele que sistematicamente falta a um discurso e lhe permite encerrar-se em um todo. É aquela parte de sentido que foi necessário o discurso sacrificar para constituir a própria identidade. (MAINGUENEAU, 2008a, p. 36-37).

Considerando que o interdiscurso é regido por um sistema de coerções semânticas globais, Maingueneau (2008a, p. 22) estrutura a terceira hipótese. Assim, vocabulário, tema, intertextualidade e a instância de enunciação constituem o conjunto de planos discursivos. “Trata-se, com isso, de libertar-nos de uma problemática do signo, ou mesmo da sentença, para apreender o dinamismo da ‘significação’ que domina toda a discursividade: o enunciado, mas também a enunciação, e mesmo além dela, como se verá.” (MAINGUENEAU, 2008a, p. 22).

A competência interdiscursiva constitui a quarta hipótese, visto que a teoria de Noam Chomsky da gramática gerativa é rememorada, opondo-se às perspectivas empíricas, apoiando-se na heurística. “Postulamos nos enunciados de um discurso dado domínio tácito de regras que permitem produzir e interpretar enunciados que resultam de sua própria formação discursiva.” (MAINGUENEAU, 2008a, p. 22).

Partindo da ideia de que o discurso não é um conjunto de textos, mas como uma prática discursiva – já mencionada e exemplificada por Michel Foucault –, o sistema de restrições semânticas instaura a enunciação em rede institucional de um grupo. Assim, a quinta hipótese analisa o lugar do espaço institucional na constituição de um discurso, a prática discursiva é o objeto de estudo, uma vez que “o discurso não deve ser pensado como um conjunto de textos, mas como uma marca discursiva.” (MAINGUENEAU, 2008a, p. 23).

A sexta hipótese pode ser considerada intersemiótica, pois integra produções que pertencem a outros domínios semióticos, “tal extensão torna-se necessária pelo fato de que o sistema de restrições que funda a existência do discurso pode ser igualmente pertinente para esses outros domínios.” (MAINGUENEAU, 2008a, p. 23).

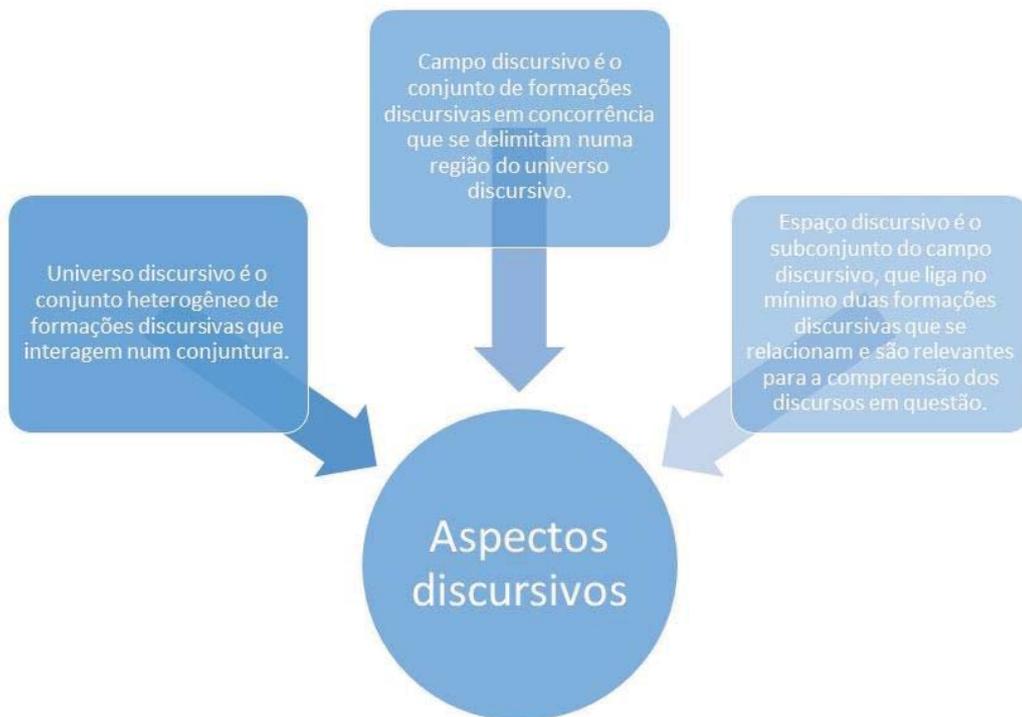
Por fim, a sétima hipótese revela a formação discursiva como uma correspondência entre campos vistos como heterônimos num primeiro momento. Maingueneau (2008a, p. 23) defende que essa formação tem a capacidade de “aprofundar o rigor dessa inscrição histórica, abrindo a possibilidade de isomorfismos entre o discurso e essas outras séries, sem com isso reduzir a especificidade dos termos assim correlacionados.”

Portanto, a partir das hipóteses levantadas por Dominique Maingueneau a fim de organizar o universo discursivo, é de suma importância não limitar discurso como um gênero diversificado. Afinal, “assim como não existe discurso absoluto que, num espaço homogêneo, regularia todas as traduções de um tipo de discurso para outro, também não existe disjunção entre os diversos tipos.” (MAINGUENEAU, 2008a, p. 25).

A tese do primado do interdiscurso de Maingueneau (2008a), que confirma o interdiscurso como precedente do discurso, inscreve-se na perspectiva de uma heterogeneidade constitutiva, relacionando estreitamente o Mesmo do discurso e seu Outro.

No entanto, o termo interdiscurso, para o teórico francês, necessita de um recorte mais aprofundado. “Para nosso propósito será preciso tornar menos grosseiro este termo muito vago e substituí-lo por uma tríade: *universo discursivo, campo discursivo, espaço discursivo.*” (MAINGUENEAU, 2008a, p. 33, grifo do autor). Desse modo, a fim de ratificar esses aspectos discursivos, a Figura 6 sintetiza o interdiscurso.

Figura 6 – O primado do interdiscurso



Fonte: elaborado pela autora

Nessa mesma linha de raciocínio, questionamos: o que compõe o universo discursivo e o que concebe? De acordo com Maingueneau (2008a, p. 33), as formações discursivas compõem esse universo representando “um conjunto finito, mesmo que ele não possa ser compreendido em sua globalidade.” Logo, a partir da construção dos domínios a serem estudados, estão os campos discursivos. Sobre o conjunto de formações discursivas, Maingueneau (2008a, p. 34) aponta que:

É preciso entender um conjunto de formações discursivas que se encontram em concorrência, delimitam-se reciprocamente e uma região determinada do universo discursivo. “Concorrência” deve ser entendida de maneira mais ampla; ela inclui tanto o confronto aberto quanto a aliança, a neutralidade aparente etc...entre

discursos que possuem a mesma função social e divergem sobre o modo pelo qual ela deve ser preenchida.

Maingueneau (2008a, p. 34) levanta a hipótese de que essa constituição “pode deixar-se descrever em termos de operações regulares sobre formações discursivas já existentes.” Percebemos, entretanto, que um discurso não se constitui analogamente com todos os discursos desse campo. Logo, os discursos dos remanescentes da Comunidade Quilombola Corrêa, objeto de análise neste estudo, não se constituem da mesma forma, pois há uma hierarquia instável que opõe discursos dominantes e dominados e todos eles não se situam no mesmo plano.

Maingueneau (2015) cita as formações discursivas de identidade e, conseqüentemente, unidades como o discurso pós-colonial e o discurso racista observando que são bastante invocados em certas correntes de análise do discurso. “Se quiser fazer corresponder aos *corpora* o pesquisador vai separar enunciados derivados de um ou de vários gêneros do discurso; mas ele pode incluir ali enunciados que ele mesmo suscitou (na forma de entrevistas de questionários...)” (MAINGUENEAU, 2015, p. 84).

Em Van Dijk (2000, p. 48 apud MAINGUENEAU, 2015, p. 45), percebemos uma abordagem analítica do discurso como meio de examinar um novo tipo de manifestação do racismo.

Esse novo racismo das sociedades ocidentais é um sistema de desigualdade étnica ou racial constituído de conjuntos de práticas cotidianas discriminatórias, às vezes sutis sustentadas por representações socialmente partilhadas, como os estereótipos, os preconceitos, as ideologias. Este sistema se reproduz não somente no dia a dia na participação de membros de grupos (brancos) em diversas formas não verbais de racismo cotidiano, mas também por meio do discurso. Os textos e as conversas a respeito dos Outros particularmente por parte das elites funcionam, assim, sobretudo, como a fonte de crenças étnicas para membros do mesmo grupo e como meio de criar a coesão do grupo e de preservar e legitimar a dominação.

Portanto, os discursos, textos e conversas tenderiam a preservar e legitimar a dominação dos brancos. Essa constatação fica evidente nas unidades discursivas afrodescendentes, tal como o discurso do negro e o discurso do branco, uma vez que este reside no domínio da interdiscursividade. Gonçalves (2015, p. 42), nessa mesma perspectiva do discurso, afirma que

a noção de práticas discursivas, outro conceito carente de fixidez, pode ser caracterizada como encontro da comunidade discursiva e a formação discursiva, isto é, as práticas discursivas são os resultados das produções que determinada comunidade discursiva realiza respeitando as coerções impostas pelo sistema semântico.

As práticas discursivas elencadas nesta pesquisa são oriundas da Comunidade Quilombola Corrêa e podem ser situadas no universo discursivo como parte do campo discursivo histórico-político-cultural. Considerando a história do negro e seu processo de reconhecimento contemporaneamente, segundo Bourdieu (1989), há uma comunicação imediata em todos os seus membros, distinguindo-os das outras classes. Essa distinção causa a invisibilidade social da classe dominada – perceptível na cultura quilombola, tida como uma classe inferior.

Nessa perspectiva, Bourdieu (1989) defende que a classe, enquanto modalidade de agrupamento social e fonte de consciência e conduta, surge e se solidifica pela concorrência incessante, na qual os agentes se engajam mediante os vários domínios da vida, propendendo à aquisição, ao controle e à disputa por diversas espécies de poder ou de capital, visto que

o poder simbólico, poder subordinado, é uma forma transformada, quer dizer, irreconhecível, transfigurada e legitimada, das outras formas de poder: só se pode passar para além da alternativa dos modelos energéticos que descrevem as relações sociais como relações de força e dos modelos cibernéticos que fazem das relações de comunicação, na condição de se descreverem as leis de transformação que regem a transmutação das diferentes espécies de capital em capital simbólico e, em especial, o trabalho de dissimulação e de transfiguração (numa palavra, de *eufemização*) que garante uma verdadeira transubstanciação das relações de força fazendo ignorar-reconhecer a violência que ela encerra objetivamente e transformando em poder simbólico, capaz de produzir efeitos reais sem dispêndio aparente de energia. (BOURDIEU, 1989, p. 15, grifo do autor).

Portanto, o campo discursivo em que está inscrito o nosso objeto de pesquisa é tanto político quanto cultural; isso porque o processo cultural e identitário dos remanescentes são formados por simbolismo⁴¹. Para tanto,

é necessário saber descobrir o poder onde ele se deixa ver menos”, isto é, “onde ele é mais completamente ignorado, portanto, reconhecido: o poder simbólico é, com efeito, esse poder invisível o qual só pode ser exercido com a cumplicidade daqueles que não querem saber que lhe estão sujeitos ou mesmo que o exercem. (BOURDIEU, 1989, p. 7).

As práticas discursivas dos afrodescendentes da Comunidade Quilombola Corrêa estão ligadas a um poder simbólico comandado pelo branco, provocando desfavorecimentos ao negro em diversas situações da vida. Desse modo, o espaço discursivo em que se relacionam as formações discursivas é o discurso afrodescendente quilombola. Por conseguinte, no espaço discursivo, não é imprescindível que o Outro seja um fragmento localizável, nem uma entidade exterior marcada por alguma ruptura visível da compacidade do discurso. A relação

com o Outro vai além da distinção entre heterogeneidade mostrada/constitutiva; ela se revela independentemente de qualquer marca de alteridade, já que o Outro no espaço discursivo não é redutível à presença do interlocutor (MAINGUENEAU, 2008a).

Maingueneau (2008a, p. 37, grifo do autor) explana que, certamente, “poder-se-ia considerar que, para cada um dos discursos, seu Outro é um *tu* virtual [...]” Nessa perspectiva, elucida-se o fato de que a formação discursiva dos remanescentes quilombolas não deve negar o outro, pois foi a partir deste que sua formação identitária foi constituída. O discurso é uma forma de ação, bem como de interatividade que envolve dois ou mais parceiros. “A manifestação mais evidente dessa interatividade é a troca oral, onde os interlocutores coordenam suas enunciações, enunciam em função da atitude do outro e percebem imediatamente o efeito que suas palavras têm sobre ele.” (MAINGUENEAU, 2015, p. 26). É importante não reduzir interatividade essencial do discurso à conversação, pois qualquer enunciação, mesmo que produzida na ausência de um destinatário ou na presença de um destinatário que parece ser passivo, ocorre em uma interatividade constitutiva. Por conseguinte, Maingueneau (2015, p. 27, grifo do autor) explica que

um discurso só é discurso se estiver relacionado a um sujeito, a um EU, que se coloca ao mesmo tempo como *fonte de referências* pessoais, temporais, espaciais (EU, AQUI, AGORA) e indica qual é a atitude que ele adota em relação ao que diz e a seu destinatário (fenômeno da modalização).

O presente trabalho preocupou-se, nos dois primeiros capítulos, em apresentar considerações sobre o contexto histórico do negro e, posteriormente, abordar cultura e identidade. No entanto, as perspectivas, conceitos e demais ponderações das correntes elucidadas não se limitaram somente à historiografia. É basilar para os procedimentos metodológicos, a partir dos pressupostos da análise do discurso, o estudo dos planos discursivos pelo viés da semântica global com base no linguista francês Dominique Maingueneau.

Segundo Freitas (2010, p. 28), “todos os planos da discursividade – desde os processos gramaticais até o modo de enunciação e de organização da comunidade discursiva – estão submetidos ao mesmo sistema de restrições, concebido como um filtro que fixa os critérios de enunciabilidade de um discurso.” Isso significa, como postula Maingueneau (2008a, p. 77, grifo do autor), “que a ordem de sucesso dos ‘planos’ que seguimos em nossa apresentação é completamente arbitrária no que diz respeito ao ‘esquema construtor’ global representado pela competência discursiva que o investe.” Esse linguista privilegiou o discurso humanista devoto em razão do primado da interdiscursividade.

⁴¹ De acordo com Bourdieu (1989), esse poder simbólico não é neutro.

Assim, a próxima seção apresenta e discute os planos constitutivos da semântica global.

4.2 SEMÂNTICA GLOBAL E OS PLANOS CONSTITUTIVOS

Uma semântica global apresenta um recorte de alguns planos do discurso humanista devoto, sem pretender que esses planos sejam tomados como privilegiados em pesquisas sobre outros *corpora*. De acordo com Freitas e Facin (2014), a semântica global, desse modo, visa integrar todos esses planos ao mesmo tempo, tanto na ordem do enunciado quanto na da enunciação. É elencada a “intertextualidade”, “o vocabulário”, “os temas”, “o estatuto do enunciador e do destinatário”, a “dêixis enunciativa”, o “modo de enunciação” e o “modo de coesão”. Ao analisar o “modo de enunciação”, pela primeira vez, apareciam, na obra de Maingueneau, conceitos relacionados ao que posteriormente tem sido analisado no âmbito do “ethos discursivo”. O Quadro 1 ilustra os planos constitutivos da semântica global⁴²:

Quadro 1 – Planos constitutivos da semântica global

Planos constitutivos	Considerações
Intertextualidade	Intertextualidade interna e externa.
Vocabulário	Explorações semânticas das unidades lexicais.
Tema	Aquilo de que um discurso trata.
Estatuto do enunciador e do coenunciador	Definido em cada discurso para legitimar o dizer.
Dêixis enunciativa	Definida a partir da modalidade espacial e temporal.
Modo de enunciação	Maneira de dizer: tom, caráter e corporalidade.
Modo de coesão	Maneira pela qual um discurso constrói sua rede de remissões internas.

Fonte: elaborado pela acadêmica

Todo campo discursivo, como afirma Maingueneau (2008a), define determinado modo de citar os discursos anteriores do mesmo campo – chamado pelo linguista de campo de

⁴² “A noção de semântica global estrutura-se sobre esse postulado da existência de uma zona de regularidade semântica a partir da qual todos os planos da discursividade – e aqui podemos considerar como constitutivos desses planos discursivos, desde o léxico, os processos gramaticais, até o modo de enunciação e de organização da comunidade que enuncia o discurso – estão submetidos ao mesmo sistema de restrições globais. Esse sistema de restrições é concebido como um filtro que fixa os critérios que, em uma formação discursiva determinada, distinguem o que é possível ou não de ser enunciado do interior daquela formação. O sistema de restrições deve ser concebido, mais especificamente, como um modelo de competência discursiva, ou melhor, como um modelo de competência interdiscursiva, já que um sujeito discursivo, correlativamente, ao distinguir o que é possível enunciar do interior de uma formação discursiva, identifica também enunciados incompatíveis com o sistema de restrições desta FD como enunciados pertencentes a formações discursivas antagonistas.” (MUSSALIM; BENTES, 2009, p. 63).

intertextualidade interna e campo de intertextualidade externa⁴³. O primeiro tem relação com a memória discursiva e o segundo, com campos citáveis ou não.

Assim, é mediante a intertextualidade e os discursos dos remanescentes quilombolas que analisaremos como esse discurso se relaciona com seu outro, que pode ser o discurso do branco ou de outros grupos étnicos. É salutar ponderar que é na hegemonia que se estreita a relação entre o discurso do dominador e do dominado.

Em relação ao vocabulário, Maingueneau (2008a, p. 80) declara que “[...] a palavra em si mesma não constitui uma unidade de análise pertinente.” Por isso, o plano da intertextualidade só pode ser compreendido mediante as restrições semânticas. Outrossim, “seria errado pensar que, em um discurso, as palavras não são empregadas a não ser em razão de suas virtualidades de sentido em língua.” (MAINGUENEAU, 2008a, p. 81). Afinal, além do valor semântico, as unidades lexicais tendem a adquirir o estatuto de signos de pertencimento.

Em relação àquilo de que um discurso trata, Maingueneau (2008a) postula como tema uma definição vaga – como o próprio linguista acrescenta. Assim, do ponto de vista de um sistema de restrições global, uma categorização de temas não é relevante, “os mais importantes são aqueles que recaem diretamente sobre as articulações essenciais do modelo semântico: se a Graça divina tem papel no discurso jansenista, é porque toca as relações entre os dois registros opostos de seu sistema de restrições.” (MAINGUENEAU, 2008a, p. 81).

Gonçalves (2015, p. 55) explica que os temas estão integrados num sistema de restrições, uma vez que “os temas impostos se apresentam de duas formas: podem ser compatíveis ou incompatíveis com o sistema de restrições.” Para tanto, Maingueneau (2008a, p. 83) afirma que a questão é complexa e reforça que “é por sua formação discursiva e não por seus temas que se define a especificidade de um discurso.”

É pertinente enfatizar que cada discurso define o estatuto⁴⁴ que o enunciador deve se atribuir e o que deve atribuir a seu destinatário para legitimizar o seu dizer. Por conseguinte, “em termos de discurso, tanto o enunciador quanto o destinatário dispõem de um lugar e, nesse espaço, o enunciador projeta uma imagem de si no discurso a partir da qual o legitima.” (FREITAS; FACIN, 2011, p. 5).

⁴³ Na intertextualidade externa, as práticas discursivas da Comunidade se deparam com o Outro no campo social, econômico, racial, entre outros.

⁴⁴ “No discurso humanista devoto, por exemplo, o enunciador se considera integrado a uma “Ordem”: é membro de uma comunidade religiosa reconhecida, bispo, mestre-escola [...] e dirige-se a destinatários também inscritos em “Ordens” socialmente bem caracterizadas [...] O enunciador jansenista, ao contrário, é frequentemente anônimo ou pseudônimo e não se atribui nenhuma inscrição social.” (MAINGUENEAU, 2008a, p. 87).

O ato de enunciação supõe a instauração de uma dêixis - conjunto de localizações no espaço e no tempo que um ato de enunciação apresenta, consoante define Maingueneau (2008a, p. 89, grifo do autor), espaciotemporal. Não se trata de datas ou locais enunciados, mas “define de fato uma instância de enunciação legítima, delimita a *cena* e a *cronologia* que o discurso constrói para autorizar a sua própria enunciação.”

Entretanto, um discurso não é tão somente determinado conteúdo relacionado a uma dêixis e a um estatuto de enunciador e de destinatário; pode ser definido também a partir do modo como é proferido, isto é, um modo⁴⁵ de enunciação. Segundo Maingueneau (2008a, p. 92, grifo do autor), “o próprio ‘tom’ se apoia sobre uma dupla figura de enunciador, a de um *caráter* e a de uma *corporalidade*, estreitamente associadas.” Por conseguinte, Maingueneau (2008a) elucida que se trata de algo totalmente distinto de um dispositivo retórico pelo qual o autor “escolheria” o procedimento que estivesse mais de acordo com o que ele “quer dizer”. Esse traço, que os retóricos destacaram como uma virtude do orador, Maingueneau (2008a, p. 93) explica-o por uma tripla noção de incorporação:

1. O discurso, através do corpo textual, faz encarnar-se o enunciador, dá-lhe corpo;
2. Esse fenômeno funda a “incorporação” pelos sujeitos de esquemas que definem uma forma concreta, socialmente caracterizável, de habitar o mundo, de entrar em relação com o outro;
3. Essa dupla “incorporação” assegura ela própria a “incorporação imaginária” dos destinatários no corpo dos adeptos do discurso.

Dessa forma, o destinatário não é somente um consumidor de ideias, mas como Maingueneau (2008a) determina, uma maneira de ser. “O discurso, por mais escrito que seja, tem uma voz própria, mesmo quando a nega.” (MAINGUENEAU, 2008a, p. 91).

Dentro dos planos constitutivos, Maingueneau (2008a) articula também o modo de coesão, ou seja, sobre a maneira pela qual um discurso constrói uma rede de remissões internas, como um encadeamento e recorte discursivos, que se exercem num nível fundamental, atravessando as divisões em gêneros constituídos.

Maingueneau (2008a, p. 96) afirma que o sistema de restrições semânticas define tanto uma relação com o corpo, com o outro, quanto com as ideias, sendo o direito e avesso do discurso, toda uma relação imaginária com o mundo, em que

⁴⁵ O “modo de enunciação” obedece às mesmas restrições semânticas que regem o próprio conteúdo do discurso. Não apenas o modo de enunciação torna-se frequentemente tema do discurso, mas, além disso, esse conteúdo acaba por “tomar corpo” por toda a parte, graças ao modo de enunciação: os textos falam de um universo cujas regras são as mesmas que presidem sua enunciação (MAINGUENEAU, 2008a, p. 93).

as restrições da semântica global não são somente destinadas a analisar “ideias”. Elas especificam o funcionamento discursivo que, em graus diversos, investiu o vivido dos sujeitos. Vimos como a “doutrina” era em realidade inseparável de uma interdiscursividade, de um modo de enunciação, de um processo de “incorporação” [...], que são as mesmas categorias que governam todos esses planos ao mesmo tempo. O sistema de restrições define tanto uma relação com o corpo, com o outro [...]

Por isso, fica em evidência que cada sistema possui um modo determinado de registrar-se, conforme seu sistema de restrições. O discurso jansenista, por sua vez, mantém um laço essencial com o fragmento. “Não existem ‘sumas’ jansenistas, apenas máximas ensaios, cartas, coletâneas de citações, reflexões etc.” (MAINGUENEAU, 2008a, p. 95). No entanto, o discurso humanista devoto, fiel ao seu princípio de ordem, “edifica vastos ciclos, constrói o percurso com elementos variados e contíguos que, por sua combinação hierarquizada, desenham a figura de cosmos.” (MAINGUENEAU, 2008a, p. 95). Esse linguista adverte, ainda, que esse recorte linguístico não apresenta pertinência real, a não ser quando relacionado ao sistema que lhe atribui seu sentido.

Do modo de coesão resultam, também, os modos de encadeamento discursivo – definidos por Maingueneau (2008a) como um domínio mal conhecido, mas de grande relevância. Afinal, “cada formação discursiva tem uma maneira que lhe é própria de construir seus parágrafos, seus capítulos, de argumentar, de passar de um tema a outro.” (MAINGUENEAU, 2008a, p. 96). Desse modo, todas essas junturas de unidades pequenas ou grandes não poderiam escapar à carga da semântica global.

A partir dos sete planos constitutivos da semântica global, percebemos que o interdiscurso é regido por um sistema de coerções semânticas globais que se manifesta pelo fato de restringir ao mesmo tempo todos os planos discursivos: intertextualidade, vocabulário, temas e instâncias de enunciação. Esses planos serão basilares para compreender as cenas enunciativas no discurso – legitimadas – e a imagem de um enunciador.

A próxima seção é dedicada ao estudo da cenografia e do ethos discursivo.

4.3 CENOGRAFIA E ETHOS

A cenografia, juntamente com o ethos que dela participa, implica um processo de enlaçamento paradoxal: a fala é carregada de certo ethos que se valida progressivamente por meio da própria enunciação. Conforme Maingueneau (2006b, p. 68), “são os conteúdos desenvolvidos pelo discurso que permitem especificar e validar um ethos, bem como sua cenografia, por meio dos quais esses conteúdos surgem”.

A seguir, seguem as contribuições teóricas sobre cenografia e ethos propostas pelo linguista francês Dominique Maingueneau.

4.3.1 A cenografia

Conforme Maingueneau (2008a, p. 87), a cenografia é a cena com que o coenunciador toma contato mais explicitamente, ou seja, é a cena com que o coenunciador se depara em primeiro plano, já que as cenas englobante e genérica (o quadro cênico) são deslocadas para o segundo plano.

Dentre as três cenas, a cenografia aparece como a cena de enunciação mais propícia aos investimentos de criação do discurso. Trata-se de uma dimensão criativa do discurso, na qual se engendra o simulacro de um momento, de um espaço e dos papéis sociais conhecidos e compartilhados culturalmente.

Quando falamos em cena de enunciação, consideramos o processo “do interior”, mediante a situação que a fala pretende definir, pragmaticamente o quadro que ela mostra. “Um texto é na verdade o rastro de um discurso em que a fala é *encenada*.” (MAINGUENEAU, 2006a, p. 250, grifo do autor). Assim, os discursos proferidos pelos remanescentes da Comunidade Quilombola Corrêa compõem o *corpus* deste estudo, visto que a fala é uma ação, pois intenciona modificar uma situação. Maingueneau (2015, p. 65 apud CARREON, 2016, p. 73, tradução nossa) pondera que

O termo “cena” em francês tem a vantagem de poder se referir a um quadro e a um processo: é tanto espaço bem delimitado no qual são representadas as peças (“onde a cena se encontra...”) quantos as sequências de ações, verbais e não verbais, que constituem esse espaço (“durante toda a cena...”).

Desse modo, para que possamos apreender uma situação de discurso como cena de enunciação e considerá-la “do interior”, é necessário ver o quadro pragmático que ela contém, sabendo que um texto é o rastro de um discurso no qual a fala é encenada. Para cada cena de enunciação, há *scripts* complementares: *cena englobante*, *cena genérica* e *cenografia*⁴⁶. Em relação à cena englobante, temos os tipos de discurso – religioso, filosófico, administrativo; já

⁴⁶ Aconselha-se a leitura do texto de Maingueneau: *Ethos cenografia, incorporação*.

a cena genérica trabalha com os gêneros do discurso e a cenografia é construída pelo próprio texto (MAINGUENEAU, 2010).

Maingueneau (2012) explicita que a escolha da cenografia não é indiferente: o discurso, desenvolvendo-se a partir da sua cenografia, pretende persuadir instituindo a cena de enunciação que o legitima. Assim, “o discurso impõe sua cenografia de algum modo desde o início; mas, de outro lado, é por intermédio de sua própria enunciação que ele poderá legitimar a cenografia que ele impõe.” (MAINGUENEAU, 2012, p. 117).

A cena englobante corresponde ao tipo de discurso, e a esta são associados papéis e uma temática. Assim, os produtores de discurso que se inserem em uma cena englobante determinada devem, por meio de sua enunciação, mostrarem-se conformados com os valores prototipicamente relacionados ao locutor pertinente para o tipo de atividade verbal. Já a cena genérica sempre está sócio-historicamente determinada, relacionada às configurações específicas de determinado gênero.

A cenografia corresponde ao ato de colocar em prática o discurso, no processo de enunciação. Maingueneau (2006a, p. 47) propõe uma compreensão do sufixo - grafia, em que “o discurso implica certa situação de enunciação, um ethos e um código linguageiro, por meio do qual se configura uma realidade em que, em retorno, os valida por seu próprio desenvolvimento.” Analisar a cenografia implica compreender todo o contexto da enunciação, desde uma situação mais abrangente até a mais simplória.

Para fundamentar nossa análise, partimos da proposta de que todo discurso pressupõe uma cena enunciativa, basilar para que o discurso possa ser enunciado. Afinal, a enunciação cria cenas, nas quais as partes interessadas naquilo que veicula o discurso negociam um espaço e um tempo, por meio de construções textuais próprias, com objetivos e público-alvo também próprios. A cenografia define as condições de enunciador e coenunciador, bem como o espaço (topografia) e o tempo (cronografia), a partir dos quais se desenvolve a enunciação.

Ressalvamos que o relato dos remanescentes do Reduto Quilombola Corrêa foi concebido como discurso, uma vez que é um espaço disponível para a averiguação da imagem discursiva que o enunciador revela de si por meio da enunciação. É o espaço em que ele deixa revelar seu ethos, que é depreendido por meio das marcas linguísticas materializadas no texto. Reforçamos a ideia de que a noção de ethos é do discurso e, por conseguinte, está intensamente conexo ao ato de enunciação, que possibilita a sua legitimação. O espaço seguinte trata do ethos discursivo.

4.3.2 O ethos

Maingueneau (2008a), ao integrar o ethos retórico - ligado à própria enunciação, e não a um saber extradiscursivo sobre o locutor - à Análise do Discurso (AD), propõe dois deslocamentos. No primeiro, os efeitos que o enunciador pretende causar sobre seu auditório, por meio de sua imagem, são impostos pelo que está no interior de um campo discursivo, compreendido como posicionamento, que define mais precisamente uma identidade enunciativa forte, e não pelo sujeito em si. No segundo, “a AD deve recorrer a uma concepção do ethos que seja transversal à oposição entre o oral e o escrito.” (MAINGUENEAU, 1997, p. 46). Desse modo, Maingueneau (1997) extrapola aquela ideia de ethos concebida pela antiga Retórica ao considerar que o discurso não é construído exclusivamente a partir da vontade de um sujeito – já que ele é clivado e heterogêneo – e que mesmo os textos escritos possuem um tom de voz.

Conforme Maingueneau (2008a), o tom se associa a um caráter e a uma corporalidade, os quais recobrem as dimensões vocal, física e psíquica do ethos de modo a oferecer uma representação do corpo do enunciador e a garantir a autoridade do que é dito por ele. Nesse sentido, vale ressaltar que não devemos compreender o corpo do enunciador como o ser empírico, ontológico, mas sim enquanto princípio semiótico, a manifestação discursiva de uma voz e um corpo historicamente investidos de valores compartilhados socialmente e captados por meio de estereótipos.

A noção de tom é apresentada como uma voz específica do texto oral e escrito. Esse último também tem uma vocalidade, que pode se manifestar em múltiplos tons, associados a um fiador, construído pelo destinatário a partir dos indicadores que a enunciação libera. Relacionada à noção de tom, a incorporação é conceituada como a mescla que ocorre entre uma formação discursiva e seu ethos através do procedimento enunciativo. Além disso, a incorporação evoca a imbricação do discurso e seu modo de enunciação (conceito que trata de uma maneira de dizer específica a um discurso). A voz é um dos planos constitutivos da discursividade e o modo de enunciação obedece às mesmas restrições semânticas do conteúdo do discurso; aliás, frequentemente ele se torna tema do discurso.

O destinatário identifica a representação social mediante uma série de fatores sociais analisados positiva ou negativamente, sob o viés estereotipado da enunciação. Desse modo, o fiador se relaciona a um “mundo ético”, ao qual está intrinsecamente ligado e também dá acesso. Para tanto, são considerados, também, os estereótipos relacionados a comportamentos. A respeito da “incorporação”, Maingueneau (2008b) cita como um modo pelo qual o intérprete se apropria desse ethos. A enunciação confere uma “corporalidade” ao fiador, ela

lhe dá corpo; o destinatário incorpora, assimila um conjunto de esquemas que correspondem a uma maneira específica de se remeter ao mundo habitando seu próprio corpo.

A enunciação da obra confere uma “corporalidade” ao fiador, ela lhe dá corpo; – o destinatário incorpora, assimila um conjunto de esquemas que correspondem a uma maneira específica de se remeter ao mundo habitando seu próprio corpo; – essas duas primeiras incorporações permitem a constituição de um corpo da comunidade imaginária dos que aderem ao mesmo discurso. (MAINGUENEAU, 2008a, p. 18).

Amossy (2005) explica que o ethos se constitui nas ações mais rotineiras do convívio social. Por isso, o enunciador não tem obrigação de descrever oralmente suas qualidades e defeitos aos seus interlocutores. A representação se constrói ao longo do processo de enunciação, em que há o julgamento de outros.

Maingueneau (2008b) aponta que a cenografia é aquilo de onde vem o discurso e aquilo que esse discurso engendra: ele legitima um enunciado que, por sua vez, deve legitimá-la. Essa cena da qual vem a palavra é precisamente a cena requerida para enunciar nessa circunstância. São os conteúdos desenvolvidos pelo discurso que permitem especificar e validar um ethos, bem como sua cenografia, por meio dos quais os conteúdos surgem.

Dominique Maingueneau⁴⁷ começou a refletir sobre ethos⁴⁸ no início dos anos 1980, não imaginando que essa noção chegaria a ter tanta repercussão. Curiosamente, o reaparecimento dessa noção não se deu, de saída, dentro do quadro da retórica, mas, sobretudo, por meio das problemáticas relativas aos discursos. Enquanto o interesse renovado por parte da retórica já vai longe (foi em 1958 que surgiram as obras fundadoras de Perelman e de Toulmin), foi apenas nos anos 1980 que o ethos assumiu o primeiro plano. Amossy (2005) também contribuiu significativamente à AD, pois promoveu um notável avanço no campo dos estudos da argumentação. “No que diz respeito à França, em meados de 1984, inicia-se a explorar o ethos em termos pragmáticos e discursivos: em Oswald Ducrot, que integrou o ethos a uma conceituação enunciativa [...] e, mesmo no meu trabalho, em que propus uma teoria dentro do quadro da análise do discurso.” (MAINGUENEAU, 2008b).

A maioria dos trabalhos sobre ethos, segundo Maingueneau (2016), é feita como se sua identidade fosse evidente. O linguista afirma que isso está ligado aos tipos de *corpora* que

⁴⁷ A elaboração dessa noção de ethos como construção de uma imagem de si no discurso é pesquisada nos trabalhos de pragmática e de análise do discurso de Dominique Maingueneau. Em *Genèses du discours*, foi inicialmente apresentada uma “semântica global” que tenta inserir em um modelo integrativo as diversas dimensões do discurso e reservar entre elas um lugar determinante para a enunciação e para o enunciador. Na verdade, o enunciador deve se conferir, e conferir a seu destinatário, certo status para legitimar seu dizer: ele se outorga no discurso uma posição institucional e marca sua relação com um saber (AMOSSY, 2005).

são mais estudados: publicitários, literários, científicos, políticos, uma vez que são escritos por profissionais que dominam as técnicas de expressão cujas produções podem ser facilmente analisadas em termos de estratégias e visadas claramente identificáveis. No entanto, Maingueneau (2016, p. 16) questiona que

basta sair desse *corpus* privilegiado para se perceber que a construção do *ethos* é muitas vezes uma tarefa incerta: porque os locutores ou os intérpretes não são especialistas, ou simplesmente porque os gêneros ou os tipos discursos pertinentes não oferecem condições favoráveis.

Nessa mesma perspectiva, Maingueneau (2013) também explica que a linguagem é assimétrica quando os significados pressupostos pelos enunciados entram em risco em relação ao que o coenunciador manifesta discursivamente. É nesse contexto que a noção de *ethos* adquire, para Maingueneau (2013), toda sua importância.

O autor a relaciona à noção de tom, que substitui com vantagens a de voz, à medida que remete tanto à escrita quanto à fala. Por sua vez, o tom se apoia sobre uma “dupla figura do enunciador, a de um caráter e de uma corporalidade”. No conjunto, vê-se que a análise do discurso segundo Maingueneau retoma as noções de quadro figurativo apresentadas por Benveniste e de *ethos*, proposta por Ducrot, dando-lhes uma expansão significativa. (AMOSSY, 2016, p. 24).

O *ethos* está diretamente ligado ao ato de enunciação, mas não podemos ignorar que o público constrói também representações de *ethos* do enunciador antes mesmo de ele começar a falar. “Faz-se assim, necessário distinguir entre *ethos discursivo* e *ethos pré-discursivo*.” Maingueneau (2006, p. 272, grifo do autor) expõe que

a enunciação da obra confere uma corporalidade ao fiador, dá-lhe um corpo. O destinatário incorpora, assimila um conjunto de esquemas que correspondem a uma maneira específica de se relacionar com o mundo habitando seu próprio corpo. Essas duas primeiras incorporações permitem a constituição de um corpo, o da comunidade imaginária daqueles que aderem ao mesmo discurso.

A noção de *ethos* permite ainda refletir sobre o processo mais geral de *adesão* dos sujeitos ao ponto de vista defendido por um discurso, processo particularmente evidente no caso de discursos como a publicidade, a filosofia, a literatura, a política, entre outros. Maingueneau (2006b, p. 271) afirma que “a noção de *ethos* permite articular corpo e discurso: a instância subjetiva que se manifesta através do discurso não se deixa perceber neste apenas

⁴⁸ Na *Retórica*, Aristóteles procura apresentar uma *techne* que visa examinar o que é persuasivo não para esse ou aquele indivíduo, mas para esse ou aquele tipo de indivíduos (MAINGUENEAU, 2012, p. 267).

como estatuto, mas sim com uma voz associada à representação de um ‘corpo anunciante’ historicamente especificado.”

O autor francês explicita que, enquanto a retórica vincula *ethos* essencialmente à oralidade, em vez de reservá-lo à eloquência judiciária ou mesmo à oralidade, é possível postular que todo texto escrito, ainda que a negue, possui uma *vocalidade* específica, que permite remetê-lo a uma caracterização do corpo do enunciador, a um *fiador* que, por meio do seu *tom*⁴⁹, atesta o que é dito.

De acordo com Amossy (2016), a maneira de dizer permite a construção de uma verdadeira imagem de si; à medida que o locutário se vê obrigado a apreendê-la a partir de diversos índices discursivos, ela contribui para o estabelecimento de uma inter-relação entre o locutor e seu parceiro. “Participando da eficácia da palavra, a imagem quer causar impacto e suscitar a adesão.” (AMOSSY, 2016, p. 36). Ao mesmo tempo, o *ethos* está ligado ao estatuto do locutor e à questão de sua legitimidade, ou melhor, ao processo de sua legitimação pela fala.

Freitas (2010) aponta que o *ethos* “liga-se ao orador, principalmente, através das escolhas linguísticas feitas por ele, as quais revelam pistas acerca do próprio orador.” Assim, a imagem do locutor, ao mesmo tempo que se constrói no e pelo discurso, fica ligada às representações coletivas pré-existentes. Nessa perspectiva, Maingueneau (2008b, p. 75) distingue *ethos* discursivo de *ethos* prévio, distinção que oportuna problematizar a questão dos estereótipos culturais. Logo, o *ethos* discursivo refere-se à “imagem que o locutor constrói de si mesmo no decorrer do evento enunciativo; já o *ethos* prévio diz respeito à imagem que o orador tem no seu espaço social e às representações que circulam sobre sua pessoa antes mesmo de qualquer interação verbal.”

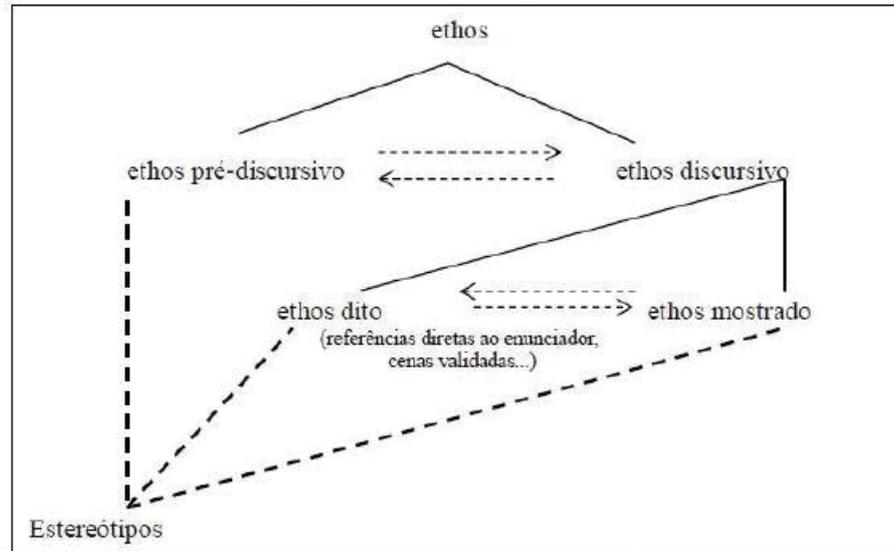
Maingueneau (2006b) estabelece uma importante diferenciação entre o *ethos* dito e o mostrado. O *ethos* dito é aquele através do qual o enunciador mostra diretamente suas características, dizendo ser essa ou aquela pessoa. “O *ethos* dito concede a personalidade do locutor; mas podemos avançar e dizer que existe também um *ethos* dito *verbal*, ou seja, que se refere às propriedades da própria enunciação.” (MAINGUENEAU, 2015, p. 17, grifo do autor). Já o *ethos* dito de natureza não verbal, que diz respeito à personalidade do locutor, ocupa também um lugar importante.

Maingueneau (2006b, p. 71) ainda ressalta: “se o *ethos* está crucialmente ligado ao ato de enunciação, não se pode negar, no entanto, que o público constrói representações do *ethos*

⁴⁹ O termo “tom” tem a vantagem de valer tanto para o escrito quanto para o oral (MAINGUENEAU, 2012, p. 271).

antes mesmo que ele (o enunciador) fale.” Há uma distinção entre o ethos pré-discursivo e o ethos discursivo. O ethos pré-discursivo seria, portanto, a imagem que o coenunciador faz do enunciador antes mesmo que ele tome a palavra para si. O esquema de Maingueneau (2008b), conforme Figura 7, auxilia na compreensão dessa relação.

Figura 7 – A constituição do ethos



Fonte: Maingueneau (2008b, p. 83)

O ethos mostrado corresponde àquele que não é dito diretamente pelo enunciador, mas é reconstituído através de pistas fornecidas por ele em seu discurso. Considerando os aspectos teóricos abordados, cabe observarmos as práticas discursivas dos remanescentes, em grupo focal, numa realidade marcada pela opressão, preconceitos, invisibilidade social, reconhecimento utópico, entre outros aspectos legitimados no ato enunciativo. O ethos precisa instaurar-se como fiador dos discursos em conformidade às formas culturais que revelam a identidade dos afrodescendentes

O próximo capítulo apresenta o aporte metodológico, bem como as análises.

5 A VOZ QUILOMBOLA PARA VISIBILIDADE SOCIAL

A finalidade deste capítulo é apresentar *o corpus* de pesquisa, a metodologia adotada para levantamento de dados e para a análise das informações selecionadas. A abordagem teórica é de base enunciativo-discursiva da linguagem, com ênfase aos conceitos de cenografia e de ethos de Dominique Maingueneau (1997, 2006a, 2006b, 2008a, 2008b, 2010, 2012, 2013, 2015). A coleta de dados foi realizada por meio da aplicação de entrevista semiestruturada, constituída de questionamentos apoiados em teorias e hipóteses que se relacionam ao tema da pesquisa.

No que concerne à natureza da pesquisa, ela é aplicada alicerçada na análise descritiva⁵⁰, realizada no Reduto Quilombola Corrêa, na cidade de Giruá, Rio Grande do Sul, além de envolver procedimentos bibliográficos, com enfoque qualitativo⁵¹, uma vez que “considera que há uma relação dinâmica entre o mundo real e o sujeito, isto é, um vínculo indissociável entre o mundo objetivo e a subjetividade do sujeito que não pode ser traduzido em números.” (PRODANOV; FREITAS, 2013, p. 81).

Conforme Prodanov e Freitas (2013, p. 63),

nas pesquisas descritivas, os fatos são observados, registrados, analisados, classificados e interpretados, sem que o pesquisador interfira sobre eles, ou seja, os fenômenos do mundo físico e humano são estudados, mas não são manipulados pelo pesquisador.

Para realizar com a pesquisa, foi necessário investigar a história do quilombo e dos remanescentes da Comunidade, mediante bibliografias sobre a história do negro e do quilombo, para, posteriormente, proceder à pesquisa de campo, a partir de uma entrevista aplicada a um grupo focal. Por meio dos relatos, a identidade quilombola é ressemantizada num universo hibridizado culturalmente. É válido ponderar que o contato da pesquisadora com os remanescentes vem desde 2007, quando da realização de um outro estudo. Assim, para coletar os discursos, foram realizadas três visitas para combinar uma data e um horário em que os remanescentes estariam disponíveis para o grupo focal.

⁵⁰ Tal pesquisa observa, registra, analisa e ordena dados, sem manipulá-los, isto é, sem interferência do pesquisador. Procura descobrir a frequência com que um fato ocorre, sua natureza, suas características, causas, relações entre variáveis (PRODANOV; FREITAS, 2013, p. 63).

⁵¹ A interpretação dos fenômenos e a atribuição de significados são básicas no processo de pesquisa qualitativa. Esta não requer o uso de métodos e técnicas estatísticas. O ambiente natural é a fonte direta para a coleta de dados e o pesquisador é o instrumento-chave. Tal pesquisa é descritiva. Os pesquisadores tendem a analisar seus dados indutivamente. O processo e seu significado são os focos principais de abordagem (PRODANOV; FREITAS, 2013, p. 81).

No âmbito das abordagens qualitativas em pesquisa social, a técnica do grupo focal vem sendo cada vez mais utilizada. Para tanto, as contribuições teóricas de Gatti (2012) são consideradas para coleta de dados desta pesquisa. Essa autora lembra que o grupo focal é uma técnica empregada há muito tempo, sendo primeiramente mencionada como técnica de pesquisa em *marketing* nos anos de 1920 e usada por R. Merton nos anos 1950 para estudar as reações das pessoas à propaganda de guerra.

Desse modo, a utilização do grupo focal⁵², como meio de pesquisa, tem de estar integrada ao corpo geral de pesquisa e seus objetivos, com atenção às teorizações já existentes e às pretendidas. “Ela é um bom instrumento de levantamento de dados para investigações em ciências sociais e humanas, mas a escolha de seu uso tem de ser criteriosa e coerente com os propósitos da pesquisa.” (GATTI, 2012, p. 8).

Durante a análise, foi de suma importância evitar cair na “armadilha” de uma percepção muito seletiva em relação ao material e afastar conscientemente preconceitos, cuidando para que se espera, ou se gostaria que aparecesse, não se confunda com as questões tratadas, nem com o modo como foram tratadas pelos grupos.

De início, pode-se proceder à construção de um plano descritivo das falas, em que sejam destacadas as diferenças entre as opiniões ou relatos. No caso de uso de gravação de áudio, mesmo com a transcrição, é importante ouvir repetidamente as falas registradas, para agrupar alguns aspectos de opiniões expressas, ou dos relatos, em função dos sentidos percebidos e dos valores subjacentes. (GATTI, 2012, p. 46).

Segundo Prodanov e Freitas (2013, p. 65), a principal vantagem da pesquisa de campo é a aquisição de dados diretamente da realidade, pois “[...] a pesquisa de campo permite o acúmulo de conhecimento sobre determinado aspecto da realidade, conhecimento esse que pode ser comprovado e utilizado por outros pesquisadores.” Entretanto, esses autores apontam como desvantagem desse tipo de pesquisa o pequeno grau de controle sobre a coleta de dados e a possibilidade de que algum fator desconhecido possa prejudicar o estudo – nesta pesquisa não houve fatores de risco ou que prejudicassem o estudo na Comunidade Quilombola Corrêa.

É relevante explicitar que a amostra da pesquisa classifica-se como não probabilística por acessibilidade. Isto é, “o pesquisador seleciona os elementos a que tem acesso, admitindo

⁵² As pesquisas foram gravadas em áudio. Nesse caso, Gatti (2012, p. 44) afirma que “transcrições são necessárias para subsidiar as análises, as quais receberão o aporte de anotações que o moderador tenha feito. É importante que o moderador do grupo participe tanto da organização do material coletado quanto das análises, uma vez que ele detém a experiência da facilitação do grupo e das vivências ocorridas. Sua memória do contexto de certas falas, do clima da discussão em variados momentos, contém ricas informações para a

que esses possam, de alguma forma, representar o universo.” (PRODANOV; FREITAS, 2013, p. 98). Esse tipo de amostragem é geralmente aplicado em estudos exploratórios ou qualitativos.

Desse modo, as quatro perguntas⁵³ (Apêndice A) que foram utilizadas no grupo focal com os remanescentes visavam explorar aspectos da história, cultura e identidade dos quilombolas. Todos os moradores da comunidade foram convidados a participar da entrevista; entretanto, somente cinco compareceram, os demais não puderam comparecer por motivos pessoais. Gatti (2005, p. 9), em relação à interação da moderadora⁵⁴ e aos entrevistados, salienta que “o grupo focal permite emergir uma multiplicidade de pontos de vista e processos emocionais, pelo próprio contexto de interação criado, permitindo a captação de significados que, com outros meios, poderiam ser difíceis de manifestar.”

Ao chegar à Comunidade Quilombola Corrêa, os remanescentes já estavam aguardando a pesquisadora na residência do líder quilombola José Corrêa; este também participou do grupo focal. Sentados na varanda, no ambiente bucólico, os moradores receberam informações da moderadora e, aleatoriamente, responderam, a alguns com maior frequência, outros mais tímidos.

Historiadores e antropólogos como José Maurício Arruti (2006) e Adelmir Fiabani (2014) foram de fundamental importância para compreender o negro para além de uma simples memória social. Já Michel de Certeau (2011), Stuart Hall (2011, 2014, 2012) e Bhabha (2001) são teóricos que alicerçaram a pesquisa quanto à cultura e identidade. Logo, os processos históricos, culturais e identitários servem de base para análise do *corpus* na interface com os pressupostos teóricos de Maingueneau, atentando para marcas ou pistas linguísticas proferidas nos discursos dos remanescentes quilombolas, observando ainda que todo discurso é proferido por um enunciador, num dado espaço e num dado tempo.

As perguntas feitas pela pesquisadora, também chamada de moderadora, são semiestruturadas. Nesse caso, são variados os papéis assumidos pelo entrevistador, pois, além dos questionamentos, há a interação verbal e social. Marcuschi (2003) explica que o fato de exigir pelo menos dois falantes, pelo menos uma troca de turnos⁵⁵, permite que se exclua o

construção de compreensões sobre o tratamento do tema proposto ao grupo, como também para as interpretações.”

⁵³ As respostas das perguntas realizadas pelo método de grupo focal foram selecionadas de acordo com os objetivos deste estudo, que se volta para a cultura e identidade quilombola manifestadas nas cenas de enunciação.

⁵⁴ Conforme Gatti (2005), moderadora é quem conduz o grupo focal e esta deve se preparar para as diversas situações e ter habilidade de facilitar a conversa e conduzir o grupo com tranquilidade e consistência.

⁵⁵ Turno é a produção de um falante enquanto ele está com a palavra, incluindo a possibilidade de silêncio, que é significativo e notado. Outras expressões comuns são: ter o turno e troca de turno.

monólogo; logo, cabe ao pesquisador saber quais são seus objetivos e assinalar o que lhe convém para análise. Assim, “ao efetuar a transcrição o pesquisador tem, então, a invejável posição de ser ao mesmo tempo interior e exterior à experiência.” (QUEIROZ, 1993, p. 84).

Para a transcrição das falas, consideramos o aporte teórico de Marcuschi (1986), que reuniu quatorze sinais mais corriqueiros e benéficos para realizar uma transcrição. O autor indica ainda algumas dicas para a transcrição: 1) evitar as maiúsculas em início de turno; 2) utilizar uma sequenciação com linhas não muito longas para melhorar a visualização do conjunto; 3) indicar os falantes com siglas ou letras do nome ou alfabeto; 4) não cortar palavras na passagem de uma linha para outra. De acordo com Marcuschi (1986), palavras pronunciadas de modo díspar do modelo teriam determinadas grafias consensuais, tais como: *né, pra, prum, comé, tava*, ou truncamentos, tais como: *compr* (comprou), *vam di* (vamos dizer), dentre outras. O Quadro 2 apresenta as normas compiladas e propostas por Marcuschi (1986):

Quadro 2 – Transcrição fonética utilizada na pesquisa

<i>Pausa e silêncios</i>	(+)
<i>Sobreposição</i>	[[
<i>Comentários do analista</i>	(())
<i>Dúvidas e suposições</i>	()
<i>Silêncio superior a 1,5 segundo</i>	(1,5); (2,0)
<i>Dúvidas e sobreposições</i>	()
<i>Truncamentos bruscos</i>	/
<i>Ênfase/ acento forte</i>	MAIÚSCULAS
<i>Alongamento de vogal</i>	::
<i>Silabação</i>	---
<i>Transição parcial ou eliminação</i>	/.../

Fonte: com base em Marcuschi (1986)

Em suma, o aporte teórico e metodológico é de fundamental importância para evitar equívocos sobre o *corpus* em análise.

A fim de compreender o *corpus* envolvido neste estudo, para analisar a construção da cenografia e do ethos discursivo dos remanescentes sobre a imagem de si, é relevante complementar com informações sobre os aspectos históricos e geográficos dos remanescentes da Comunidade Quilombola de Giruá. Assim, a próxima seção detalha informações pertinentes da realidade dos quilombos em pesquisa.

5.1 O DISCURSO QUILOMBOLA

A realização desta pesquisa deu-se na cidade de Giruá, Rio Grande do Sul, Distrito de São Paulo das Tunas, que pertence à Mesorregião do noroeste Rio-Grandense e

à microrregião de Santo Ângelo, RS, limítrofes com Três de Maio, Santo Ângelo, Catuípe, Senador Salgado Filho, Independência, Santa Rosa e Sete de Setembro.

A base econômica de Giruá é a agricultura. O comércio também tem grande representatividade na composição de sua economia. A agropecuária predomina na economia do município, ocupando 67 hectares agricultáveis, através das culturas de soja, trigo, linhaça, milho, canola e girassol. A diversidade e a eficiência produtiva, aspectos sempre buscados pelos produtores giruaenses, levaram Giruá a galgar o título de Capital da Produtividade, o qual vem sendo retomado e ressignificado a cada safra⁵⁶.

A Comunidade Quilombola Corrêa fica a 25 km da cidade de Giruá e em torno de 15 km da cidade de Santa Rosa. Está situada entre morros, uma área bastante pedregosa e cortada por um pequeno riacho, chamado pela Comunidade de “Passinho”. Residindo há mais de 50 anos no local, as quatro famílias afrodescendentes compartilham uma área de 6 hectares de terra, onde cultivam diversos alimentos, como milho, trigo, feijão, amendoim, mandioca, batata, cana-de-açúcar, soja, ervas medicinais e criam animais como galinhas, bovinos e cavalos.

Outra atividade de destaque na comunidade é a produção de erva-mate de carijo, feita de forma artesanal e rudimentar. O carijo é uma espécie de girau em forma de grade, feito de madeira descascada com amarrações de cipó. Em cima dessa grade colocam-se os fardos das folhas de erva, para secar com o calor do fogo, que é ateadado embaixo.

Considerando o contexto histórico da Comunidade Quilombola Corrêa, emerge a necessidade de estudá-la, a fim de investigar sobre a história desses remanescentes que, no cotidiano, relatam suas experiências de vida. Para tanto, alicerçamo-nos na semântica global - cenografia e o ethos discursivo – de Dominique Maingueneau (2008a), visto que, pelos relatos orais, no discurso da enunciação dos remanescentes do Reduto Quilombola Corrêa, buscamos compreender a constituição identitária dos remanescentes, considerando a interação entre o ethos pré-discursivo e o ethos discursivo.

A escolha da temática e, conseqüentemente, do *corpus* justifica-se por questões pessoais, pois, em uma visita turística, se assim posso afirmar, despertou-me o desejo de compreender a realidade de um povoado, que na época tinha em torno de quinze pessoas; um grupo que clamava por reconhecimento, trabalho, qualidade de vida, acessibilidade e demais fatores que os retirassem da invisibilidade social. No entanto, retornando ao local, após alguns

⁵⁶ Período de colheita da produção agrícola.

anos, deparo-me com uma situação mais agravante: um número reduzido de remanescentes que reivindicam praticamente as mesmas necessidades de um período antecedente.

Os quilombos são aludidos na historiografia, desde a primeira metade do século XVII, como parte da história militar dos portugueses na colônia, enfoque conservado até o século XIX. Entretanto, a maior parte das pesquisas teve como objeto o Quilombo de Palmares. Estima-se que a fuga e formação de quilombos começaram em 1559, prolongando-se até a abolição. Conforme Arruti (2006), ressemantizar o termo quilombo implica para a população que o assume (indígena ou negra) a possibilidade de ocupar um novo lugar na relação com seus vizinhos, na política local, frente aos órgãos e às políticas governamentais no imaginário nacional e, finalmente, no seu próprio imaginário, lugar a partir do qual é possível produzir um retorno.

Nesse universo histórico, social e antropológico, a representação cultural e identitária emanam diversos aspectos, elucidados nos relatos orais, ante um multiculturalismo da realidade contemporânea. Por isso, é de suma importância ratificar que a identidade de um discurso não é limitada a um conjunto de sentenças ou vocabulário. Maingueneau (2008a, p. 18) explica que esse processo “depende de fato de uma coerência global que integra múltiplas dimensões textuais, mas as análises propostas a esse leitor ou ouvinte nunca tratam disso.”

O *corpus* é formado pelo discurso de três mulheres e dois homens afrodescendentes; sobre os discursos destes, consideramos a enunciabilidade, já que o discurso é uma organização situada para além da frase. Por isso, nas análises, preservamos a relação do discurso com a exterioridade enunciativa, não restringindo à fragmentação – recortes e rupturas – das cenas de enunciação.

É salutar ponderar que o discurso é reminisciente, pois muitos moradores da comunidade possuem lembranças, vagas algumas, dos relatos contados pelos pais que viveram um período de extrema exploração da mão de obra, principalmente. Para tanto, a fim de explorar o discurso dos remanescentes, identificamos os aspectos que envolvem a cultura e a identidade da Comunidade Quilombola Corrêa sob o prisma da semântica global de Dominique Maingueneau (2008a).

A identidade da pessoa negra carrega, se assim podemos atribuir ao processo entre o passado e o presente, marcas de negação; afinal, os negros viveram no Brasil como escravos, vistos como um objeto de trabalho. Mais do que isso, como uma mercadoria em que os grandes empregadores atribuíam valor, promovendo a comercialização escravocrata. Contemporaneamente, torna-se utópico afirmar que o negro está incluso e livre de qualquer

discriminação, pois os debates em torno do reconhecimento e visibilidade social ainda são intensos.

Hall (2006) aborda duas perspectivas para a construção de uma identidade sociológica: uma está arraigada aos valores anteriores à pós-modernidade quando o sujeito ainda tem um núcleo ou essência interior, chamado de “eu interior”, ou “eu real”, formado e modificado num diálogo contínuo com os mundos culturais exteriores e as identidades que esse mundo oferece; uma posterior, em que o sujeito está se tornando fragmentado e formado por várias culturas. Contemporaneamente, “o sujeito assume identidades diferentes em diferentes momentos.” (HALL, 2006, p. 48). Para tanto, visto que os discursos dos remanescentes da Comunidade Quilombola Corrêa são produzidos em era pós-moderna, julgamos necessário elucidar conceitos de cultura e identidade para contribuir na compreensão da constituição identitária desses quilombos.

Por conseguinte, Hall (2006, p. 48, grifo do autor) debate sobre as identidades nacionais, afirmando que estas “não são coisas com as quais nós nascemos, mas são transformadas no interior da *representação*.” Assim, o discurso de uma cultura nacional constrói identidades que são colocadas, ambigualmente, entre o passado e o futuro – equilibra-se entre a tentação por retornar a feitos passados e o impulso por avançar em direção à modernidade.

As culturas nacionais são condicionadas muitas vezes a se voltar para o passado, a fim de restaurarem as identidades passadas. Sobre isso, Hall (2006) traz duas perspectivas paradoxais: essa prática pode constituir um elemento regressivo ou uma expulsão de outras culturas que ameaçam a sua própria identidade – e assim passam a viver um novo momento. Tais considerações são pertinentes ao *corpus* desta pesquisa, pois, ao mesmo tempo que há a projeção de um novo momento histórico dos remanescentes quilombolas da comunidade, os relatos são condicionantes a um re(contar) e a um re(fazer) história. Alguns moradores ainda não conhecem efetivamente o passado histórico⁵⁷, pois viam a “inauguração⁵⁸” da Comunidade como uma forma de serem beneficiados com algum auxílio material (casas, terras, criação de um ponto turístico, meios de geração de renda).

⁵⁷ Conforme Passos (1999), a identidade é a forma de os indivíduos se reconhecerem e de serem reconhecidos, a maneira como se veem e são vistos. Assim, aquilo que os outros dizem e esperam dele passa a fazer parte do que ele acha que é a sua natureza e modelará o seu perfil, a sua forma de ser.

⁵⁸ Numa das conversas, um remanescente utilizou esse termo, o que deixa explícito como esse marco foi significativo para esse novo momento que os remanescentes viveriam. Digo viveriam, porque nem todas as políticas públicas que são de direito dos moradores são cumpridas, é lamentável que o tempo de pesquisa naquele local seja breve, uma vez que os jovens que poderiam dar continuidade à história quilombola em Giruá (RS) não acreditam mais naquela terra e migram para a área urbana em busca de oportunidades de sobrevivência.

Considerando os conceitos de cultura e identidade, bem como as noções discursivas de Dominique Maingueneau (2006a), em que o enunciador deve se conferir e conferir a seu coenunciador certo *status* para legitimar seu dizer: o enunciador se outorga, no discurso, a uma posição institucional e marca sua relação com um saber. Desse modo, ao tratarmos do discurso afrodescendente como prática social, propomos compreender o funcionamento do discurso proferido pelos remanescentes da Comunidade Quilombola Corrêa, de que forma se dá a manifestação dos aspectos culturais e identitários destes, revelados pela semântica global. Para tanto, o Quadro 3 sintetiza o percurso metodológico para análise dos discursos quilombolas.

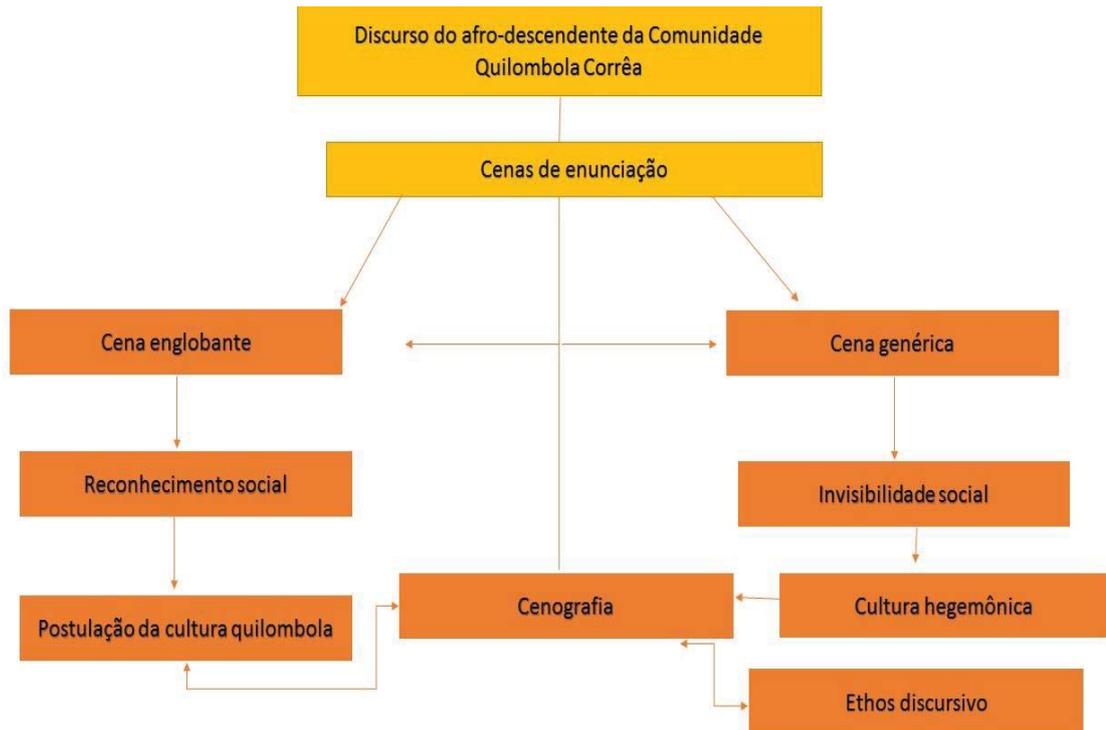
Quadro 3 – Percurso metodológico para análise dos discursos quilombolas

Intertextualidade	Compreensão do modo como o outro é apresentado por esse discurso, que espaço é destinado a esse outro, visto que todo campo discursivo define certa maneira de citar os discursos anteriores do mesmo campo.
Vocabulário	Há o preavalecimento do poder simbólico sobre os discursos dos remanescentes que enunciarão a afrodescendência em seus relatos.
Tema	Considerando que o tema é aquilo de que o discurso trata, a especificidade do discurso será compreendida pelo posicionamento.
Estatuto do enunciador e do coenunciador	O remanescente dentro da formação discursiva afrodescendente e o seu comportamento/desenvolvimento em relação a outras formações, principalmente da supremacia branca. As manifestações dos integrantes da comunidade as colocarão como fiadores do discurso, para conseguir a adesão do coenunciador a um determinado universo de sentido.
Dêixis enunciativa	O tempo é atrelado à enunciação para a construção das cenas. Não se limitará à descrição do espaço físico da comunidade (terras, casas, cultivos), mas abordará o percurso de vida dos remanescentes em São Paulo das Tunas, interior do município de Giruá (RS).
Modo de coesão	Consideramos o posicionamento do remanescente quilombola que enuncia sua história de vida, isto é, o modo pelo qual um discurso constrói suas remissões internas.
Modo de enunciação	Observamos a “maneira de dizer” dos remanescentes quilombolas.

Fonte: Maingueneau (2008a)

Desse modo, o sujeito inscreve-se no tempo e no espaço de seu interlocutor, apontando a linguagem não apenas como uma forma para transmitir informações, mas também como um lugar de interação, em que o locutor constrói, mediante seu discurso, uma representação de si para exercer influência sobre seu destinatário, pragmaticamente pode ser definido como *ethos*. A Figura 8 exemplifica os procedimentos de análise.

Figura 8 – Procedimentos de análise



Fonte: com base em Maingueneau (2008a)

Assim, a cenografia e o ethos, corroborados com cultura e identidade, propiciam a legitimação dos discursos remanescentes em análise nesta pesquisa, assegurando que o poder simbólico desse discurso prevaleça ao coenunciador. Conforme a Figura 8, a cena englobante – que representa o tipo de discurso – tem como referência o reconhecimento dos remanescentes como quilombos, o que geraria visibilidade social; já na cena genérica, constatamos um discurso marcado por estereótipos e hegemonia branca, um processo de embranquecimento, formando, portanto, a cenografia e, conseqüentemente, o ethos discursivo. No capítulo quatro, apresentamos os conceitos manifestados na Figura 8.

O próximo espaço é dedicado à análise deste estudo.

5.2 O DISCURSO REMANESCENTE VALIDADO PELA SEMÂNTICA GLOBAL

Não caçamos pretos, no meio da rua, a pauladas, como nos Estados Unidos. Mas fazemos o que talvez seja pior. A vida do preto brasileiro é toda tecida de humilhações. Nós tratamos com uma cordialidade que é o disfarce pusilânime de um desprezo que fermenta em nós, dia e noite. (Nelson Rodrigues)

Com base nos estudos sobre a história do negro e do quilombo, cultura, identidade e dos conceitos da semântica global, realizaremos a análise discursiva dos relatos orais dos remanescentes da Comunidade Quilombola Corrêa.

O *corpus* desta pesquisa foi coletado mediante a técnica denominada grupo focal, com a participação de cinco integrantes da comunidade – três mulheres e dois homens – que na ocasião puderam se fazer presentes na residência do líder quilombola, que terá seu nome preservado. Foram realizadas quatro perguntas (Apêndice A) sobre a história de vida dessas pessoas que foram recentemente reconhecidas como remanescentes de quilombo.

Para a realização do grupo focal, a pesquisadora anunciava para os remanescentes a pergunta – uma vez – e, aleatoriamente, cada entrevistado respondia de acordo com a sua vontade, pois um dos objetivos dessa técnica é que os participantes não se sintam retraídos, e sim seguros e motivados a colaborar com o estudo. Vale ressaltar que, devido aos problemas de saúde, uma remanescente teve dificuldades na interação, mas fez questão de estar presente na coleta. Quando havia necessidade, a pesquisadora repetia a pergunta.

5.2.1 Memórias e casos remanescentes

O primeiro questionamento aos remanescentes objetivou compreender como é o cotidiano na comunidade, hoje reconhecida como quilombola. Afinal, as vivências, experiências e os fatos que envolvem a história de vida da família Corrêa são de extrema relevância para esta pesquisa, pois constituem a cultura e a identidade afrodescendentes.

Pergunta 1:

Como vocês se sentem em relação à vida que levam na comunidade?

A primeira pergunta, de certo modo genérica, incita sobre o modo de vida que os remanescentes levam e nada impediria que relatassem sobre o que já viveram, ou talvez o que prospectam em relação ao futuro. As conversas anteriores à entrevista de grupo focal eram mais descontraídas; o fato de estarem diante de um gravador e mediados por alguém já é suficiente para intimidá-los.

Quando recebemos uma carta, um documento, folheto, somos capazes de perceber a que tipo de discurso tal texto está ligado – religioso, político, educacional. Isso, por sua vez, constitui a cena englobante, isto é, equivale ao tipo de discurso. Nas falas dos remanescentes, essa cena é tipificada como social, em busca de visibilidade, mesmo que em vários momentos se mostrem como inclusos e aceitos pela sociedade. O enunciador posiciona-se discursivamente como negro reconhecido como quilombo, não mais negro da “Vila dos

morenos” como eram conhecidos. Maingueneau (2008a), em relação à cena englobante, explica que não é tarefa fácil categorizar o tipo de discurso; contudo, partimos de sua definição por meio de sua função social. As funções sociais estão relacionadas aos setores da sociedade em que circulam as falas. Assim, o caráter social fica em torno das representações afrodescendentes.

É importante destacar que o processo cultural e identitário dos remanescentes é formado por simbolismo. Os símbolos, para Bourdieu (1989), são instrumentos de integração social. Enquanto instrumentos de conhecimento e comunicação, eles tornam possível o consenso acerca do sentido do mundo social, que contribui para a reprodução da ordem social. A cor da pele branca, por exemplo, é para as sociedades dominadas pelos brancos. “A cor da pele, nessas circunstâncias, opera como princípio da conservação, do aumento ou diminuição dos privilégios, da honra, portanto do poder simbólico, de uma classe racial em relação à outra.” (BOURDIEU, 1989, p. 46).

A cena genérica corresponde ao gênero do discurso, que define seus próprios papéis; está ligada a uma instituição discursiva, é o contrato associado a um gênero de discurso - na entrevista, o próprio discurso/retrato dos remanescentes constitui essa cena. As falas são marcadas por um discurso de luta por igualdade, uma vez que as cenas de enunciação correspondem ao que provoca a invisibilidade dos remanescentes na sociedade, como J.C.⁵⁹ declara: *nós trabalhamos muito pros outros⁶⁰, mas hoje dá pra dizer que vivemos bem, mesmo que o reconhecimento de quilombo tenha vindo ‘tarde’*. Bourdieu (1989) postula que a cultura hegemônica contribui para a integração real da classe dominante, assegurando uma integração e uma comunicação entre os membros dessa classe e, simultaneamente, os distingue de outras classes, como aconteceu com remanescentes que viveram diante da dominação da cultura branca. Sobre isso, Hall (2003, p. 151) aponta: “eu sei que o que substitui a invisibilidade é uma espécie de visibilidade cuidadosamente regulada e segregada.” Tal espécie não é difícil de ser identificada quando os remanescentes parecem estar assujeitados à realidade em que vivem, ou seja, o poder de expressão, que já era tímido, hoje é mesclado a um conformismo de realidade.

O enunciador J.C. inicia seu discurso remetendo-se ao trabalho, o que já permite a construção de um ethos prévio sobre as condições de vida que os remanescentes já viveram, ou seja, o homem negro, principalmente, como um objeto de trabalho para o campo. A própria

⁵⁹ As siglas correspondem ao nome dos entrevistados, foram grafadas de tal modo para preservar as respectivas identidades.

⁶⁰ A transcrição é fiel à manifestação oral.

figura do negro conduz aos estereótipos do preconceito, da exploração e das desigualdades. Maingueneau (2006b) argumenta que o ethos de um discurso resulta de uma interação de diversos fatores, sendo uma construção complexa; nesse âmbito, destaca-se o ethos pré-discursivo e o ethos discursivo (mostrado).

A enunciadora M.C inicia seu discurso ancorando a sua fala a uma necessidade, já antecipa a falta de recursos, de condições de vida melhores aos moradores – hoje em número reduzido: *hoje a gente vive bem, mas tem muita coisa a melhorar, ia ser melhor se nós tivéssemos umas casinhas, uns quiosques, fazer coisas nossas*. O ethos prévio construído ancora-se na necessidade do espaço, há uma identidade que está inserida num espaço físico reconhecido como quilombo, mas que ainda não atende ao ideal de “um verdadeiro quilombola.” O enunciador clama por aquilo que lhe foi prometido com a visibilidade e homologação da Comunidade Quilombola Corrêa. Tutikian (2006) já postulava que a busca de identidade, “nesse fim/início do século, sobrevém, fundamentalmente, pela recuperação de determinados valores autóctones de raízes exclusivas, contudo para a afirmação de novas articulações ou novas negociações para tentar reanimar a tradição, seja para tentar construir uma nova tradição.” Fica evidente que a enunciadora M.C anseia ter uma vida com melhores condições, digna dos direitos de um remanescente reconhecido, perseverando, assim com os *quiosques* formas de rentabilizar economicamente.

A cenografia também é construída com base em cenas validadas, isto é, cenas de fala já instaladas na memória coletiva, seja a título de modelos que se rejeitam, seja de modelos que se valorizam. Essas cenas entram no funcionamento do discurso como elemento interdiscursivo que corrobora com a projeção da cenografia do próprio discurso em formulação.

As identidades, conforme Hall (2011, p. 109), parecem invocar uma origem que residiria em um passado histórico com o qual elas continuariam a manter certa correspondência. Desse modo, na Comunidade Quilombola Corrêa, o setor primário é a principal fonte de sustento; logo, os moradores cultivam a terra, produzem os alimentos, porque precisam garantir a sobrevivência, e fazem com frequência. Não há assim, no cotidiano, práticas quilombolas que se voltam às raízes genuínas afrodescendentes. J.C. reforça: *hoje eu estou aposentado, mas faço minhas ervas, meus melados, as coisas que meus pais faziam, lidar com terra, mas viver mesmo como os outros quilombolas não*. Assim, a identificação “é sempre o retorno de uma imagem de identidade que traz a marca da fissura no lugar do Outro de onde ela vem.” (BHABHA, 2001, p. 76).

Somente o reconhecimento não sustenta a ressemantização de uma identidade, pois, conforme Hall (2014, p. 52), “muitas identidades foram dispersadas para sempre de sua terra natal.” A família Corrêa não omite a afirmação de que não possui uma rotina de quilombos, tampouco conhece com profundidade a própria história, mas sabe que poderia ter condições de vida mais favorecidas, mantendo a ideologia de que deve manter o que possui sem grandes projeções de crescimento. M.C. declara que *agora é cuidar do que a gente tem, tentar pelo menos ter acesso aos médicos, pros que tão precisando, e ir levando*. Há uma consciência cultural, mas o ideal de vida quilombola se volta para a resignação das condições do momento circunstancial de vida de cada indivíduo em sua comunidade.

Falar sobre si e de suas lembranças é uma forma de reativar a memória discursiva, uma vez que a memória é a identidade em ação; contudo, ela também pode “ameaçar, perturbar e mesmo arruinar o sentimento de identidade, tal como mostram os trabalhos sobre as lembranças de traumas e tragédias.” (CANDAUI, 2012, p. 18). Quando a entrevistadora declarou a primeira pergunta, o quilombola J.C. declarou antecipadamente: *as gurias NÃO gostam que eu conte os causos de antigamente*. Fica em evidência um ethos de uma identidade corrompida – de M. C. – e de um ethos rememorador – de J.C – que, durante as entrevistas em grupo focal, enfatizava várias vezes que se sentia muito bem naquela comunidade e que sente falta de contar a sua história.

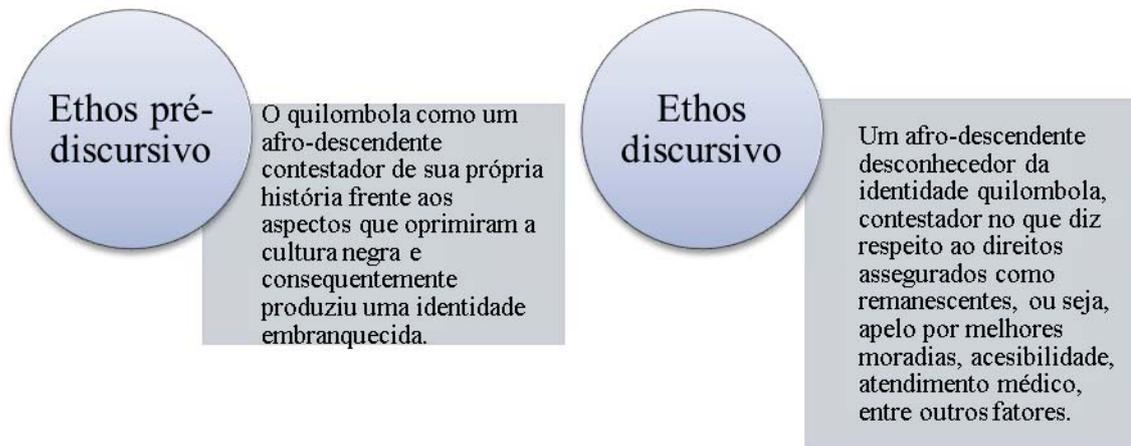
Por conseguinte, considerando que todo discurso, por sua manifestação, pretende convencer instituindo a cena de enunciação que o legitima, a cenografia implica um processo paradoxal, “uma vez que é ao mesmo tempo fonte do discurso e aquilo que ele engendra.” (MAINGUENEAU, 2001, p. 87). Uma cenografia pode apoiar-se em cenas de fala já instaladas na memória coletiva, que se inscrevem positiva ou negativamente num determinado grupo. Quando questionado sobre seu modo de vida na Comunidade Quilombola Corrêa, J. C. constrói em seu discurso cenas que se voltam ao passado: *pra mim, é bom falar, eu gosto, quanto já vieram aí e gente sempre fala do serviço, que nós trabaiva muito, finado pai e finada mãe não froxavam, agora a gente tá aí com um ganho, mas antes não era assim*.

A vida, ao longo da sua trajetória, foi marcada por intenso trabalho no campo. Fica em evidência o desejo de falar sobre a sua história e, ao mesmo tempo, “provar” a visibilidade social. Os pais também viveram períodos de intenso trabalho, postergado aos filhos, como observamos no discurso, trabalhar para sobreviver.

O ethos está crucialmente ligado ao ato de enunciação; não podemos ignorar, entretanto, que a moderadora, no grupo focal, construiu representações dos enunciadores

antes mesmo de suas manifestações discursivas. Trata-se do ethos pré-discursivo, ou seja, a imagem que o coenunciador faz do enunciador (Figura 9).

Figura 9 – A constituição do ethos discursivo



Fonte: Maingueneau (2008a)

Uma observação relevante é que, durante as conversas informais, havia maior abertura de fala sobre todas as dificuldades enfrentadas ao longo da vida em relação à supremacia branca, condicionando a construção de um ethos prévio massacrado pela cultura hegemônica com valores distantes da descendência quilombola. Entretanto, quando da realização da entrevista coletiva, constatamos um ethos retraído, com dificuldade de expor o seu estado de vida hoje, após o reconhecimento como quilombos.

Amossy (2013) argumenta que a noção de ethos corresponde à reflexividade enunciativa e à relação entre corpo e discurso, isto é, à instância subjetiva que se manifesta por meio do discurso não pode ser analisada apenas como estatuto ou papel. “Ela se manifesta também como ‘voz’ e, além disso, como ‘corpo enunciante’, historicamente especificado e inscrito em uma situação, que sua enunciação ao mesmo tempo pressupõe e valida progressivamente.” (AMOSSY, 2013, p. 70, grifo do autor).

No fio do discurso, os remanescentes revelam mais que aspectos ideológicos e históricos, emergindo a construção da imagem de si. Assim, “o locutor só pode representar seus locutores se os relacionar a uma categoria social, étnica, política ou outra.” (AMOSSY, 2013, p. 126). No grupo, há um representante que, em momentos oficiais, reuniões, palestras, assume o papel de locutor diante dos demais remanescentes – o seu dizer é uníssono: *agora, nós vamos pra tudo que é lugar, e isso é bom, antes não tinha*, declarou J.C.

Ocupar espaços, relatar a história a quem tem interesse de conhecer peculiaridades, acontecimentos, conhecer outras pessoas, inclusive outros quilombos, são práticas que os moradores não repudiam. Em todas as visitas anteriores à coleta de dados, os remanescentes abriam as portas de seus humildes lares e recebiam a pesquisadora com reciprocidade.

A próxima pergunta questiona os remanescentes sobre a aceitação da vizinhança, ou seja, os modos de vivências com os lindeiros, em sua maioria, de descendência europeia.

Pergunta 2:

Como vocês avaliam a relação da comunidade com os proprietários de terras vizinhas à da comunidade?

Quando interrogados sobre como são as vivências com os integrantes da comunidade de São Paulo das Tunas, já que o reduto está localizado ao centro do distrito, surgem diferentes relatos. Todas as informações, relatos, observações e confissões assumem um significativo grau de relevância para a compreensão da cultura e da identidade dos quilombolas.

É perceptível que somente a posse de terras não é suficiente para incluir aqueles que lutam pela visibilidade social; é necessário dar condições de sobrevivência e de sustentabilidade. Alguns remanescentes adquiriram, mediante programas como Banco da Terra⁶¹, como M.C: *a gente queria crescer um pouquinho que fosse, mas é (+) ardidado pra pagar*. Durante a entrevista, os remanescentes não declararam querer terras que são da vizinhança, os motivos podem estar arraigados ao fato de evitarem conflitos com os lindeiros, ou ainda tenham sofrido algum tipo de pressão que não os motivaram a ir busca de seus direitos.

Ao fazer uso da técnica do grupo focal, Gatti (2005, p. 9) assegura que “há interesse não somente no que as pessoas pensam e expressam, mas também em como elas pensam e por que pensam.” No entanto, em dados momentos da entrevista, percebemos sujeitos tímidos em relação à própria identidade, ou seja, preferem afirmar que há inclusão do afro, ocultando os constrangimentos por quais já passaram a legitimar o dizer com informações de exclusão social. *É a gente passou as nossas já, mas agora é procurar vive bem*, acrescenta M.C.

Assim, as identidades são construídas dentro e não fora do discurso. Como afirma Hall (2011, p. 109), “nós precisamos compreendê-las como produzidas em locais históricos e

⁶¹ É um programa realizado pelo Ministério do Desenvolvimento Agrário, por meio da Secretaria de Reordenamento Agrário. O Programa Nacional de Crédito Fundiário (PNCF) oferece condições para que trabalhadores rurais com pouca ou sem nenhuma terra possam comprar um imóvel rural.

institucionais específicos, no interior de formações e práticas discursivas específicas, por estratégias e iniciativas específicas.”

J.C. relatou que, devido à grande quantidade de quilombos⁶² que viviam na redondeza de São Paulo das Tunas, o local era chamado o “rincão dos moreno”, *eles chamavam nós*. Sobre esse processo de classificação do mundo social entre “nós” e “eles”, Hall (2011, p. 82) declara que os respectivos pronomes são “evidentes indicadores de posições-de-sujeito fortemente marcadas por relações de poder.” Logo, há uma tradução sobre quem pertence e quem não pertence, quem está incluso e quem está excluído.

Acima de tudo, e de forma diretamente contrária àquela pela qual elas são constantemente invocadas, as identidades dos remanescentes quilombolas são construídas por meio da diferença, e não fora dela. O discurso afro é um “reconhecimento radicalmente perturbador de que é apenas pelo Outro, da relação com aquilo que não é, com precisamente aquilo que falta, com aquilo que tem sido chamado de seu *exterior constitutivo*.” (HALL, 2011, p. 110, grifo do autor).

Bhabha (2001) menciona que, nos processos migratórios, colonizadores e colonizados estão em copresença espacial e temporal. Para tanto, inserir o outro, o negro, poderia ser assegurado pela ressignificação identitária e cultural, ou ressemantização (ARRUTI, 2006).

Fanon reconhece a importância crucial, para os povos subordinados, de afirmar suas tradições culturais nativas e recuperar suas histórias reprimidas. Mas ele está consciente demais dos perigos da fixidez e do fetichismo das identidades no interior da calcificação de culturas coloniais para recomendar que se lancem “raízes” no romanceiro celebratório do passado ou na homogeneização da história do presente. (BHABHA, 2001, p. 29).

O fato de os remanescentes serem aceitos ou não na sua terra está atrelado não só à subjetividade destes que vivem no reduto, mas aos antepassados e àqueles que já deixaram seu espaço, seus bens, valores, vivências individuais e coletivas. J.C., sobre o modo de vida no distrito, apresenta um discurso resignado, mas carregado de memórias e lembranças que constituem a história dos quilombolas: *nas festa, baile, surungo, sempre recebiam a gente bem, mas tinha das vez que nós não ia nos baile, porque já iam dizendo, ‘lá vem os moreno’*. /.../ *Mas eram os vizinhos que davam emprego pra gente pode viver*.

Não há como negar que, mesmo com a noção de que eram inferiores aos brancos, aos fazendeiros, sentiam gratidão por estes que garantiam a sobrevivência; afinal, entre estar em uma condição miserável e ter onde trabalhar e o que colocar na mesa, ainda preferiam se

⁶² Na época a que J.C. se refere, a família Corrêa e demais afrodescendentes desconheciam a identidade quilombola. Muitos vieram a óbito sem conhecer as suas raízes identitárias.

subordinar. Assumir esse discurso e declarar que realmente foram excluídos em dados momentos na comunidade é não é uma tarefa fácil aos moradores, há receio do que possa acontecer caso rebatem o discurso do branco.

Fica evidente a predominância do poder simbólico sobre os discursos dos remanescentes. Nesse sentido, Maingueneau (2008b, p. 81) menciona o vocabulário; mesmo que não haja um léxico próprio para cada discurso, pois “seria errado pensar que, em um discurso, as palavras não são empregadas a não ser em razão de suas virtualidades de sentido em língua.” Desse modo, o vocabulário e a intertextualidade externa, entendida esta como um discurso (MAINGUENEAU, 2008b) que define certa relação com outros campos discursivos, relacionam-se, por exemplo, no lexema *moreno*. A cor dos remanescentes denominou-os na comunidade, tornou-os fragmentos de uma massa coletiva, pois as demais raças no distrito não são chamadas de brancas, pardas ou amarelas, por exemplo. Logo, o emprego terminológico sustenta a ideologia do embranquecimento.

O uso do termo *moreno* é uma forma de delimitar fatores de identificação em símbolos do grupo considerado social e economicamente dominante; nesse caso, branco-europeu: “Porque além de seu estrito valor semântico, as unidades lexicais tendem a adquirir o estatuto de signos de pertencimento.” (MAINGUENEAU, 2008b, p. 81). Afinal, os enunciadores serão levados a utilizar aqueles que marcam sua posição no campo discursivo. Isso permite verificar que há uma intertextualidade externa que encontra espaços em outros discursos, o antropológico, histórico, cultural e identitário, legitimando quem é a raça supostamente superior, isto é, a supremacia branca.

A questão da cor negra, de acordo com Cunha (2009, p. 122), é de que os sinais da cor são culturalizados e substantivados, como acontece com os remanescentes da Comunidade Quilombola Corrêa: “Se no processo de percepção da cor de tipo individualizado a excelência e o estigma são representados como exemplos necessariamente subjetivados, a coletivização implica a radicalização do discurso da diferença.” Cabe acrescentar que hoje, ao ouvir os relatos dos quilombolas, estes não parecem estar incomodados com as terminologias que à comunidade são atribuídas, como se tais denominações, na forma como são usadas, fizessem parte da cultura “do diferente”.

Não podemos negar que os estereótipos que envolvem a identidade do negro fazem com que essas atribuições os inferiorizem ou tenham o intuito de reduzi-los socialmente. Outrossim, o branco é definido como expressão de dominação e universalidade que isenta particularizações. Nessa perspectiva, como nos alerta Stuart Hall (2003), “negro” é transformado em uma categoria de essência

Somos tentados a exibir o significante “negro” como um dispositivo que pode agregar a todos os negros e negras, policiando as fronteiras políticas, simbólicas e posicionais como se fossem genéticas. [...] “Negro” não é uma categoria de essência numa direção à homogeneidade, existe um conjunto de diferenças históricas e experiências que devem ser consideradas e que localizam, situam e posicionam o povo negro. (HALL, 2003, p. 345).

Hall (2006, p. 67, grifo do autor), “na história moderna, as culturas nacionais têm dominado a ‘modernidade’ e as identidades nacionais tendem a se sobrepor a outras fontes, mais particularistas, de identificação cultural.” Para tanto, as bases fundadoras da identidade nacional persistem a influenciar a identidade cultural dos sujeitos. A ideologia do branqueamento ainda faz parte do imaginário social, influenciando no processo de construção identitária⁶³ da população negra.

Não obstante, a relação entre o tempo e o espaço é perceptível no discurso dos remanescentes. Essa constatação é tratada por Maingueneau (2008b) como dêixis enunciativa. “Não se trata, pois, das datas, dos locais em que foram produzidos os enunciados efetivos, tanto mais que o estatuto textual dos enunciadores não coincide com a realidade biográfica dos autores.” (MAINGUENEAU, 2008b, p. 88). O hoje, muito explorado no discurso dos remanescentes, parece ser um tempo facilitador, mesmo com todas as dificuldades que ainda enfrentam. Não há nas falas dos sujeitos entrevistados afirmações diretas de que houve ou não preconceito racial; porém, em todas as respostas, colocaram-se como objetos de trabalho do branco, sem grandes perspectivas de mudança. Esse ato de enunciação é de quilombos com reconhecimento tardio.

Nesse âmbito discursivo, a memória está relacionada à noção de dêixis; pela memória discursiva, é possível verificar quais as coordenadas espaciotemporais estão em conformidade com a semântica global de determinado posicionamento. Assim, o enunciador (EU) de um posicionamento discursivo não enuncia a partir de um lugar (uma cena) e de um tempo (uma cronografia) efetivamente determinados por um exterior. Existe uma dicotomia entre o passado e o presente, já que as transformações históricas ocorrem e, portanto, o modo de vida também se modificou.

A negritude pretérita deixa marcas que não são rememoradas com facilidade por alguns, pois fica implícito que algum comportamento opressor, desigual, atingiu não só os

⁶³ Quando os indivíduos reivindicam uma identidade relacionada com a diáspora africana, reconstróem o passado de acordo com certo posicionamento discursivo que assumem. Portanto, não é um passado que exista, independentemente, desse posicionamento dos sujeitos. Pelo contrário, é um passado reinventado de acordo com demandas sociais e históricas (HALL, 2003, p. 335).

remanescentes que integram atualmente a comunidade, mas os pais, que trabalharam muito em serviços braçais para muitos latifundiários da redondeza. M. C. declara: *hoje é diferente, todo mundo recebe bem a gente, na missa, nas festas, mas a finada mãe e o pai tinham muitos causos pra contar.*

Os enunciadores partem de um período histórico globalizado, em que a homogeneidade cultural promovida pelo mercado global pode levar ao distanciamento da identidade relativamente à comunidade e à cultura local. “De forma alternativa, pode levar a uma resistência que pode fortalecer e reafirmar algumas identidades nacionais e locais ou levar ao surgimento de novas posições de identidade.” (HALL, 2011, p. 21).

Por conseguinte, a contestação, no presente, busca justificação para a criação de novas identidades. Quando do reconhecimento quilombola, houve uma demarcação geográfica, e isso fez com que a comunidade reconhecesse ou, pelo menos, se voltasse de maneira diferenciada para os então quilombolas, não mais “os morenos do rincão”. Entretanto, isso não é suficiente para abolir os discursos estereotipados e vinculados aos ideais passados do negro em sociedade.

As ideias, conforme Maingueneau (2016, p. 15), criam a adesão do leitor através de uma maneira de dizer que é também uma maneira de ser. Essa concepção de *ethos* é confirmada mediante a definição de incorporação, uma vez que a enunciação confere uma corporalidade ao fiador e o destinatário assimila através da enunciação um conjunto de esquemas que correspondem a uma maneira específica de se relacionar com o mundo.

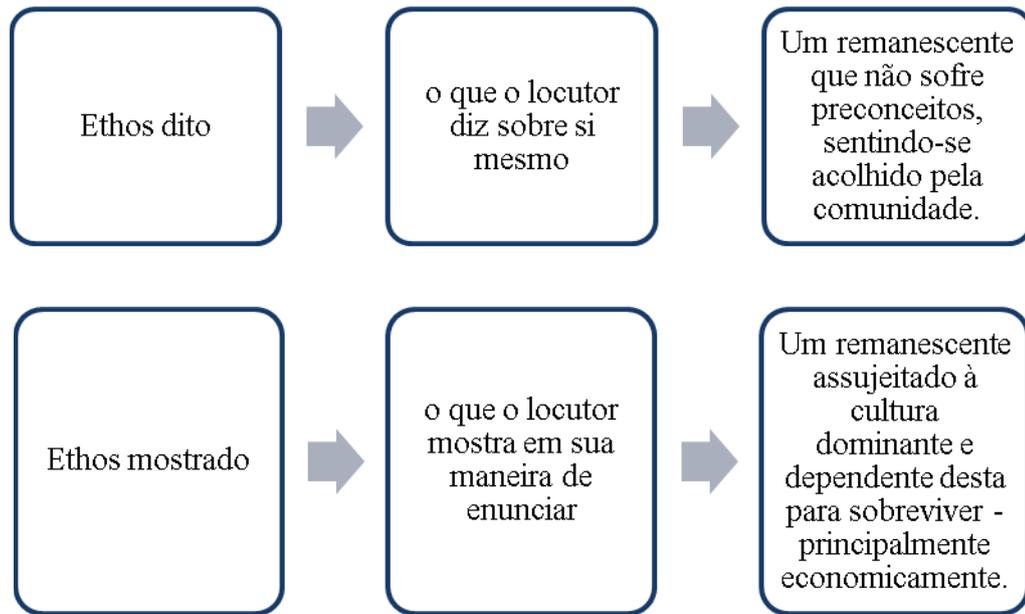
Ser aceito numa comunidade não se restringe à boa política de convivência, mas de valorizar a cultura atávica, o que não fica em evidência no fio dos discursos dos remanescentes. *É... a gente dá pra dizer que deu pra viver bem, nós aqui na nossa terrinha,* declara M.C.

Assim, a imagem de si construída no discurso nos remete a uma construção de um *ethos* subalterno, o modo de enunciação configura essa subordinação. São quilombos que eram apenas negros e agora são reconhecidos, como M.C apontava: *quando foi pra inauguração veio gente de todos os lados, de tudo que é cidade, e por um bom tempo veio muita gente, agora parou.* Há um *ethos* mostrado que revela uma heterogeneidade nessas vivências antes e após ser quilombo.

O *ethos* dito de natureza não verbal diz respeito à personalidade do locutor e ocupa, naturalmente, um lugar importante (MAINGUENEAU, 2016). Assim, as respectivas informações são essencialmente de dois tipos para Maingueneau (2016): de ordem social e de ordem psicológica. No caso do discurso remanescente, fica em evidência a posição social,

histórica, cultural, preferências, entre outros aspectos que envolvem a cultura e a identidade afrodescendente e, conseqüentemente, quilombola. A Figura 10 sintetiza a construção do ethos dito e do ethos mostrado:

Figura 10 – A construção do ethos dito e do ethos mostrado



Fonte: elaborado pela autora

Fica perceptível a insegurança de expor os anseios, as problemáticas que envolvem o cotidiano dos remanescentes na Comunidade Quilombola Corrêa. Isso se deve também pela falta de conhecimento das raízes históricas. Segundo Munanga (2005), no Brasil, a identidade do negro está sempre em plena construção, pois o afrodescendente não conhece a formação real de sua história e, com isso, fica impossibilitado de ter elementos suficientes e condições de identificar-se consigo mesmo.

Nessa perspectiva, Fiabani (2015, p. 12) pondera sobre a comunidade, declarando que a própria condição geográfica, ou melhor, de moradia, gera uma desigualdade social. “As moradias são humildes, construídas com tábuas cobertas de telhas de barro, metal ou cimento. Não há projetos de maior envergadura, que possa alavancar o desenvolvimento da comunidade.” A identidade solidifica-se mediante as relações com o outro. Sujeitos afrodescendentes que absorveram uma cultura que não fora a de suas origens tendem a negar sua identidade.

Afinal, segundo Hall (2003, p. 159), “o que aquele negro faz, como ele age, como pensa politicamente [...] o ser negro realmente não me basta: eu quero conhecer as suas

políticas culturais.” Assim, a próxima pergunta enfatiza as implicações sobre ser reconhecido como quilombola.

Pergunta 3:

Por que foi importante ter o reconhecimento do Reduto Quilombola?

Reconhecer uma comunidade quilombola está ligado à produção de novos sujeitos políticos, não mais restritos à origem negra, mas diferenciados pelo termo “quilombo”. Esse processo inicia-se após ampla tomada de conhecimento dos novos direitos constitucionais instituídos pelo artigo 68: Ato dos Dispositivos Constitucionais Transitórios/ Constituição de 1988. Assim, a legislação “não apenas reconheceu o direito que as ‘comunidades remanescentes de quilombos’ têm às terras que ocupam, como criou tal categoria política e sociológica por meio da reunião de dois termos aparentemente evidentes.” (ARRUTI, 2006, p. 67, grifo do autor). Assim, emerge-se uma discussão sobre quem são os remanescentes das comunidades de quilombo.

Fotografia 1 – Reduto Quilombola



Fonte: arquivo pessoal da pesquisadora

Até meados do ano de 2006, a família Corrêa apenas se reconhecia como negra, *até que um dia na boca da noite chegou um carro, traziam uns papel, comida, acho que era feijão e arroz, e foram conversando, conversando, e eles contavam que nois era quilombola, relata J.C.* Desse ocorrido em diante, A.C. relata que as visitas “de pessoas estranhas”

passaram a ser frequentes: *cada pouco, vinha alguém, e foram estudando, estudando, agora que se sumiram um pouco.*

Os desconhecidos que os remanescentes da Comunidade Quilombola Corrêa apontam terem visitado a área rural eram os responsáveis pela homologação do reconhecimento quilombola dos então “morenos” do Distrito de São Paulo das Tunas. Tal acontecimento impulsionaria a construção identitária, pois comunidades quilombolas⁶⁴ representam uma força social relevante no meio rural brasileiro, dando tradução àquilo que era conhecido como comunidades negras rurais.

Por conseguinte, Arruti (2008, p. 3) assegura que, anterior à instauração da ordem republicana, “afirmar a existência de um quilombo significava apenas identificar um objeto de repressão, sem que isso necessitasse ou implicasse qualquer conhecimento objetivo sobre tal objeto.” Posteriormente, o termo recebe um trato reformulado, ou melhor, ressemantizado, quando deixa de ser usado pela ordem repressiva para tornar-se metáfora corrente nos discursos políticos como signo de resistência.

Ao tratar da temática “reconhecimento”, consideramos não só as vertentes sociológicas, culturais, identitárias, históricas, mas o processo de regularização do espaço físico. Sobre isso, Fiabani (2015, p. 168) explicita que as comunidades quilombolas, em geral, não têm muito a comemorar com relação à regularização das terras nos últimos 25 anos; afinal, “não passam de medidas paliativas diante da grave questão fundiária.” O historiador manifesta ainda que, sem a terra, o camponês deixa de existir, uma vez que a maioria das comunidades está no meio rural.

A existência da Comunidade Quilombola Corrêa é uma forma de preservar e designar o pertencimento étnico do grupo, caracterizado de exclusividade negra. Para tanto, memória e identidade se correlacionam e ratificam a permanência dos moradores na comunidade mesmo que em número reduzido. Constatamos forte descrença nas raízes identitárias, mediante o relato dos quilombolas durante a entrevista, daqueles que deixaram o espaço rural e buscaram condições de sobrevivência na zona urbana: *os que saíram NÃO VOLTAM MAIS, das vez, eles*

⁶⁴ De acordo com Arruti (2008, p. 13, grifo do autor), o termo “remanescente” também introduz um diferencial importante com relação ao outro uso do termo “quilombo” presente na Constituição brasileira de 1988. Nele, o que está em jogo não são mais as “reminiscências” de antigos quilombos (documentos, restos de senzalas, locais emblemáticos como a Serra da Barriga etc.) dos artigos 215 e 216, mas “comunidades”, isto é, organizações sociais, grupos de pessoas que “estejam ocupando suas terras”. Mais do que isso, diz respeito, na prática, aos grupos que estejam se organizando politicamente para garantir esses direitos e, por isso, reivindicando tal nomeação por parte do Estado. Enfim, da mesma forma que ocorre entre os remanescentes indígenas, tais suposições implicadas no termo colocam no núcleo de definição daqueles grupos uma historicidade que remete sempre ao par memória-direitos: em se tratando de remanescentes, o que está em jogo é o reconhecimento de um processo histórico de desrespeito.

perguntam e falam se mudou alguma coisa, se veio alguma coisa, as já dizem que isso tudo é politicagem, que isso não adianta/, declarou A.C.

Destarte, ficam em evidência fatores que contribuem para o enfraquecimento não só da Comunidade Quilombola Corrêa, mas da própria cultura afrodescendente, que passa a ser negada e encarada apenas como um processo social e político. Entretanto, os remanescentes que ainda vivem na Comunidade declaram ser importante o processo que os reconheceu como descendente de quilombo: *pra nós foi bom, mas ficaria melhor se eles cumprissem com o prometido*, diz M.C; *mas olha foi importante (...) a gente, na verdade nem sabia que isso existia, mas depois ficou por isso mesmo (...) mas veio bastante gente, professor, estudar nós, vem e procuram a gente, depois se somem. Uns sempre volte e meia tão por aqui*, declarou J.C.

No discurso de M.C., fica em evidência um reconhecimento utópico, pois, ao mesmo tempo que se julga favorável, ainda se cobram políticas públicas que num dado momento, conforme sua fala, foram garantidas. Eis o grande impasse ratificado por inúmeras vezes no grupo focal. Sobre essas faltas de retornos, Fiabani (2015) argumenta que, em algumas comunidades quilombolas do Brasil, as situações são de caos devido à falta de recursos e perspectivas. Há um ethos que constituiu uma identidade desconhecida, de um sujeito que espera e aguarda por promessas que podem modificar o seu perfil de vida, agindo de modo ingênuo, vendo-se ainda como objeto de estudo e não como um protagonista de uma realidade que merece visibilidade.

Sem receios, J.C. acentua que não sabia o que era um quilombo, ou melhor, ser um quilombola. Esses remanescentes, por sua vez, não são protagonistas das decisões identitárias, agindo em conformidade com as relações de poder; logo, o pertencimento e a própria identidade “não têm a solidez de uma rocha, não são garantidos para toda a vida, são bastante negociáveis e revogáveis.” (BAUMAN, 2005, p. 17).

Não obstante, demarcação territorial não garante construção de identidade e cultura da Comunidade Quilombola Corrêa; estas são definidas pela diferença, estabelecidas por uma marcação simbólica relativa a outras identidades. A identidade está internalizada a um ponto que suas particularidades são despercebidas por aqueles que constituem grupo e apenas é possível tomar consciência de que fazem parte de um grupo quando são confrontados por um grupo identitário diferente (HALL; WOODWARD, 2000).

Verificamos também que há pesquisadores que frequentam a Comunidade e que poucos retornam e se preocupam em propagar a cultura ao seu objeto de pesquisa, isto é, desejam o retorno sobre as pesquisas realizadas. Mais do que explorá-los historicamente para

um produto científico, devemos considerar que esses remanescentes quilombolas pouco conhecem suas raízes étnicas. Por isso, a importância do retorno para apresentação das coletas, bem como de informações que talvez contribuam com a cultura da família Corrêa. Desse modo, a pesquisadora retornará à comunidade para que os remanescentes tomem conhecimento deste estudo.

A cenografia, na perspectiva da Análise do Discurso, indica o que é possível e deve ser dito em determinado espaço e o modo que deve ser dito, assim como indica implicitamente o que não deve ser dito. As cenas de enunciação em que se constroem os discursos são carregadas de angústias, anseios, memórias e paradigmas que ficam intrínsecos, tímidos para legitimar os sujeitos como fiadores do seu discurso. Assim, o remanescente J.C. manifesta a imagem de um fiador colaborador com a sua história de vida e, mesmo que não tenha conhecimento aprofundado da sua negritude, sente-se orgulhoso pela suposta visibilidade social.

Desse modo, o ethos é construído na instância do discurso, no âmbito da atividade discursiva; configura-se, na imagem de si como um fenômeno que se constrói na instância enunciativa, no momento em que o enunciador toma a palavra e se mostra através do seu discurso. Para tanto, M.C. revela um ethos dito contestador, apelativo e descontente com a realidade. Contudo, afirma ser benéfico o reconhecimento; já o ethos mostrado vai além de uma contestação de direitos públicos. Trata-se de uma identidade que não se arraigou à cultura quilombola, mas que viu, no reconhecimento como quilombo, a oportunidade de melhorar as condições de vida: moradia, alimentação, comunicação e acessibilidade. Consideramos, assim, relevante a vocalidade, que é parte da identidade de um posicionamento discursivo, pois essa “voz” enuncia uma maneira de dizer que remete a uma maneira de ser.

Pergunta 4:

Como a cultura afrodescendente é preservada mesmo com todas as mudanças na sociedade?

Preservar uma cultura e uma identidade é desafiador ante as transformações do mundo contemporâneo – fragmentado, heterogêneo, efêmero. Assim, para a Comunidade Quilombola Corrêa manter uma raiz que tardiamente foi reconhecida, passando de “moreno de São Paulo das Tunas” à quilombola é quase uma utopia. Os remanescentes sabem relatar com muita

facilidade suas histórias de vida, mas possuem dificuldade em contá-las marcando-se como conhecedor da historicidade do quilombo.

A possibilidade de assumir uma identidade quilombola é uma forma de colocar-se de uma maneira diferente na sociedade: reconhecido, dotado de uma cultura, visível na comunidade. A família Corrêa tem orgulho de ser quilombola; contudo, não sabe exatamente qual foi a serventia do reconhecimento. Assim, fica perceptível nos discursos dos remanescentes: um ethos dito que afirma ser quilombo – nesta instância ser quilombo para o remanescente envolve práticas culturais como música, dança, culinária, credos, vestimentas e um ethos mostrado que não sabe por que é quilombo. J.C. declara: *NÃO, nós que nem quilombo não vivemos, bem explicado não sabemos o que é essa coisa de quilombo. Eles que descobriram esse quilombola, prometeram melhorar e então podiam cumprir.* Se no passado o negro precisou esconder-se, refugiar-se para sobreviver a um sistema colonialista opressor, atualmente as comunidades quilombolas reivindicam seus direitos perante o Estado, falta-lhes infraestrutura, saúde, acessibilidade, educação, entre tantas outras necessidades básicas.

A jovem M.C. ratificou as dificuldades em relação ao cotidiano que, para ela, é paradoxal: *somos quilombos, mas qualquer coisa que precisamos, consultá, ir pra cidade, levá minha irmã doente, pegá um remédio, um recurso, a gente tem que se virá.* Na cena construída, o remanescente é apresentado como um quilombo em abandono, impotente, necessitado de auxílio para sobrevivência. As marcas linguísticas *remédio, recurso, consulta*, trazem à tona um ethos de enunciador preocupado, inconformado com a realidade da Comunidade, “em termos de discurso, tanto o enunciador quanto o destinatário dispõem de um lugar e, nesse espaço, o enunciador projeta uma imagem de si no discurso a partir da qual o legitima.” (FREITAS; FACIN, 2011, p. 5).

Várias entidades, organizações, escolas da cidade de Giruá e da região tentam agendar visitas, pois desejam conhecer a Comunidade Quilombola Corrêa, no intuito, até mesmo, de aprender sobre a cultura afrodescendente. Entretanto, M.C. desabafou: *quantas vezes as professoras ligam para vir com os alunos, e eu digo, não, aqui não tem condições de receber, daí eles não podem vir.* As condições que são mencionadas referem-se ao espaço físico, bem como de alimentação aos visitantes.

O enunciador postula no seu discurso as dificuldades em propagar a cultura e os aspectos históricos da comunidade. O vocábulo *condições* acentua a trajetória fragmentada e deturpada dos remanescentes do reduto; afinal, em geral, as comunidades quilombolas, ao se organizarem, lutaram, sobretudo, pelos direitos de uma vida digna, não sendo meramente

passivos de um reconhecimento quilombola, mas sujeitos capazes de legitimarem a própria história – no mínimo conhecendo-a.

Questionar sobre o que é ser quilombo é uma tarefa difícil à família Corrêa, pois as memórias parecem dividir o período de vida anterior e posterior ao reconhecimento. Tal observação, também manifestada por A.C., pode ser notada quando A.C. declarou que *“nóis não sabia direito o que vinha a ser, até porque a nossa vida era sempre trabaia, e veio isso e (...) temo aí, é difícil, mas dificuldade sempre passemos. Mas antes nós não ia nos lugar, depois que começemo a recebe gente e conhecer outras comunidade. A dêixis enunciativa que se instaura é a de que a notoriedade desses afrodescendentes era nula anterior ao reconhecimento – denominado pelo enunciador como “isso”. Consequentemente, há um indício de que ser quilombo ainda é melhor do que ser apenas “o moreno de São Paulo das Tunas”, pois, com a nova identidade, se assim podemos considerar, conheceram outras pessoas, outros espaços. Salvo que nessas visitas os remanescentes eram ouvidos, supostamente valorizados, o que, para os moradores, é engrandecedor.*

Como não sabem com precisão os fatores que englobam as raízes quilombolas, a questão número 4 não se manteve no foco. J.C. até colaborou dizendo *“o pessoal aqui se almebra, quando foi pra inaugurar aqui nós como quilombo, fizemo uma galinhada bem grande ali no campo, tava as autoridade, bastante gente, mas foi a única coisa”*. Essa parece ser a lembrança mais evidente que quilombola tem da sua constituição identitária. Para tanto, a não preservação dessa cultura conduzirá ao esquecimento e à exclusão de registros importantes da cultura afro-brasileira e da identidade dos moradores do reduto.

Ser reconhecido como um descendente de quilombo garantiu uma visibilidade social limitada. Sobre isso, Hall (2015, p. 152) acrescenta: *“eu sei que o que substitui essa invisibilidade é um tipo de visibilidade segregada que é cuidadosamente regulada”*. A cultura de massa hegemônica tende a produzir a homogeneização, mesmo com o ideal de valorizar a cultura popular, em específico a negra – quilombola. Ao mesmo tempo que ganham voz para ao menos serem ouvidos, os quilombos da Comunidade Corrêa não se intimidam em reivindicar aquilo que num dado momento lhes foi assegurado. A.C. declara: *a gente quer que eles deem uma atenção pra nós, nós precisamos continuar a luta, sempre temo lidando, nunca paramo, trabalhamos demais nessa vida*. Essa manifestação revela um ethos apelativo, de um negro, trabalhador rural, que precisa de melhores condições para os próximos anos, que, por sinal, deveriam ser de atenção especial à saúde, ao bem-estar, pois os esforços físicos do passado já não podem ser praticados com tanta facilidade atualmente. Vale ressaltar que J.C.

não se preocupou em responder se era quilombo, mas, na condição de quilombo, clamou pelos seus direitos.

Nesse sentido, Stuart Hall (2006) aponta que o sujeito está condicionado à fragmentação; “ele vivencia sua própria identidade como se ela estivesse reunida e ‘resolvida’, ou unificada.” (HALL, 2006, p. 38, grifo do autor). Entretanto, essa é também a origem do caráter contraditório da identidade, pois, no inconsciente de cada remanescente, duas ou mais ideias opostas podem coexistir sem que, necessariamente, esse quilombo entre em crise. Por conseguinte, saber que foi reconhecido como quilombola, ao mesmo tempo que afirma desconhecer o que é realmente um quilombo, seus direitos como remanescentes, evidencia uma dualidade em relação à identidade desses quilombos.

A ressemantização do “ser negro” passa por um processo de conscientização e valorização da negritude e pela construção política e sociocultural de sua identidade. Conforme Piza (2009, p. 42), “o lugar do negro é o lugar de seu grupo como um todo e do branco é o de sua individualidade. Um negro representa todos os negros. Um branco é uma unidade representativa apenas de si mesmo”.

A seguir, apresentamos o Quadro 4 resultante da análise dos discursos proferidos pelos remanescentes, sob a perspectiva da semântica global. Os planos constitutivos foram analisados de acordo com a materialidade discursiva enunciada nos discursos, bem como em conformidade com os objetivos desta pesquisa.

Quadro 4 – Análise dos discursos proferidos pelos remanescentes

Planos constitutivos	Restrições semânticas
Tema	
Intertextualidade	Intertextualidade: desconhecimento da identidade quilombola para efetivar a visibilidade social. Intertexto: identidade “embranquecida”. <i>NÃO, nós que nem quilombo não vivemos.</i>
Vocabulário	O trabalho ofertado pelo branco como fonte de sobrevivência. Ser quilombo é sinônimo de mudança de vida (melhores condições de moradia, acesso a serviços, entre outros benefícios).
Estatuto do enunciador e do coenunciador	Enunciador: propagador de uma cultura que praticamente desconhece - identidade fragmentada. Quilombo que deseja mostrar-se incluso na comunidade com predominância da cultura branca. Reivindicador de direitos prometidos. Coenunciador: aquele que adere ao discurso legitimado afrodescendente.
Modo de coesão	Discursos curtos, fragmentados, rememoradores e reivindicadores.

Modo de enunciação	Valorização do passado – vida marcada por intenso trabalho no campo para sobrevivência. Mesmo com uma visibilidade social utópica, sentem-se orgulhosos pelo reconhecimento quilombola. Gosto pela rememoração dos acontecimentos que marcaram a história do remanescente.
Dêixis enunciativa	Pessoa: trabalhador rural “sofrido”. Tempo: passado como forma de legitimar a história do remanescente. Espaço: terra, campo, Comunidade Quilombola Corrêa, que não representa meramente um espaço físico; afinal, o ambiente bucólico está estreitamente ligado à constituição identitária do remanescente.

Fonte: a autora

Considerando os planos constitutivos do discurso, podemos compreender como a cenografia e o ethos discursivo quilombola se constituem. Os discursos dos remanescentes emanam de uma história de vida marcada de muito trabalho no campo. Desse modo, apresentamos as sínteses das cenografias e do ethos discursivo conforme constam no Quadro 5:

Quadro 5 – Síntese das cenografias e do ethos discursivo

Entrevista (perguntas)	Cenografia enunciativa	Símbolos de legitimação	Ethos
1	Cenografia de dificuldades de sobrevivência e falta de estrutura para sustentar a Comunidade e a própria cultura.	Falta de recursos financeiros para edificar o espaço da comunidade.	Quilombo retraído, com dificuldade de expor o seu estado de vida hoje, após o reconhecimento.
2	O trabalho como fonte de renda e aceitação diante do empregador branco. Afirmação de aceitabilidade, sem preconceitos.	Gratidão pelo trabalho ofertado pelos moradores da comunidade.	Negro trabalhador, que prefere afirmar ser aceito na comunidade a sofrer impunidades.
3	Reconhecimento quilombola para a garantia de direitos que poderiam modificar a realidade da comunidade.	A falta de retorno por parte daqueles que os reconheceram como quilombos.	Ethos descontente com a realidade a que estão acometidos,
4	Desconhecimento da cultura quilombola.	Não viver como um quilombo, mas sim como um negro que passa utopicamente visível na sociedade.	Quilombo apelativo, reivindicador pelos seus direitos, desconhecedor da história quilombola, mas aberto a conhecer mais sobre a sua raiz identitária.

Fonte: a autora

Assim, é possível perceber que o reconhecimento quilombola e o espaço que o negro já conquistou na sociedade carecem avançar, principalmente em discussões de diversidades de raças. Um quilombo não se reconhecer perfeitamente como um quilombo é uma questão que envolve uma análise mais densa em relação ao reconhecimento afrodescendente – que vai além da constituição, da legalização de terras e demais situações burocráticas. Há histórias de vida, de resistência, de embranquecimento, de resignação, de postulação de estereótipos e tabus. O ideal seria ser e viver como um quilombola, não apenas como um reconhecido à mercê de muitas demandas para sobreviver.

A seguir apresentaremos as considerações finais deste trabalho, relevante pelo fato de ter abordado os quilombos como um grupo que pela sua resistência conseguiu sobreviver e manter-se em comunidade mesmo com todas as dificuldades de sobrevivência.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O término deste trabalho representa a culminância de uma trajetória árdua de pesquisa que me deixa ainda mais inquieta. Penso que, por muito tempo, compreendi a história do negro de uma maneira muito ingênua e, por que não, preconceituosa. Afinal, os resultados da análise do *corpus* modificam a concepção ideológica ante muitos estereótipos e tabus estabelecidos pela sociedade.

Este estudo envolveu os discursos dos remanescentes, identidade e produção discursiva, visto que analisamos as práticas discursivas da identidade cultural do Reduto Quilombola Corrêa de Giruá (RS), para a construção da cenografia e do ethos discursivo como imagem de si. Assim, o tema deste estudo foi a voz dos quilombos - identidade e produção discursiva na manifestação do ethos; já a delimitação considerou a análise do discurso da identidade cultural do Reduto Quilombola Corrêa para a construção da imagem de si a partir da cenografia e do ethos discursivo.

A justificativa para esta pesquisa englobou aspectos culturais, históricos e identitários sobre o negro, mediante contribuições teóricas que tematizassem o quilombo numa interface com a análise do discurso – estudos enunciativo-discursivos sócio-históricos de Dominique Maingueneau. Como contribuição social, destacamos a importância desta pesquisa para com os estudos multiculturais do Brasil, para, além de valorizar os sujeitos do Reduto Quilombola Corrêa, romper estereótipos e construir novos conceitos produzidos pelas cenas do discurso. Emergiu, desse modo, a necessidade de adentrar à análise do discurso para compreender os traços identitários dos remanescentes que, tardiamente, tiveram o reconhecimento quilombola.

Os sete planos constitutivos da semântica global de Dominique Maingueneau, bem como os aportes teóricos de cultura e identidade forneceram embasamento para a compreensão das cenas enunciadas pelos remanescentes quilombolas. A intertextualidade, por sua vez, permitiu a constatação de uma cultura dominante (predominantemente branca) que agiu sobre a cultura dominada (negra) – embranquecida. Assim, os demais planos evocaram outros aspectos que envolvem a história de um reduto que enfrenta dificuldades das mais diversas ordens.

Por conseguinte, a questão norteadora desta dissertação partiu do pressuposto de que a linguagem, os aspectos e as práticas culturais refletem a identidade da Comunidade Quilombola Corrêa. Logo, percebeu-se que o reconhecimento como quilombo não é um fator que dê conta do processo de visibilidade social. A identidade dos quilombolas apresenta

sujeitos que lutam incessantemente por direitos básicos: moradia, acessibilidade, saúde, entre outros serviços – muitos garantidos com o reconhecimento de quilombo.

Desse modo, a presente pesquisa teve como objetivo geral analisar a construção da cenografia e do ethos discursivo, como imagem de si, dos remanescentes do Reduto Quilombola Corrêa, considerando que a linguagem, os aspectos e as práticas culturais refletem a identidade desse grupo de afrodescendentes – cotidiano, hábitos, relatos, experiências e demais acontecimentos. Já os objetivos específicos foram: a) investigar como se constitui a semântica global - cenografia e ethos discursivo - por meio dos relatos orais, no discurso dos remanescentes do Reduto Quilombola Corrêa; b) compreender a constituição identitária dos quilombolas com seu universo cultural; c) entender a interação entre o ethos pré-discursivo e o ethos discursivo na construção da identidade quilombola através dos relatos orais. O fato de os moradores da Comunidade desconhecerem a história quilombola não anula a sua construção identitária, contudo evidencia a fragmentação do sujeito que tem dificuldades em compreender a própria identidade étnica. Afirmam não sofrerem preconceitos, serem aceitos e inclusos na comunidade, entretanto revelam um ethos subordinado e embranquecido.

A abordagem teórica deste estudo foi de base enunciativo-discursiva da linguagem, com destaque às considerações de cenografia e de ethos de Dominique Maingueneau (2008a, 2008b, 2012). A coleta de dados foi realizada por meio da aplicação de entrevista semiestruturada, composta de perguntas que mantinham relação com o tema da pesquisa. Vale considerar que a pesquisa é aplicada, de abordagem qualitativa, de cunho exploratório e descritivo que envolveu procedimentos bibliográficos, com enfoque qualitativo. A coleta de dados procedeu-se em grupo focal, uma técnica muito utilizada nos últimos anos, pois a pergunta é direcionada ao grupo pelo pesquisador e, de modo dinâmico, cada participante responde ao que deseja manifestar. Na Comunidade Quilombola Corrêa, alguns remanescentes apresentavam maior facilidade em relatar a sua história de vida, visto que a presente pesquisa visava compreender fatores da cultura e identidade quilombola.

A dissertação foi estruturada em três capítulos teóricos e um metodológico. A história do negro e, conseqüentemente, do quilombo foi abordada no capítulo 1, pois é de suma importância a apreensão do contexto histórico para compreender os demais fatores que envolvem a cultura afrodescendente. Além disso, considerações sobre a Comunidade Quilombola Corrêa também foram discorridas; afinal, falar de um espaço que reúne quilombos emerge a necessidade de evocar fatores que constituem a história dos moradores.

O capítulo 2 tematizou conceitos, preferencialmente contemporâneos e pós-colonialistas, sobre cultura e identidade, a fim de que pudéssemos compreender como a identidade negra em relação à cultura dominante se configurou. O negro, ao reportar-se ao passado, reencontra-se com uma identidade híbrida, marcada por fatos sociais, econômicos, históricos e políticos. Durante a pesquisa, eram seis remanescentes quilombolas que residiam na comunidade, mas, ao término da pesquisa, uma das mulheres veio a óbito devido aos problemas de saúde que estava enfrentando. Quando da realização do grupo focal, a remanescente participou, mas pouco conseguiu manifestar oralmente; contudo, fez questão de participar da entrevista.

Os preceitos teóricos da Análise do Discurso francesa, mais especificamente a noção de semântica global proposta pelo linguista Dominique Maingueneau, foram apresentados no capítulo 3, observando que discurso não é um conjunto de textos, mas como uma prática discursiva: Assim, os sete planos constitutivos da semântica global, como vocabulário, tema, intertextualidade e instâncias de enunciação foram basilares para a análise dos dados coletados.

O último capítulo pautou sobre a análise da pesquisa, uma tarefa minuciosa em relacionar *corpus* e teoria. Constatamos, com as contribuições teóricas de cultura e identidade, numa interface com os sete planos constitutivos da semântica global, que os entrevistados enunciavam-se como quilombolas, porém não sabem ao certo o que é ser um quilombo – desconhecem a própria raiz cultural. Não ignoramos a história de vida desses afrodescendentes que lutaram e ainda labutam para garantir visibilidade social e sustentar a família, visto que, hoje, sentem orgulho mesmo com todas as dificuldades de serem descendentes de quilombo.

Ainda no período colonial, a questão dos quilombos foi pautada – naquele período o que os governantes portugueses almejavam era solucionar o problema dos donos de escravos que possuíam o quilombo como ameaça ao sistema em vigência. No entanto, com as transformações históricas, o quilombo tomou novas dimensões e angariou maior complexidade. Afinal, com a abolição da escravatura eles não desapareceram, mas passaram a fazer parte da sociedade brasileira. Logo, compreender esses aspectos históricos e, por conseguinte, culturais contribui para os estudos da pesquisadora e para as Ciências Sociais do País.

As limitações de estudo ficam atreladas ao tempo de pesquisa no reduto, que, hoje, está limitado, ou seja, nos próximos anos, a tendência é ficar ainda menor devido a fatores como a faixa etária dos afrodescendentes, bem como ao fato de os remanescentes

desconhecerem história quilombola, não praticarem hábitos de quilombo – danças, culinária, vestimenta e demais práticas.

Há outros trabalhos de pesquisa em desenvolvimento na Comunidade, mas poucos são os investigadores que retornam para apresentar aos remanescentes uma devolutiva que pudesse ratificar a história desses sujeitos; menos ainda, aqueles que seguem pesquisando sobre quilombos e sobre a própria história daquela comunidade. Acreditamos que há muito a ser investigado sobre a família Corrêa, pois os remanescentes fornecem pistas da origem da família – do porquê residirem na localidade de São Paulo das Tunas, do trabalho exercido pelos pais e avós, entre outros aspectos, esta seria mais uma possibilidade de estudo.

É importante destacarmos que os documentos que registram a história da Comunidade Quilombola Corrêa são pouquíssimos, restritos, configurando uma limitação para a pesquisa, visto que esses registros contribuíram significativamente para o estudo. No entanto, a imprensa local (jornal impresso) é a que detém maior número de informações sobre o reduto, todas datadas após o reconhecimento quilombola.

Falar sobre o negro vai muito além de abordar aspectos etnográficos ou antropológicos já postos como verdade, mas, assim como a própria identidade está fragmentada, são necessários novos estudos, novas concepções, sem desconsiderar o que já foi construído, dando espaço para novas contribuições teóricas.

Maria Lúcia Montes, pesquisadora sobre a cultura afrodescendente, já dizia que a ideia do negro de alma branca constitui uma forma terrível de expressão do preconceito. A cor está aí, mas em suma: será que basta ter a cor, basta uma característica biológica da raça, para que as pessoas se identifiquem e sejam identificadas como pertencentes a um determinado grupo étnico?

Almejamos, assim, não nos distanciarmos da Comunidade Quilombola Corrêa, nem mesmo da história afrodescendente; afinal, o Brasil necessita de contribuições teóricas para a quebra de muitos estereótipos e paradigmas em relação ao negro. Do mesmo modo, os estudos de análise do discurso de linha francesa impulsionam para novos trabalhos e estudos, por que não, novas descobertas.

As mudanças no contexto contemporâneo, conceituado por alguns teóricos como pós-modernidade, emerge um momento marcado pela fragmentação de valores e dispersão de referenciais da vida cotidiana, assim, nem o negro, nem o branco, podem ser vistos como únicos, fixos e imutáveis. O negro - o quilombo, o “moreno” – passou a ser confrontado por uma multiplicidade de identidades possíveis, sendo assim, livre e incluso pode simpatizar com aquela que mais lhe parece viável. Nessa perspectiva, conhecer as raízes históricas auxilia nas novas (des) construções identitárias.

REFERÊNCIAS

ADAM, Jean-Michel; HEIDMANN, Ute; MAINGUENEAU, Dominique (Org.). *Análises textuais e discursivas: metodologia e aplicações*. São Paulo: Cortez, 2010.

ALMEIDA, Alfred Wagner B. *Terras de Preto*. São Luís: Seminário Consulta, 1995.

ALMEIDA, Alfred Wagner B. (Org.). *Vida de Negro no Maranhão: uma experiência de luta, organização e resistência nos territórios quilombolas*. São Luís: SMDC/CCN-MA/PVN, 2006.

AMOSSY, Ruth (Coord.). *Imagens de si no discurso: a construção do ethos*. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2005.

_____. *Imagens de si no discurso: a construção do ethos*. 5. ed. São Paulo: Contexto, 2013.

AMOSSY, Ruth. *Da noção retórica de ethos à análise do discurso*. Disponível em: <http://www.faculdadeunida.com.br/site/images/stories/files/mestrado/imagens_de_si_no_discurso_introduc_o.pdf>. Acesso em: 3 maio 2016.

ARRUTI, José Maurício. *Mocambo: antropologia e história no processo de formação quilombola*. Bauru: Edusc, 2006.

BARONAS, Roberto Leiser. *Análise do discurso: entorno da problemática do ethos, do político e de discursos constituintes*. São Paulo: Pontes, 2016.

BAUMAN, Zygmunt. *O Mal-Estar da Pós-Modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

_____. *Vidas desperdiçadas*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2005.

BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2001.

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

_____. Sobre o poder simbólico. In: _____. *O poder simbólico*. Lisboa: Difel, 1999.

BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília, DF, 1988. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm>. Acesso em: 2 maio 2016.

BRASIL. *Decreto n. 6.261, de 20 de novembro de 2007*. Dispõe sobre a gestão integrada para o desenvolvimento da Agenda Social Quilombola no âmbito do Programa Brasil Quilombola, e dá outras providências. 2007. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2007/Decreto/D6261.htm>. Acesso em: 2 maio 2016.

CANDAU, Joël. *Memória e identidade*. São Paulo: Contexto, 2012.

CASTELLS, Manuel. *A questão urbana*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

CONRAD, Robert. *Os últimos anos da escravidão no Brasil*. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

CUNHA, Manuela Carneiro da. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

DE CERTEAU, Michel de. *A cultura no plural*. 7. ed. Campinas: Papirus, 2014.

DICIONÁRIO do Brasil Colonial: 1500-1808. Rio de Janeiro: Objetiva, 2000.

DIEHL, Astor Antônio. *O envelhecimento humano através das narrativas: origem, alegoria e estética*. Passo Fundo: Berthier, 2015. 74 p.

FANON, Frantz. *Black skin, whitemasks*. New York: Grove, 1967.

FERREIRA, Letícia de Faria; FUCKS, Patrícia Marasca. Na “casa dos moreno”: Relações interétnicas ou solidão negra em terra de alemão?. *Cadernos do LEPAARQ*, v. 11, n. 22, 2014. Disponível em: <<https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/lepaarq/article/download/3317/3437>>. Acesso em: 28 maio 2016.

FIABANI, Adelmir. *Os novos quilombos*. Palmas: Nagô, 2014.

_____. *Os novos quilombos*. Palmas: Nagô, 2015.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. 26. ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

FREITAS, Ernani Cesar de. Linguagem na atividade do trabalho: ethos discursivo m editoriais de jornal impresso. *Desenredo*, Passo Fundo, v. 6, n. 2, p. 170-197, 2010.

FREITAS, Ernani Cesar de; FACIN, Débora. Semântica global e os planos constitutivos do discurso: a voz feminina na literatura de Rubem Fonseca. *Desenredo*, Passo Fundo, v. 7, n. 2, p. 198-218, jul./dez. 2011.

_____. O enlaçamento enunciativo de um ritual carnavalizado: cenografia e ethos discursivo em samba-enredo de escola carnavalesca do Meio-Oeste catarinense. *Linguagem em Discurso*, Tubarão, v. 14, n. 2, p. 337-354, maio/ago. 2014. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ld/v14n2/1518-7632-ld-14-02-00337.pdf>>. Acesso em: 15 nov. 2016.

GATTI, Bernardete A. *Grupo focal na pesquisa em Ciências Sociais e Humanas*. Brasília, DF: Liber Livro, 2012.

GINZBURG, Carlo; CASTELNUOVO, Enrico; PONI, Carlo. *A micro-história e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989. 244 p.

GOMES, Flávio J. Quilombos do Rio de Janeiro no século XIX. In: REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos (Org.). *Liberdade por um fio: História dos Quilombos no Brasil*, 1996.

GONÇALVES, Iverton Gessé Ribeiro. *Práticas discursivas, mulheres e memórias: identidade e manifestações em Nova Prata*, 2015.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Centauro, 2006.

HALL, Stuart. Identidade cultural e diáspora. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, Rio de Janeiro, n. 24, 1996.

_____. A centralidade da cultura. *Educação & Realidade*, Porto Alegre, n. 22, v. 2, jul./dez. 1997.

_____. Quem precisa da identidade? In: SILVA, Tomaz Tadeu da. *Identidade e Diferença*. A perspectiva dos Estudos Culturais. Petrópolis: Vozes, 2000.

_____. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2003a.

_____. Que negro é esse na cultura negra? In: SOVIK, Liv (Org.). *Da Diáspora: Identidades e Mediações Culturais*. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2003b.

_____. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

_____. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz T.; HALL, Stuart; WOODWARD, Kathryn (Org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

_____. *A Identidade Cultural na Pós-Modernidade*. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2014.

_____. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 12. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2015.

HALL, Stuart; SOVIC, Liv Rebecca (Coord.). *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2012.

LAZZAROTTO, Danilo. *História do Rio Grande do Sul*. 2. ed. Ijuí: Ed. da Unijuí, 2001.

LE GOFF, Jacques. *História e memória*. Campinas: Ed. da Unicamp, 1990.

MAESTRI FILHO, Mário. O escravo africano no Rio Grande do Sul. In: DACANAL, José Hildebrando; GONZAGA, Sergius. *RS: economia e política*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1979.

_____. *O Escravo no Rio Grande do Sul*. A charqueada e a gênese do escravismo gaúcho. Porto Alegre; Caxias do Sul: Ed. da UCS, 1984.

MAINGUENEAU, D. *Novas tendências em Análise do Discurso*. Tradução Freda Indursky. Campinas: Pontes, 1997.

_____. *Análise de textos de comunicação*. São Paulo: Cortez, 2001.

_____. *Discurso Literário*. São Paulo: Contexto: 2006a.

_____. *Cenas da Enunciação*. São Paulo: Parábola: 2006b.

_____. *Gênese dos discursos*. 2. ed. São Paulo: Parábola, 2008a.

_____. A propósito do ethos. In: MOTTA, A. R.; SALGADO, L. (Org.). *Ethos discursivo*. Tradução Luciana Salgado. São Paulo: Contexto, 2008b.

_____. Ethos: ethos e apresentação de si nos sites de relacionamento. In: MAINGUENEAU, Dominique. *Doze conceitos em análise do discurso*. Tradução Luciana Salazar Salgado. São Paulo: Parábola, 2010.

_____. Aforizações políticas, mídias e circulação de enunciados. *Linguagem – Revista Eletrônica de Popularização Científica em Ciências da Linguagem*, São Carlos, SP, n. 20, p. 1-18, out./dez. 2012.

_____. *Análise de textos de comunicação*. Tradução Cecília P. de Souza-e-Silva e Décio Rocha. São Paulo: Cortez, 2013.

_____. Novas textualidades. In: _____. *Discurso e análise do discurso*. São Paulo: Contexto, 2015.

_____. *Análise do discurso: entorno da problemática do ethos, do político e de discursos constituintes*. São Paulo: Pontes, 2016.

MARCUSCHI, L. A. *Análise da conversação*. São Paulo: Ática, 1986.

MARCUSCHI, Luiz Antônio. *Da fala para a escrita: atividades de retextualização*. 4. ed. São Paulo: Cortez, 2003.

MARIN, Rosa Acevedo; CASTRO, Edna. *Negros do Trombetas: guardiães de Matas e Rios*. 2. ed. Belém: CEJUP, 1998.

MARQUES, Carlos Eduardo. De Quilombos a quilombolas: notas sobre um processo histórico-etnográfico. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 52, n. 1, 2009. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/ra/article/viewFile/27338/29110>>. Acesso em: 28 maio 2016.

MATTOSO, Kátia M. de Queirós. *Ser Escravo no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 2003.

MUSSALIM, Fernanda; BENTES, Anna Christina (Coord.). *Introdução à linguística: domínios e fronteiras*. 6. ed. São Paulo: Cortez, 2009.

MUNANGA, Kabengele. *Superando o racismo na escola*. Brasília, DF: Ministério da Educação, 2005.

NASCIMENTO, Abdias. *QUILOMBO: vida, problemas e aspirações do negro*. Edição fac similar do jornal dirigido por Abdias do Nascimento; apresentação de Abdias do Nascimento e Elisa Larkin Nascimento. São Paulo: Editora 34, 2003.

NASCIMENTO, Elisa Larkin (Coord.). *Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora*. São Paulo: Selo Negro, 2009.

O'DWYER, Eliane Cantarino (Org.). Remanescentes de quilombos no Brasil. *Boletim da ABA - Terras de Quilombos*, Rio de Janeiro: ABA/CFCH/UFRJ, jul. 1995.

ORTIZ, Renato. *Mundialização e cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1994.

PIZA, Edith. Branco no Brasil? Ninguém sabe, ninguém viu. In: HUNTLEY, Lynn; GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo (Org.). *Tirando a máscara*. Ensaio sobre o racismo no Brasil. São Paulo: Paz e Terra, 2009.

POSSENTI, Sírio. Ethos, cenografia, incorporação. In: AMOSSY, Ruth (Org.). *Imagens de si no discurso – a construção do ethos*. Tradução Dilson Ferreira da Cruz, Fabiana Komesu e Sírio Possenti. São Paulo: Contexto, 2005.

_____. Ethos e corporalidade em textos de humor. In: MOTTA, Ana Raquel; SALGADO, Luciana (Org.). *Ethos discursivo*. Tradução Luciana Salgado. São Paulo: Contexto, 2008.

_____. *Humor, Língua e Discurso*. São Paulo: Contexto, 2010.

PRODANOV, Cleber Cristiano; FREITAS, Ernani Cesar de. *Metodologia do trabalho científico: métodos e técnicas da pesquisa e do trabalho acadêmico*. Novo Hamburgo: Ed. da Feevale, 2013.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira. *Relatos Oraís: do “Indizível” ao “Dizível”*. Enciclopédia Aberta de Ciências Sociais. São Paulo: Vértice, 1993.

REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos. *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

RETTENMAIER, Miguel et al. *Leitura, identidade e patrimônio cultural*. Passo Fundo: Ed. da UPF, 2004.

RODRIGUES, José Honório. *A rebeldia negra e a abolição*. História e Historiografia. Petrópolis: Vozes, 1970.

RODRIGUES, Nina. *Africanos no Brasil*. Brasília, DF: Ed. da UnB, 1977.

RÖSING, Tania Mariza Kuchenbecker; BECKER, Paulo; TEIXEIRA, Eliana (Coord.). *Conversa com escritores: leitura da arte & arte da leitura*. Passo Fundo: Ed. da UPF, 2009.

SANSONE, L. *Blackness Without Ethnicity: Constructing Race in Brazil*. New York: Palgrave MacMillan, 2003.

SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de linguística geral*. São Paulo: Cultrix, 1969.

SCHWARTZ, Stuart B. O Brasil Colonial; 1580-1750: as grandes lavouras e as periferias. In: BETHEL, Leslie. *História da América latina: a América Latina Colonial*. São Paulo: Ed. da USP; Brasília, DF: Fundação Alexandre de Gusmão, 1986. v. 2.

SILVA, Antônio Moraes. *Dicionário da língua portuguesa*. Composto pelo padre D. Rafael Bluteau, reformado e acrescentado por Antônio de Moraes Silva natural do Rio de Janeiro. Lisboa: Simão Thaddeu Ferreira, 1789.

SILVA, Tomaz Tadeu da; HALL, Stuart; WOODWARD, Kathryn (Coord.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. 10. ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

TUTIKIAN, Jane. *Velhas identidades novas: o pós-colonialismo e a emergência das nações de língua portuguesa*. Porto Alegre: Sagra Luzzatto, 2006.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórico e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu da. *Identidade e Diferença. A perspectiva dos Estudos Culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000.

APÊNDICE A – Perguntas realizadas no grupo focal

Pergunta 1: Como vocês se sentem em relação à vida que levam em sua comunidade?

Pergunta 2: Como vocês avaliam a relação da sua comunidade com os proprietários de terras vizinhas às da comunidade?

Pergunta 3: Por que foi importante terem o reconhecimento do Reduto Quilombola Corrêa?

Pergunta 4: Como a cultura afrodescendente é preservada mesmo com todas as mudanças na sociedade?

ANEXO A – Comprovante de envio do Projeto

UNIVERSIDADE DE PASSO
FUNDO/ PRÓ-REITORIA DE
PESQUISA E PÓS-



COMPROVANTE DE ENVIO DO PROJETO

DADOS DO PROJETO DE PESQUISA

Título da Pesquisa: A VOZ DOS QUILOMBOS: IDENTIDADE E PRODUÇÃO DISCURSIVA NA MANIFESTAÇÃO DO ETHOS DISCURSIVO

Pesquisador: JESSICA FERNANDA MEZADRI

Versão: 3

CAAE: 58890516.2.0000.5342

Instituição Proponente: UNIVERSIDADE DE PASSO FUNDO

DADOS DO COMPROVANTE

Número do Comprovante: 054913/2016

Patrocinador Principal: Financiamento Próprio

Informamos que o projeto A VOZ DOS QUILOMBOS: IDENTIDADE E PRODUÇÃO DISCURSIVA NA MANIFESTAÇÃO DO ETHOS DISCURSIVO que tem como pesquisador responsável JESSICA FERNANDA MEZADRI, foi recebido para análise ética no CEP Universidade de Passo Fundo/ Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação - VRPPG/ UPF em 10/06/2016 às 09:20.

Endereço: BR 285- Km 292 Campus I - Centro Administrativo
Bairro: Divisão de Pesquisa / São José **CEP:** 96.052-900
UF: RS **Município:** PASSO FUNDO
Telefone: (54)3316-8157 **E-mail:** cep@upf.br