



UNIVERSIDADE  
ESTADUAL DE LONDRINA

---

MARIA EVILMA ALVES MOREIRA

**IDENTIDADE QUILOMBOLA NO PARANÁ:  
CONTOS, CANTOS E ENCANTOS**

---

Londrina  
2019

MARIA EVILMA ALVES MOREIRA

**IDENTIDADE QUILOMBOLA NO PARANÁ:  
CONTOS, CANTOS E ENCANTOS**

Dissertação de Mestrado apresentada ao  
Programa de Pós-Graduação em Estudos da  
Linguagem da Universidade Estadual de  
Londrina.

Orientadora: Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Mariângela Peccioli  
Galli Joanilho

Londrina  
2019

MARIA EVILMA ALVES MOREIRA

**IDENTIDADE QUILOMBOLA NO PARANÁ:  
CONTOS, CANTOS E ENCANTOS**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos da Linguagem da Universidade Estadual de Londrina.

**BANCA EXAMINADORA**

---

Orientadora: Profa. Dra. Mariângela Peccioli  
Galli Joanilho  
Universidade Estadual de Londrina - UEL

---

Profa. Dra. Fabiane Cristina Altino  
Universidade Estadual de Londrina - UEL

---

Prof. Dr. Roberto Laser Baronas  
Universidade Federal de São Carlos -  
UFSCar

Londrina, 8 de abril de 2019.

A todas as pessoas que construíram a Comunidade Quilombola João Surá, sua história de luta e resistência.

Para D. Maria Morato, in memoriam, e Seu Osvando, uma vida de luta pela dignidade e pela preservação da memória ancestral.

Para mamãe Maria Nazira, vó Maria Antônia, vó Creuza Maria, Vô Raimundo Moreira, Vô Manoel e papai Joaquim, que, com força e poesia, construíram caminhos que fizeram possível meu existir.

Para Adriano, Beatriz e Ana Maria.

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço às divindades que me protegeram nos caminhos dessa pesquisa e amenizaram as tempestades por que passei nesse percurso pessoal e acadêmico.

Agradeço com imenso carinho ao Sr. Sebastião, a D. Clarinda, a Antônio Carlos, a Liliane, à Carla, ao Sr. Vitor e a todos que acolhem na Comunidade Quilombola João Surá pesquisadores e ativistas sociais com dedicação, respeito e confiança, possibilitando as pesquisas e a participação em suas vidas.

A Edmundo, amado companheiro de viagens e de caminhada cotidiana.

Ao professor Luis Carlos Fernandes, por acreditar no projeto que deu início a essa pesquisa.

À professora Mariângela Peccioli Galli Joanilho, pela interminável leveza e generosidade que permitiram continuar mesmo quando minhas tempestades levavam a desistir.

Aos professores Núbio, Ludoviko, Vanderci e Fabiane, pelos ensinamentos e pela gentileza.

Ao professor Roberto Baronas, por mostrar novos rumos com sabedoria, delicadeza e humildade.

Aos companheiros e companheiras do FPEDER – Fórum Permanente de Educação e Diversidade Racial do Paraná, pela incansável luta para garantia dos direitos da população negra paranaense.

Agradeço também a generosidade de Cássius, que me apresentou as comunidades que visitei, os rios, as longas prosas e a paciência na viagem; a Andreia Cambuy, pelos ensinamentos compartilhados. Com amor a Gislaine, Lena Garcia, Marco Oliveira, Socorro Araújo, Luciana Vedovato, Silvana Loch, Marli Chaves, Adir, D. Zilda e Sr. Roque, Vanilda, Cristiane, Aurea, Marta, Sônia, Sandra Rocha, Maria Flora; e com carinho aos alunos e alunas, pela energia e alegria.

*“Pra que brigar? O mundo é grande!”*  
(D. Maria Morato)

MOREIRA, Maria Evilma Alves. **Identidade Quilombola no Paraná**: contos, cantos e encantos. 2013. 89 f. Dissertação (Mestrado em Estudos da Linguagem) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2013.

## RESUMO

Essa pesquisa tem como objetivo identificar, por meio de indícios linguístico discursivos, elementos de uma identidade quilombola no Paraná. Para isso, utilizamos o modelo teórico metodológico da Análise de Discurso de linha francesa e pesquisamos em narrativas, cantigas e cantos, materialidades linguísticas representativas de práticas discursivas da Comunidade Quilombola João Surá (localizada em Adrianópolis, no Vale do Rio Ribeira de Iguape – PR). O percurso metodológico para busca de elementos que possibilitassem a compreensão das formações discursivas e das identidades prevalentes entre os sujeitos dessa comunidade foi de pesquisa bibliográfica, pesquisa de campo e análise do corpus com base na AD francesa. Entre os resultados alcançados, identificamos como principais elementos de uma identidade quilombola os discursos sobre liberdade e opressão; os discursos sobre sociabilidade e reciprocidade na organização do território, do trabalho e das relações familiares; o discurso de oposição entre um passado de abundância e um presente de dificuldades impostas pelo latifúndio e a monocultura de pinus; e as práticas sócio-discursivas de um catolicismo tecido sobre uma relação de reciprocidade que podem apontar para religiões de matriz africana. Tais indícios nos conduzem a considerar que a identidade quilombola paranaense pode ser definida como uma identidade de entremeio, ou de entre-lugar, negociada entre um aqui e um lá, entre o que oferece a urbanização contemporânea e a preservação de relações tradicionais e da memória discursiva da comunidade.

**Palavras-chave:** Identidade. Quilombola. Análise de Discurso. Memória. Paraná.

MOREIRA, Maria Evilma Alves. **Quilombola identity in Paraná**: tales, chant and charms. 2013. 89 f. Dissertation (Master's degree in Language Studies) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2013.

### **ABSTRACT**

This research aims at identifying elements of quilombola identity in Paraná through linguistic and discursive evidences. In order to do it, we have used the theoretical and methodological model provided by French Discursive Analysis and researched narratives, songs and rhymes, linguistics corpora representative of discursive practices from the Quilombola community João Surá (located in Adrianópolis, Ribeira de Iguape River Valley – PR). The methodological trajectory in search of elements to possibly understand the discursive and identity formations prevalent among the subjects/individuals of this community passed through bibliographical research, field research and corpora analysis based on the aforementioned model. Among the findings, we have identified as main elements of quilombola identity discourses regarding liberty and oppression; sociability and reciprocity in terms of territorial organization; work and family relations; a past of abundance opposed to a present of difficulties posed by large agricultural estates and pinus monoculture; and sociodiscursive practices based on a catholicism intertwined with a net of reciprocity which may point to religions from African matrix. Such evidences have led us to consider that quilombola identity in Paraná state may be defined as an in-between identity, negotiated between a here and a there, between one that offers contemporary urbanization and the other of preserving traditional relations and the community discursive memory.

**Keywords:** Identity. Quilombola. Discourse Analysis. Memory. Paraná.

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

<b>Figura 1</b> –Mapa do Paraná – com destaque no município de Adrianópolis.....	36
<b>Figura 2</b> –Mapa de localização da Comunidade João Surá, a partir de imagem de satélite .....	37
<b>Figura 3</b> –Foto da Igreja de Santo Antônio – Lugar de Memória.....	69
<b>Figura 4</b> –Foto do Cemitério – Lugar de Memória .....	76

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	10
<b>1 DISCURSO E IDENTIDADE</b> .....	21
1.1 ANÁLISE DE DISCURSO DE LINHA FRANCESA.....	21
1.2 HISTÓRIA, LÍNGUA, DISCURSO E SUJEITO .....	22
1.2.1 Ideologia: Relações de Força e de Sentidos.....	23
1.3 CONDIÇÕES DE PRODUÇÃO .....	26
1.4 FORMAÇÕES DISCURSIVAS .....	26
1.5 MEMÓRIA.....	28
1.6 IDENTIDADE.....	32
<b>2 A COMUNIDADE QUILOMBOLA JOÃO SURÁ</b> .....	36
2.1 LOCALIZAÇÃO E ORIGENS .....	36
2.2 ALGUMAS CARACTERÍSTICAS SÓCIO-ECONÔMICAS, CULTURAIS E LINGÜÍSTICAS.....	42
2.2.1 Terra e Trabalho.....	44
2.2.2 Alimentação e Religiosidade .....	45
2.3 DE “QUILOMBO” A “COMUNIDADE REMANESCENTE”: O QUE SIGNIFICA ESTA MUDANÇA?.....	51
<b>3 IDENTIDADE QUILOMBOLA NO PARANÁ: CONTOS, CANTOS E ENCANTOS</b> .....	57
3.1 CONTOS: DISCURSOS SOBRE TERRA, TRABALHO E LUTA.....	58
3.2 CANTOS: COTIDIANO QUILOMBOLA E PRÁTICAS POÉTICAS.....	62
3.3 ENCANTOS: RELIGIOSIDADE E RELAÇÕES COM O SOBRENATURAL.....	66
3.4 ELEMENTOS DISCURSIVOS DA IDENTIDADE QUILOMBOLA NO PARANÁ.....	78
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	83
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	86

## INTRODUÇÃO

*“Uma pesquisa é um compromisso afetivo, um trabalho ombro a ombro com o sujeito da pesquisa.”  
(Eclea Bosi)*

O Brasil teve em sua formação sócio-histórica e econômica a experiência indelével do sistema escravista, que forçava pessoas a se afastarem de seu território de origem e, como consequência, terem desrespeitada sua condição humana mais elementar, com sua existência ressignificada de tal modo que passavam a ser tratados como animais, como meros objetos de lucro. Fortes simbolismos foram mobilizados para que tais práticas tivessem vigência por tanto tempo neste país. Uma complexa relação entre os saberes consolidou a atribuição de valores de inferioridade a africanos e nativos das Américas, como se estivessem, numa analogia darwiniana, mais próximos do ancestral primata do que do ser humano em sua plenitude. Como uma das consequências dessa realidade, muitos escravizados no Brasil viram-se forçados a refugiar-se em locais afastados dos centros urbanos para escapar dessa degradante condição, estabelecendo comunidades em diferentes pontos estratégicos por todo o país. Essas contavam com suas próprias regras e modos de vida. As necessidades vitais do extrativismo, da caça, da pesca, da agricultura de subsistência e o artesanato para construção de instrumentos de trabalho adquiriram, então, características bastante peculiares. Os quilombos, como eram conhecidas essas comunidades, não contavam apenas com africanos escravizados refugiados, mas esses certamente eram maioria.

A extensão territorial brasileira e os inúmeros conflitos decorrentes das responsabilidades sobre o escravismo possibilitaram certo silenciamento sobre a existência de tais comunidades remanescentes dos quilombos, mesmo depois do final da escravatura. Assim é que, no estado do Paraná, como ocorreu também nos demais estados brasileiros, somente a partir das discussões sobre regulamentação da posse de terras “de pretos”, ou quilombolas, após a década de 1990 (e mais intensamente após 2003) é que tiveram visibilidade dezenas de comunidades quilombolas, ou remanescentes de quilombos. Tal realidade contrapunha inclusive a ideia de que nesse Estado não teria havido escravidão e, portanto, não seria possível existir comunidades formadas por refugiados do sistema escravista, tese derrubada com facilidade por pesquisas contemporâneas.

A proximidade com discussões acerca das relações étnico-raciais no currículo escolar, e da Lei 10639/03 (que institui a obrigatoriedade do ensino de história e cultura afro-brasileira no ensino básico nacional), por intermédio da participação nos encontros do Fórum Permanente de Educação e Diversidade Étnico - Racial do Paraná (FPEDER – PR)<sup>1</sup>, ao mesmo tempo em que colocou-me diante de educadores encantados com o modo de vida de comunidades quilombolas paranaenses, possibilitou-me conviver com lideranças dessas comunidades e conhecer um pouco mais sobre sua forma de perceber as relações sociais e sua (não) participação em determinados espaços da sociedade.

Após estudos sobre o assunto - durante o curso de especialização em História e Cultura Africana, pelo Instituto IPAD Brasil<sup>2</sup> e Universidade Tuiuti do Paraná, em 2006/2007, sobre possíveis aproximações e distanciamentos entre concepções africanas tradicionais e o interacionismo bakhtiniano - o desejo de compreender melhor como se dariam as relações pela linguagem como desveladoras de uma identidade afrodescendente quilombola, motivaram esta incursão na área de estudos da linguagem, com base em narrativas produzidas em comunidades negras tradicionais. A Análise de Discurso de linha francesa, pelo diálogo imanente com outras áreas de conhecimento como Antropologia, Sociologia, Sociolinguística, Literatura Oral e História se revelou como um caminho possível para analisar os elementos linguístico discursivos que constroem a identidade desse grupo social. Entretanto, cumpre destacar que tal diálogo é imanente com outros domínios, mas não ocorre de modo amistoso, possui uma tensão constitutiva e não desconsideramos tais conflitos e polêmicas.

Narrativas, entrevistas, cantos, cantigas infantis e os causos que circulam no cotidiano, da contação de histórias às crianças ao relato de fatos extraordinários, envolvendo seres sobrenaturais, são estudados aqui como materializações linguísticas, resultantes de práticas discursivas tradicionais de uma comunidade, em que se pode revelar relações de identidade que aproximam África e Brasil. É a partir da análise de transcrições de textos coletados na Comunidade João Surá, (localizada no município de Adrianópolis, no estado do Paraná) que verificaremos as

---

<sup>1</sup> FPEDER – PR: Fórum Permanente de Educação e Diversidade Racial do Paraná. É uma organização constituída por representantes de Movimentos Sociais, particularmente do Movimento Social Negro, por representantes sindicais e do governo estadual e municipais.

<sup>2</sup> IPAD BRASIL: Instituto de Pesquisa da Afrodescendência.

condições de produção que as possibilitaram e também a forma como a memória e a ideologia podem se apresentar nesses textos.

Essa pesquisa parte então do trabalho recente de pesquisadores que se dedicaram a realizar o levantamento de elementos/dados para o Relatório Antropológico (FERNANDES, 2007), com o objetivo de compor a documentação necessária para o reconhecimento da Comunidade João Surá, como território remanescente de quilombo. Mas parte também das angústias partilhadas como educadora nas reuniões do FPEDER – PR, em que se explicitavam as adversidades que tornam invisíveis, desrespeitam e limitam a participação social dos representantes de quilombolas paranaenses, especialmente no que se refere a aspectos como educação, saúde e propriedade da terra. O que confere a motivação, de certo modo pessoal, pela temática quilombola.

Parece-nos necessário aqui relatar brevemente alguns aspectos relativos especialmente às visitas às Comunidades Quilombolas, pela natureza da pesquisa em Análise de Discurso (também trataremos como AD) que considera as condições de produção como um dos elementos básicos na relação língua-história-sujeito-discurso. Esse texto não estaria alheio a essas condições em que o sujeito enunciador se inscreve em determinado lugar discursivo para dizer o que diz e que isso, na mesma medida, determina o que pode e deve ser dito. Tal fato torna relevante que exponhamos algumas observações e descrições sobre a experiência empírica que envolveu e motivou a pesquisa.

Além de realizar a revisão bibliográfica, base para compreender um pouco sobre o que ainda eram impressões sobre o modo de vida quilombola, a dinâmica dos eventos e reivindicações do FPEDER – PR, proporcionaram o contato com outras comunidades quilombolas paranaenses: A Comunidade Paiol de Telha, em Guarapuava; Manuel Ciríaco, em Guaíra; São João em Adrianópolis; e Água Morna, em Curiúva. Em todas essas, lideranças com relatos desesperados sobre situações de racismo, violência simbólica e física, ameaças e expropriação de suas terras, pediam socorro e, embora com pouco acesso ao ensino formal, demonstravam ter nos professores/pesquisadores a expectativa de eco em espaços de poder, como a universidade e o governo do Estado.

Desde as primeiras visitas, a realidade de constante risco (inclusive de morte) dos pesquisadores foi bastante explícita. O fato mais contundente aconteceu na visita a Manuel Ciríaco, em Guaíra, em que representantes do FPEDER – PR

apuravam denúncias sobre discriminação de crianças no ônibus escolar e nas escolas estaduais como retaliação à ação de reconhecimento da comunidade, o que ocasionaria a modificação de limites de terras com agricultores vizinhos. Devido a constantes ameaças de morte e a interceptação de veículos na estrada de acesso, pesquisadores de diversas áreas, tivemos a escolta e proteção das Polícias Militar e Federal para permanecermos na comunidade durante uma reunião do FPEDER-PR. A representativa presença policial foi notada também na Romaria da Terra<sup>3</sup>, em Adrianópolis. Durante a visita à Comunidade Água Morna, foi possível notar que o carro em que nos deslocávamos era fotografado por alguém dentro de um veículo que nos ultrapassou ainda na estrada de terra. Outros pesquisadores narraram situações semelhantes, como a carona para João Surá que foi interrompida antes do meio do caminho de mais de 60 quilômetros – que tiveram que ser percorridos à pé, assim que o motorista soube que o objetivo seria auxiliar as lideranças na organização da documentação para seu reconhecimento. Ou ainda os recados que ameaçavam de morte pesquisadores diretamente vinculados a esse processo de reconhecimento.

As visitas a João Surá tiveram uma abordagem mais antropológica, de vivenciar um pouco do cotidiano daquelas pessoas, menos acadêmica e mais próxima do ativismo social, pelo qual tínhamos nos aproximado a priori e que possibilitara alguns convites para visitas. Nesses encontros, gravamos alguns depoimentos e “causos” contados geralmente na cozinha, ao redor do fogão à lenha. Na primeira vez que fomos até essa comunidade, tivemos dificuldades em aceitar o fato de que não havia acesso pavimentado para Adrianópolis pelo Paraná, tínhamos que nos deslocar até São Paulo para conseguirmos chegar até nosso destino. Em Adrianópolis, foi necessário esperarmos o amanhecer para seguirmos até João Surá, por uma estrada não pavimentada, estreita, que vai serpenteando ao lado do Rio Ribeira de Iguape. Em muitos trechos, era necessário que apenas o motorista permanecesse no veículo para reduzir o peso ao atravessar pequenos rios que cruzam a estrada. Em outros, a distância entre o curso dos pneus e o vazio que

---

<sup>3</sup> A Romaria da Terra é organizada pela Comissão Pastoral da Terra, da Igreja Católica, que anualmente reúne centenas de participantes em um evento político e mítico para discussões sobre a posse e ocupação da terra no Paraná. No ano de 2010, a Romaria aconteceu em Adrianópolis com objetivo de visibilizar as questões acerca das terras quilombolas da região do Vale do Ribeira.

anunciava o leito do rio era de poucos centímetros, o que tornava a viagem tensa e muito demorada.

Na segunda vez que fomos até João Surá – além do professor Edmundo Novais, foram professor Cássius Cruz (que acompanhara diretamente os processos de reconhecimento das comunidades quilombolas da região e, por isso, já conhecia a maioria das lideranças locais) – seguimos por Curitiba até Barra do Turvo, onde deixamos o carro à beira da estrada e seguimos por alguns quilômetros à pé, passando entre pequenos rios, pastos e estreitas pontes suspensas para chegarmos à Comunidade São João, na qual fomos acolhidos e hospedados pelo senhor Osvando Morato<sup>4</sup>, pela senhora Maria Morato e seus filhos (Tatiane, Josué e Jonatan). Visitamos as plantações de frutas, legumes e grãos no projeto de agro floresta da comunidade; e aproveitamos a beleza do lugar em banhos de rio, conversas, refeições ao redor do fogão à lenha. Notamos Dona Maria com algum mal-estar, o que nos foi explicado como fato que sempre ocorria por ocasião da visita dos filhos que viviam na cidade, pois o retorno deles deixava D. Maria triste. Entretanto, soubemos depois que D. Maria teve uma crise devido ao diabetes e faleceu, dois dias depois de termos deixado a comunidade. Impossível não imaginar as dificuldades daquele trajeto tão árduo para o socorro à D. Maria.

Citamos esse fato para ilustrar os muitos casos em que doenças relativamente fáceis de controlar em locais com estrutura de atendimento à saúde, em comunidades quilombolas, representam a morte precoce de jovens mães. É essa inclusive uma das reivindicações mais feitas pelas lideranças quilombolas: o acesso à saúde.

Após deixarmos a Comunidade São João, fomos até Iporanga, em São Paulo, para os festejos da virada do ano, em que se inserem a procissão pelo Rio Ribeira em homenagem a Nossa Senhora do Livramento e a São Benedito. Foi possível perceber nesse espaço que a divisão política entre São Paulo e Paraná não interfere nas atividades e relações entre as dezenas de Comunidades Quilombolas da região. Famílias se reencontram, reconhecem e relembram parentes e origens em comum.

---

<sup>4</sup> Os processos de reconhecimento das terras quilombolas expuseram os moradores dessas comunidades a uma série de situações em que contribuíram de muitas e variadas formas com a pesquisa acadêmica. A utilização de imagens ou de informações das comunidades sem sua devida nomeação é vista negativamente pelos moradores, por esse motivo, mediante permissão expressa em Termo de Consentimento Livre e Esclarecido, e por exigência dos sujeitos da pesquisa, informamos seus nomes reais. Fazemos o mesmo com os pesquisadores, professores, que acompanharam as visitas.

Ao questionarmos alguns idosos sobre as primeiras festas das quais participaram, recebíamos como resposta que participavam desde crianças, assim como faziam seus pais e seus avós. Pessoas com idade entre 80 e 100 anos afirmavam que esses festejos fizeram parte da infância dos avós e, orgulhosos, explicavam a forma como se organiza a festa, pois essa se inicia meses antes, com um mutirão de homens e mulheres que fazem o corte da árvore com a qual se fará as canoas que, unidas por cipós, constituirão a barca. Toda essa construção é feita numa lógica que considera a religiosidade familiar, com participantes que o fazem porque herdaram a função de seus ancestrais ou por terem feito promessa às entidades homenageadas.

Toda a preparação e a realização da festa se inserem numa realidade própria que pareceu-nos revelar uma lógica existencial em que o divino, o sobrenatural coexiste com a realidade factual. Enquanto aguardávamos sobre a ponte a chegada da barca com as imagens sacras, nos chamou a atenção o fato de muitas senhoras trazerem guarda-chuvas. Ao reconhecer uma delas, de João Surá, D. Aparecida, questionamos o porquê do guarda – chuvas em uma tarde ensolarada. Ao que ela respondeu: “Todo ano chove, quando a santa chega, chove”. Lembramos então de uma observação de Sr. Osvando, de que naquela tarde choveria. Ao contrário do que imaginamos, que se tratava de observação de quem conhece e observa a natureza, tratava-se mais de um conceito religioso: todo ano a chuva saudava a chegada de N. Sr<sup>a</sup>. do Livramento. Presenciamos então o momento em que a barca toda enfeitada com flores e fitas brancas, azuis e amarelas apareceu na curva do rio, ao mesmo tempo em que caíam os primeiros pingos de chuva. Os fogos, as palmas e os cânticos aumentaram à medida que a multidão, pelo leito do rio, seguia a barca, tocada à remo pelos fiéis.

A perspectiva que permite identificar nas ações da natureza gestos divinos ou sobrenaturais aparece em muitos dos relatos dos moradores de João Surá e sobre essa Mircea Eliade (1992, p. 59) afirma que “para o homem religioso, a natureza nunca é exclusivamente natural. A experiência de uma Natureza radicalmente dessacralizada é uma descoberta recente (...)”. Essa parece mesmo uma característica das sociedades mais urbanizadas, situação diferente da vivida pelos moradores do Vale do Rio Ribeira.

As histórias contadas em João Surá reafirmam essa percepção e motivaram a inserção desse tópico como um dos elementos que podem identificar aquela

comunidade e sua forma de lidar com eventos cotidianos, com a religiosidade e com a solução de conflitos.

Ao considerarmos que Pêcheux (1975) afirma não haver discurso sem sujeito e que não há sujeito sem ideologia, pois é a ideologia que o interpela e é um dos elementos que constitui o sentido da língua - pois o sentido se constitui a partir de uma tríplice determinação: da língua, da ideologia e do sujeito - ao tratarmos de uma comunidade quilombola, remanescente de uma comunidade formada a partir de sujeitos renegados pela sociedade, primeiro oficialmente – com todo aparato legal, científico e religioso de uma época que perdurou por séculos – e depois pelas simbologias mobilizadas e cristalizadas nessa sociedade, podemos considerar que especificidades como a relação com a religiosidade e com o universo sobrenatural revelam indícios de um discurso afetado por simbologias próprias desse grupo. Assim como se mostram as relações locais de organização do trabalho, da vida em sociedade e da divisão da terra.

Em tais organizações são intrigantes as relações de reciprocidade percebidas inclusive com relação a pesquisadores, professores, “de fora” da comunidade. A reciprocidade, definida por Marcel Mauss (2003) como um vínculo de almas, já que para as sociedades ditas “arcaicas” as coisas têm uma alma, implica dizer que apresentar alguma coisa a alguém é apresentar algo de si. Tal regra me foi explicada pela antropóloga Andréia Cambuy, que durante meses viveu em João Surá. Ao me ceder os materiais que dispunha sobre a comunidade e o tema, pediu que observasse tal comportamento entre os moradores e que tomasse cuidado para não oferecer dinheiro por ações que deveriam ser retribuídas de outra maneira, como um presente, um auxílio ou um sorriso de agradecimento.

Ainda em Iporanga, fomos informados de que não havia acesso por terra à João Surá, alguns moradores sugeriram a casa de um conhecido para deixar o carro e que, apenas com uma mochila cada um, nos deslocássemos de barco até nosso destino. Um barco à motor nos levou de Iporanga, acompanhados por Liliane, jovem moradora de João Surá, até o local chamado de Praia Grande, uma comunidade quilombola pertencente a São Paulo, pelo que tivemos que pagar apenas o combustível do barco. De lá, por cerca de nove quilômetros por uma trilha estreita no meio da mata, entre intermináveis aclives e declives, nos deslocamos até a margem de um rio, de médias dimensões, que era o que nos separava da estrada de terra com cerca de quatro quilômetros até a sede de João Surá. Cássius e Liliane gritaram

por Joãozinho, assobiaram e logo um homem jovem surgiu da mata do outro lado, era Ditinho, que rapidamente nos acomodou em uma canoa estreita, feita em apenas um tronco de árvore – técnica local, muito próxima do que se costuma chamar de canoa caiçara – e com um pedaço de madeira que apoiava no fundo do rio nos conduziu, em duas viagens, até o outro lado. Ainda nos convidou para um café em sua casa, que ficava próxima.

Ao perguntarmos o valor da travessia, a expressão de desconforto foi visível, de modo que tivemos que insistir para que aceitasse o que podíamos oferecer, alegar que poderia comprar algo para os filhos. As respostas eram sempre, “Mas se eu tô aqui e vocês tão precisando...” ou “A gente tá aqui, não custa nada atravessar...”. Para a prática corrente nos transportes públicos urbanos que reconhecemos diariamente, essa certamente é uma situação estranha. Mas que, conforme a tríade de “dar-receber-retribuir”, descrita por Mauss, estabelece relações sociais que vão além da troca. Mauss diferencia a reciprocidade da troca afirmando que a primeira implica a preocupação com o outro, na construção de valores afetivos ou éticos, como confiança e amizade. A troca, preocupa-se primeiro com a satisfação do próprio interesse.

Esta breve descrição pode aproximar um pouco a realidade vivida nas semanas em que convivemos com os moradores de João Surá e justificar a escolha dessa comunidade no desejo de demonstrar elementos de uma identidade quilombola no Paraná, pois eram relatos semelhantes de vários aspectos feitos por colegas pesquisadores que apontavam um modo de vida, de relação social, diferente nas comunidades quilombolas, especialmente nessa, que inclusive por ser a primeira a reivindicar legalmente o reconhecimento, passou a ser modelo do que seria uma comunidade remanescente de quilombo no Paraná.

Esse quadro também expõe, de certa forma, nossas hipóteses iniciais:

- Há elementos sócio-discursivos que identificam sujeitos quilombolas do Paraná;
- É possível identificar elementos linguístico discursivos de uma identidade quilombola paranaense.
- As materialidades linguísticas de João Surá podem apontar para uma proximidade discursiva entre algumas regiões do continente africano e o Brasil;

Assim, nosso objetivo geral nesse trabalho é identificar, por meio de indícios linguístico discursivos, elementos de uma identidade quilombola no Paraná.

Como objetivos específicos, definimos: a) pesquisar, a partir de narrativas, relatos, causos, cantigas e cantos, uma materialidade linguística representativa das práticas discursivas de uma comunidade quilombola; b) analisar, a partir do modelo teórico metodológico da Análise de Discurso de linha francesa, as condições de produção do discurso quilombola, sua relação com a memória e a ideologia; c) buscar elementos para compreender as formações discursivas e as identidades prevalentes entre os sujeitos da Comunidade Quilombola João Surá.

O caminho metodológico que seguimos a partir da pesquisa bibliográfica, para construção do aporte teórico, e da pesquisa de campo, que acrescentou textos inéditos para constituição do corpus, foi o da análise, de acordo com o modelo teórico metodológico da AD francesa, do recorte selecionado, buscando elementos que nos indicassem em que medida seria possível confirmar ou não tais hipóteses.

O corpus de análise desta pesquisa foi constituído por textos gravados e transcritos na elaboração do Laudo Antropológico da comunidade e também por gravações de áudio feitas e transcritas nas visitas acima narradas. Fizemos a escolha de não apresentarmos grande quantidade de textos, mas de apresentarmos o que fosse mais significativo para cada aspecto a ser analisado, a partir do que postula a Análise de Discurso.

Nessa mesma perspectiva, no capítulo 1, apresentaremos os conceitos básicos concernentes a Análise de Discurso de linha francesa, tais como História, Língua e Ideologia; Condições de produção; Formações discursivas; Memória e Identidade. Esse tópico não tem a pretensão de aprofundar a complexa conceituação da AD, mas de indicar os principais pontos constituintes das proposições teóricas dessa linha de pesquisa. Ressaltamos que, embora interdiscurso e memória possam aparecer em alguns estudos como sinônimos, ao pensarmos em Interdiscurso – mais referido pela AD – como lugar do pré-construído, segundo Orlandi (1994), onde o já-dito se articula por co-referência numa relação com intradiscurso, em que depende de uma pragmática do discurso, limita pela sintaxe as possibilidades de interpretação. Por outro lado, Memória, da maneira como definiu Pêcheux (1999, p. 50), além de tratar da memória individual psicologista, como resultado de “sentidos entrecruzados da memória mítica, da

memória social inscrita em práticas”, por vezes pode ter relação com o pré-construído. Nos definimos então por Memória, pois acreditamos que o termo se relaciona melhor com a conceituação aqui apresentada, apoiada também nas valiosas contribuições de Paveau (2007) aos estudos peuchetianos.

No capítulo 2, apresentaremos um pouco sobre as características da Comunidade João Surá, sua localização e origens, especificidades sócio-econômicas e culturais, com algumas observações sobre o modo de relação com a língua, o trabalho e a propriedade da terra.

No terceiro capítulo, dividido em Contos, Cantos e Encantos, trataremos da análise de textos que revelem aspectos específicos que permitam apontar elementos que podem constituir uma identidade quilombola. Tais aspectos, em Contos, se referem a relatos de moradores sobre sua organização cotidiana do trabalho, os problemas encontrados devido a relação com fazendeiros das circunvizinhanças e suas técnicas de cultivo. Em Cantos, analisaremos a letra de cantigas, cantos de trabalho e religiosos que nos permitam perceber uma lógica própria da comunidade. Ao analisarmos Encantos, emprestamos de Mircea Eliade (2007) esse termo para designar além das prática religiosas rituais, práticas cotidianas em que o sagrado, o sobrenatural é tomado como evento que constitui a vida da comunidade. É a partir desses aspectos que ainda nesse capítulo, no item 3.4, apontaremos o que consideramos elementos discursivos da identidade quilombola no Paraná.

Se inicialmente tínhamos como problema de pesquisa a questão: É possível identificar nas práticas de linguagem de uma comunidade quilombola paranaense elementos que aproximem esse universo poético com práticas de matriz africana? Colocamos agora as seguintes questões: Há elementos discursivos de uma identidade quilombola no Paraná? Em que medida é possível aproximar tais elementos (indícios, fragmentos) com matrizes de certos povos africanos?

De antemão, afirmamos que essa pesquisa não pretende apresentar resultados definitivos, tampouco fechados ou acabados. O que pretendemos aqui é indicar questões linguístico discursivas que possibilitem ecoar na academia a materialidade linguística de povos historicamente renegados pelo estudo de línguas, como é o caso de comunidades remanescentes de quilombos, que têm ocupado historicamente um lugar de silêncio e, muitas vezes, de silenciados. O fazemos contudo sem desconsiderar que, embora não utilizados como base desse trabalho de pesquisa, há algumas décadas, pesquisadores como Yeda Pessoa de Castro, Dante

Lucchesi e Rita Chaves vêm trazendo à tona questões primordiais sobre a participação de africanos e de seus descendentes na constituição linguístico discursiva e cultural do Brasil.

## 1 DISCURSO E IDENTIDADE

É fundamental para essa pesquisa a compreensão que a Análise de Discurso tem sobre Discurso e o conceito de Identidade. Os postulados de M. Pêcheux (1997) e as valiosas interpretações e contribuições de Orlandi (2001; 2007) nos conduzem a perceber o Discurso como a prática da linguagem, como movimento da palavra tomada por homens e mulheres inscritos em uma história, em um espaço geográfico, de tempo, na relação com o outro para construção de si, de seus valores, de sua própria história, como indivíduo que pertence a determinado grupo e não pertence a outro. Nessa percepção do outro, temos o entendimento da Identidade – e de alteridade - conceito que trataremos a partir do que pontua S. Hall (2006), considerando a atualidade como momento em que as identidades podem transformar-se, modificarem-se a depender dos espaços físicos e ideológicos ocupados pelo sujeito. O diálogo entre Pêcheux e Hall, dado que se inserem em lugares teóricos distintos, se fará pelo que convergem em seus postulados, buscando encontrar em ambas teorias elementos que nos possibilitem compreender como sujeitos se inserem na história por meio do discurso e se identificam nesse ou naquele lugar a partir da língua e da relação com o outro. Ao retomarmos esses princípios teóricos, procuramos não afastar o olhar de João Surá, de seus sujeitos, de suas práticas de linguagem e de suas relações sociais. Analisar essas práticas e relações exige o diálogo constante com a Antropologia, a Sociologia, a Linguística, a História e, como já afirmamos, embora de modo conflituoso, a AD francesa se apresentou como área do saber mais apropriada para essa tarefa.

Alertamos já de início que tecemos aqui conceituações gerais, com o objetivo de situar a análise do corpus em seus pressupostos teóricos e não com a pretensão de pormenorizar ou problematizar bases teóricas ou filosóficas da AD.

### 1.1 ANÁLISE DE DISCURSO DE LINHA FRANCESA

A Análise de Discurso, área de estudos que tem como objeto o discurso, tal como definimos atualmente, tem início na década de 1960, na relação entre a Linguística, o Marxismo e a Psicanálise. Entretanto Orlandi (2007) aponta que, sem pensar a Antiguidade, há estudos do texto que consideram a materialidade linguística desde o século XIX. Entre esses, os formalistas russos que, nos anos de

20 e 30, indicavam uma estrutura no texto e, embora tivessem interesse direcionado para a perspectiva literária, já apresentavam uma análise que não buscava apenas aspectos internos do texto. Nos anos 50, o estruturalista americano Z. Harris, que pesquisava o texto com uma perspectiva conteudista; e o estruturalista inglês M. A. K. Halliday, que percebia o texto como um todo unificado, apesar de não considerarem a ideologia na constituição textual, fizeram contribuições relevantes para dar corpo ao que seria a Análise de Discurso.

As questões que se construíram na relação dialógica entre a Linguística, o Marxismo e a Psicanálise, entretanto, conforme Orlandi (2007) não desconsideraram a natureza de cada uma e a especificidade dessa nova disciplina. A AD não é simples junção dessas áreas de conhecimento, “ela trabalha na confluência desses campos. Interroga a Linguística quanto a historicidade que desconsidera, o materialismo quanto ao simbólico; e a Psicanálise quanto às concepções do inconsciente e da ideologia” (p. 21). A Análise de Discurso de linha francesa, que tem em M. Pêcheux seu principal representante, considera então o discurso como materialidade específica da ideologia e a língua como materialidade do discurso. Entretanto, tal materialidade só tem uma textura analisável: o texto. É o texto que apresenta a materialidade simbólica, significativa, a espessura semântica, por meio da qual se pode, pela interpretação chegar ao Discurso e à Ideologia. Essa perspectiva não admite pensar em blocos isolados e bem definidos sobre os quais seja possível pensar definitivamente. A Análise de Discurso percebe as relações discursivas constituídas e constituintes de determinado momento histórico, em que a língua e o sujeito estão inscritos e só por isso significam.

## 1.2 HISTÓRIA, LÍNGUA, DISCURSO E SUJEITO

Pêcheux (1997) afirma que não há separação estável entre Língua e Discurso, pois não é possível isolar, estabelecer onde começa um e onde termina outro. De modo que, se é a Língua é o que materializa o Discurso, tentar separá-los poderia incidir numa fracassada incursão cartesiana de separar corpo e razão, ou corpo e alma. Se um inexistente sem o outro, procuramos compreender em que medida nos referimos mais a esse ou àquele. Trabalha-se então com a relação língua-discurso-ideologia, com a compreensão de uma interdependência desses com o sujeito, que também não existe, a não ser na relação com a história e a ideologia.

Orlandi (2007, p. 25) afirma que “na perspectiva discursiva, a linguagem é linguagem porque faz sentido. E a linguagem só faz sentido porque se inscreve na história”. O que estabelece para AD um papel fundamental da história pois essa, afetada pelo simbólico, define e é definida pelo sujeito. O sujeito é assim “afetado pelo real da língua e também pelo real da história mas não tem o controle sobre o modo como elas o afetam – então funciona pelo inconsciente e pela ideologia”. (ORLANDI, 2007, p. 20). O sujeito tem, nessa visão, uma natureza psicanalítica e não é possível determinar até que ponto tem consciência das vinculações que podem ser feitas a partir do que enuncia, que pode ser filiado a essa ou aquela formação discursiva e logo, a determinada ideologia.

É essencial ainda lembrar o que Pêcheux (1975) considerou como as duas formas de esquecimento que podem acontecer no discurso: o esquecimento número dois, que pela relação parafrásica, possibilita a um dizer que ele sempre possa ocorrer de outra forma, mas constrói a ilusão de que o pensamento representa a fala e assim o sujeito crê que aquele enunciado só poderia ser dito daquela maneira e não de outra; e o esquecimento número um, que é chamado de esquecimento ideológico pois, apesar de retomarmos sempre o que já foi dito – pois só há sentido pela inscrição na língua e na história e isso nos precede - temos a ilusão de sermos a origem do que dizemos. Esses esquecimentos são o que tornam o indivíduo assujeitado, sem a total consciência sobre seu discurso, suas filiações ideológicas. Isso não significa dizer que o sujeito seria como uma marionete, refém de uma ideologia ou apenas fone de discursos, mas expõe as limitações da consciência diante do emaranhado ideológico e discursivo afetado pelo inconsciente. Para pensarmos nesse emaranhado, é pertinente refletir sobre as forças que operam na construção de sentidos de grupos sociais diferentes e sobre as implicações das definições de ideologia.

### 1.2.1 Ideologia: Relações de Força e de Sentidos

Ideologia é um conceito que, embora central para a AD francesa, tem uma definição bastante difícil e, cada vez mais, questionada nos estudos da linguagem. Recorremos a Semiologia, com Charaudeau (2004) e a Semiótica, com Fiorin (2005), no que consideramos que esses estudos se entrecruzam com a AD. Embora

haja relativo consenso de que refere-se a “um sistema global de interpretação do mundo social” (CHARAUDEAU, 2004, p. 267), esse sistema global não se encontra cristalizado, nem refere-se a algo estático, possível de ser recortado e dessecado, por mais que algumas regularidades apontem para aparelhos comuns que identifiquem, por exemplo, a ideologia machista, racista ou elitista. A partir de Fiorin (1995) podemos afirmar que a Ideologia encerra um conjunto de ideias que se diferem das demais e que, a partir de saberes e práticas reveladas linguística e historicamente são capazes de identificar um sujeito ou um determinado grupo. Segundo Charaudeau (2004), Althusser desenvolveu a teoria das ideologias em que essas representavam uma relação imaginária dos indivíduos com sua existência, que se concretizaria materialmente em aparelhos e práticas, ligada ao inconsciente.

Na análise das relações de classe forjadas no marxismo, a Ideologia definia a visão de mundo que cada grupo social a respeito da realidade. E, embora relacionada ao nível econômico, a Ideologia não seria ainda mero reflexo do nível econômico, seria mais, nas palavras de Fiorin (1995, p. 28), um conjunto de ideias, “representações que servem para justificar e explicar a ordem social, as condições de vida do homem e as relações que ele mantém com os outros homens” e operaria como uma “falsa consciência”. O que não permite pensar que Ideologia seria apenas algo que ocorre no nível da consciência, pois ao mesmo tempo que ela pode inverter a realidade e operar com essa natureza, ela constitui a realidade e é definida pelo grupo dominante, ao que se pode concluir que “embora haja, numa formação social, tantas visões de mundo quantas forem as classes sociais, a ideologia dominante é a ideologia da classe dominante” (p. 31). Perceber essa relação entre a ideologia dominante e a coexistência que pode ser harmônica, contraditória ou conflituosa de grupos sociais, nos remete ao grupo social de que tratamos nessa pesquisa: uma comunidade quilombola.

Muitas são as relações de força que permeiam o existir dessa comunidade no Estado pois, de modo geral, as representações oficiais sobre o Paraná afirmam uma formação populacional com matrizes europeias, com grande ênfase às práticas culturais e às características físicas que remetem a essa origem: pele e cabelos claros, religião cristã, pretensa superioridade intelectual, a prática de medidas de higiene e até mesmo a comparação do clima menos tropical, etc. Por outro lado, historicamente, a escravização de africanos e de seus descendentes sempre teve valores negativos agregados: a suposta inferioridade racial de negros atestada por

“verdades científicas” (especialmente da Antropologia), determinações religiosas, a atribuição de valores negativos, como a feiúra e a sujeira, a suposta inferioridade intelectual, etc.

Pêcheux (2011), entretanto, aponta para as ambiguidades ou paradoxos que podem constituir discursos políticos, de tal modo que o discurso do dominado seria também constituído pelo discurso do dominante e, da mesma maneira, o discurso do dominado viria a fazer parte do discurso dominante num continuum que permitiria aos processos de reprodução ideológicos funcionarem como uma forma de resistência múltipla ou como um “local no qual surge o imprevisível contínuo, porque cada ritual ideológico continuamente se depara com rejeições e atos falhos de todos os tipos, que interrompem a perpetuação das reproduções” (p. 115). Esses processos seriam para Pêcheux ideologicamente heterogêneos, contraditórios e assimétricos e se materializariam “nas formas sócio-históricas da subjetividade, nos métodos organizacionais das lutas, na percepção dos acontecimentos e nos registros da discursividade” (p. 118).

Esse jogo de sentidos, ou de relação de forças na construção de sentidos são um dos fatores que constituem as formações discursivas, das quais trataremos adiante. Trata-se do pressuposto de que todo discurso se relaciona com outros discursos e que considera o lugar de onde o sujeito fala como parte integrante do que ele diz. O lugar da fala de uma mulher, negra, quilombola, paranaense teria então um valor já determinado pela carga de sentido que já se atribui à, mulher, à mulher negra, aos quilombolas e aos quilombolas paranaenses. Uma série de imagens são mobilizadas e essas imagens constituirão o discurso dessa mulher tal qual as palavras que ela disser, atuando sobre o sentido, autorizando ou não sua legitimidade, seu valor.

Numa analogia althusseriana, o discurso quilombola se oporia ao discurso do colonizador branco, mas também às práticas decorrentes dessa colonização que a equipara ao desenvolvimento, ao progresso e também pela transformação dessas práticas. Ideologias opostas e assimétricas ao considerarmos quem teve o controle dos aparelhos (ideológicos e de estado) e a quem coube se constituir pelas margens, pelos silêncios da história e do direito constitucional. O que torna necessário pensar nas condições de produção dos discursos.

### 1.3 CONDIÇÕES DE PRODUÇÃO

As Condições de Produção (CP), conforme reelaboração de Pêcheux (1969) a partir da compreensão marxista das condições econômicas de produção e do esquema de comunicação de Jakobson, referem-se basicamente aos sujeitos e a situação que possibilita e permite a construção discursiva e a enunciação. Orlandi (2007) as considera, em sentido restrito, como as circunstâncias de enunciação, seu contexto imediato. E, em sentido amplo, a autora afirma se tratar do contexto sócio-histórico, ideológico. O que nos permite compreender que o contexto imediato para a Comunidade João Surá seria a vivência cotidiana numa comunidade rural, relativamente isolada geograficamente de centros urbanos, com relações pessoais e de trabalho baseadas em uma lógica mais familiar e de reciprocidade do que capitalista. O contexto sócio-histórico incluiria as representações várias referentes à escravização e aos escravizados, aos descendentes de africanos e os efeitos de sentido que derivam por exemplo da atribuição que a sociedade paranaense faz à cor da pele.

Courtine (2009) divide os estados sucessivos da noção de CP do discurso em um conjunto de definições empíricas, no qual essas tendem a se confundir com a situação de enunciação e outro conjunto oposto de definições teóricas provenientes do trabalho de Foucault, utilizado pela Análise de Discurso desde 1971. Para esse autor, a primeira definição empírica geral da noção de Condições de Produção está nos trabalhos de Pêcheux e essas remetem a planos histórico, psicossociológico e linguístico sendo “justapostos sem que nenhuma hierarquia nem ordem de determinação sejam explicitamente indicadas” (p. 51). Nesse entendimento, Courtine define a noção de CP do discurso como um conteúdo empírico e heterogêneo e igualmente instável.

Orlandi acrescenta ainda que a memória, e a maneira ela como “aciona” essas condições de produção são fundamentais para a AD. A memória, o que fala antes, em outro lugar, e as formações discursivas a que estão filiados os discursos interferem diretamente nesses.

### 1.4 FORMAÇÕES DISCURSIVAS

Foi Foucault quem introduziu a noção de Formação Discursiva e Pêcheux a

reformulou conforme a AD, incluindo em seus estudos algumas críticas ao comportamento “apolítico” ou neutro dos cientistas que, ao tratar dos discursos da luta de classes não se posicionavam politicamente. Trata-se de outra noção básica e instável da Análise de Discurso. Segundo ela, toda palavra pertence a um discurso, se relaciona com determinado grupo de palavras possíveis num dado lugar ideológico. Orlandi (2007) a define, a partir de Pêcheux como “aquilo que numa formação ideológica dada – ou seja, a partir de uma posição dada em uma conjuntura sócio-histórica dada – determina o que pode e deve ser dito” (p. 43). Essa determinação seria dada não a partir de uma relação entre sujeitos, entre indivíduos, mas entre posições políticas, sociais. O que equivaleria dizer que todo grupo, em relações antagônicas, de dominação, solidariedade com outro traria em suas palavras - e em seus silêncios – certa coerência ideológica.

Atualmente, pelo risco de se afirmar caricaturas discursivas ao incluí-las em determinada formação discursiva, essa noção é mais vinculada ao interdiscurso, à memória, à forma como determinados enunciados regulares em determinados grupos sociais podem ser vinculados interdiscursivamente e, conseqüentemente ideologicamente. Ao analisarmos algumas representações de João Surá sobre a organização do trabalho de modo solidário, em quem a reciprocidade e a festa se opõem à relação trabalhista de ordem capitalista, é possível perceber formações discursivas opostas, em conflito. Embora não seja possível afirmar que tais palavras sempre serão dessa ou daquela formação discursiva. Sobre o que Orlandi (1989) pontua: “são distinções que se ligam a diferentes processos de significação. Ou seja, a diferença entre um uso e outro instaura uma diferença de sentido relevante” (p. 129).

As formações discursivas poderiam então ser definidas como uma espécie de regras que “controlariam” o discurso do sujeito limitando-o no seu quadro ideológico, como uma coerência do grupo a que ele pertence, numa relação de regularidade e identificação de seus lugares discursivos. Essa identificação só poderia acontecer na relação interdiscursiva, em que a memória autoriza certos vínculos entre a atualidade e o passado.

## 1.5 MEMÓRIA

Pêcheux (1999) afirmou uma compreensão da Memória que não a consideraria num sentido diretamente psicologista de memória individual, mas “nos sentidos entrecruzados da memória mítica, da memória social inscrita em práticas e da memória construída do historiador” (p. 50). É dessa compreensão que partimos para refletir sobre o papel da memória na Comunidade João Surá: na encruzilhada que converge as memórias mítico-religiosa, social, a memória inscrita em práticas cotidianas e a memória oficial do historiador.

Paveau (2007, p. 312) defende que no seu entendimento do discurso esse se constitui

articulado com dados exteriores, históricos, culturais, sociais, ambientais, que o impedem de ser um simples interior fechado em si mesmo: é um discurso orientado por seus anteriores (memória dos pré-discursos) e configurado pelos quadros da percepção e da categorização de um mundo “tanto feito quanto encontrado”.

A autora afirma ainda que é possível considerar a existência de quadros anteriores transmitidos de discurso em discurso e que

(...) é a memória que vai constituir o principal agente dessa transmissão, mas não uma memória reduzida à simples estocagem e desestocagem de informações semânticas e enciclopédicas. Trata-se, de fato, de uma memória cognitivo-discursiva, que elabora as linhagens discursivas, as quais podem ser definidas como dispositivos representacionais internos e externos, permitindo acolher e transmitir conteúdos semânticos ligados aos saberes, crenças e práticas. Isso quer dizer que existem “lugares de memória” discursivos e cognitivos (PAVEAU, 2007, p. 325, 326).

Paveau (2007, p. 318) propõe a concepção de um “discurso prévio” (já utilizada por Pêcheux em sua tese de 1969) um pré-discurso definido como:

(...) um conjunto de quadros pré-discursivos coletivos que têm um papel instrucional na produção e interpretação do sentido em discurso. São quadros de saber, de crença e de prática que não estão disponíveis apenas no espírito dos indivíduos e na cultura dos grupos (é sua natureza representacional), mas estão distribuídos, no sentido cognitivo desse termo, nos ambientes materiais da produção discursiva.

A compreensão de Paveau propõe à AD, além da noção de contexto, de Condições de Produção, a relação dos discursos com o ambiente físico, geográfico, nos quais são forjados. Os quadros pré-discursivos seriam nessa ótica, mais que atualização ou reconstrução de discursos anteriores a partir de práticas de linguagem e de saberes, seriam ainda formados pelo ambiente, por “lugares de memória”. Ao que acrescenta:

Falo de dados ambientais para designar, na perspectiva da cognição social, não só as relações entre os humanos e seus quadros de saberes, crenças e práticas (...), mas também as relações entre eles e sua ambientação material concreta (ambientes naturais ou artificiais, espaços, objetos, artefatos, suportes). Isso implica um remanejamento da noção de contexto, e, nesse caso, o termo “ambiente” me parece mais pertinente (p. 312).

Para essa pesquisa, reivindicar o ambiente como agente de interação, de construção de sentidos e de discursos, vem dialogar com a concepção quilombola que é considerada para efeitos legais de reconhecimento de territórios remanescentes de quilombos, pois os elementos ambientais, as construções, as plantações, os objetos cotidianos dessas populações são utilizados para comprovar suas origens e legitimar sua condição. Da forma como entende Paveau, o ser humano constrói na sua relação com o ambiente material e os agentes psíquicos não seriam apenas externos mas “por vezes, não humanos: uma caderneta, um mapa, uma lista. Também uma árvore ou um prédio podem constituir agentes psíquicos que contribuem para a elaboração cognitiva” (p. 313).

Embora para Pêcheux a Memória seja da ordem do histórico e não do individual, consideramos possível pensar em Memória também com as contribuições de Ecléa Bosi sobre a memória dos velhos e seu papel em uma dada sociedade, sobre o que, de início ela já afirma “a memória é um cabedal infinito do qual só registramos fragmentos” (1994, p. 09). O que permite refletir que tratamos sempre do que ficou, resistiu ao tempo e escapou ao esquecimento. Nesse aspecto, Bosi dialoga com Pêcheux, que distingue “o acontecimento que escapa à inscrição, que não chega a se inscrever” de outro “acontecimento que é absorvido na memória, como se não tivesse ocorrido” (PÊCHEUX, 1999, p. 50). Teríamos assim o que é esquecido, ou apagado, não inscrito na memória e o que é registrado, inscrito de tal forma que, pela ilusão de ser a origem do que diz, pela operação do tempo que

dispersa os dizeres ou pela indeterminação de quem disse, passaria a constituir o discurso de determinado grupo como se sempre o fosse daquela determinada maneira e não de outra.

Bosi discrimina ainda a memória lembrança, na qual “a lembrança é a sobrevivência do passado. O passado, conservando-se no espírito de cada ser humano, aflora à consciência na forma de imagens-lembrança” (1994, p. 53). Nessa visão, a memória se construiria como um quadro, uma imagem construída.

Orlandi lembra que para a AD, a memória, quando pensada com relação ao discurso é tratada como interdiscurso, que é definido como:

aquilo que fala antes, em outro lugar, independentemente. Ou seja, é o que chamamos de memória discursiva: o saber discursivo que torna possível todo dizer e que retorna sobre a forma do pré-construído, o já-dito que está na base do dizível, sustentando cada tomada da palavra (ORLANDI, 2007, p. 31).

Significar seria assim se apoiar nos sentidos já estabelecidos antes e rearranjá-los de acordo com a situação atual. Em seu texto sobre o papel da memória Pêcheux postula ainda que:

a memória discursiva seria aquilo que, face a um texto que surge como acontecimento a ler, vem estabelecer os “implícitos” (quer dizer, mais tecnicamente, os pré-construídos, elementos citados e relatados, discursos transversos, etc.) de que sua leitura necessita: a condição do legível em relação ao próprio legível (PÊCHEUX, 1999, p. 52).

As reflexões postas por Ecléa Bosi sobre qual seria a função da leitura parecem fazer um eco poético desse entendimento da relação estabelecida com o já dito como condição para o legível: “O que é ler senão aprender a pensar na esteira deixada pelo pensamento do outro? Ler é retomar a reflexão de outrem como matéria-prima para o trabalho de nossa própria reflexão” (BOSI, 1994, p. 21).

Se pensamos sempre na esteira de alguém que nos antecede, e falamos a partir dele, mesmo quando não percebemos, cumpre pensar sobre o tempo, elemento chave para inscrever ou não determinado registro na memória. Retornamos aqui à memória coletiva que permite aos sujeitos de João Surá se definirem como quilombolas, como remanescentes de um grupo de renegados da sociedade, marcados pela cor da pele que definia uma condição subumana – ou, até

mesmo, não humana. Porém marcados por práticas culturais e sociais reorganizadas e ressignificadas no que seriam hoje as marcas desse pertencimento, dessa história.

Para Bosi (1994), “O tempo da memória é social, não só porque é o calendário do trabalho e da festa, do evento político e do fato insólito, mas também porque repercute no modo de lembrar” (p. 31). Na convergência do antes, do passado e o agora estão os velhos, os anciões que, nas religiões de matriz africana, são considerados mais próximos da passagem, portanto mais sábios pelo que já viram e pelo que verão em outras dimensões do existir. “Os meus mais velhos” é uma forma comum usada nas conversas em João Surá para legitimar alguma informação sobre alguma técnica, um saber sobre chás ou sobre algum ser sobrenatural já visto nas redondezas. Frequentemente se recorre aos mais velhos, ainda vivos ou já falecidos, mesmo na contação de causos mais corriqueira.

São os velhos que carregam a função de lembrar, aconselhar, narrar o passado de modo que façam parte da vida das crianças as memórias que carregam e guardam do que pode e deve ser cultivado. Há, contudo, a ressalva que Bosi faz ao citar Goethe, que já observava que:

Quando queremos lembrar o que aconteceu nos primeiros tempos da infância, confundimos muitas vezes o que se ouviu dizer aos outros com as próprias lembranças daí o caráter não só pessoal, mas familiar, grupal, social, da memória (BOSI, 1994, p. 59).

O que retoma os ditos de Pêcheux sobre a memória que se inscreve de tal modo que não percebemos que foi absorvida. É importante lembrar que, a atuação do passado sobre o presente não se faz de forma homogênea, pela própria ausência de controle da origem do que dizemos e pela própria natureza do aprendizado que, sabemos, não se dá de forma linear, de modo que o que se ensina não é exatamente igual ao que se aprende. Sobre o que Bosi (1994) acrescenta: “fica o que significa. E fica não do mesmo modo: às vezes quase intacto, às vezes, profundamente alterado” (p. 66).

Sabemos que não é possível recuperar o passado, nem quando se trata de registros escritos – que passaram pelo crivo de quem os registrou – e também não é possível fazê-lo a partir da oralidade. Acreditamos sim na possibilidade de encontrar marcas, indícios linguístico - discursivos que podem indicar as formações discursivas

em que alguns enunciados estão inscritos. Para Paveau (3007), é possível fazê-lo a partir de algumas características que tornam os pré-discursos analisáveis, apesar de não serem sequências discursivas identificáveis, seriam elas:

- sua coletividade, resultado de uma co-elaboração entre os indivíduos e entre o indivíduo e a sociedade;
- sua imaterialidade, já que a pré-discursividade é de ordem tácita (isto é, não formulável explicitamente, ao contrário do implícito);
- sua transmissibilidade, no eixo horizontal de comunicabilidade enciclopédica (a idéia do compartilhamento) e no eixo vertical da transmissão por meio das linhagens discursivas (o papel da memória);
- sua experiencialidade, já que permitem ao sujeito organizar e, também, antecipar seu comportamento discursivo;
- sua intersubjetividade, pois os critérios de mobilização são veri-relacionais, e não lógicos;
- sua discursividade, enfim, já que são linguisticamente assinalados (p. 318).

Ao analisar os textos que circulam no cotidiano de João Surá, no que tange a sua relação com a Memória, consideraremos então tais características: coletividade, imaterialidade, transmissibilidade, experienciabilidade, intersubjetividade e discursividade.

Recorremos a esse aspecto para apontar as possíveis marcas do que identificaria uma comunidade quilombola no contexto paranaense. Antes, porém, é necessário definir o que entendemos como identidade.

## 1.6 IDENTIDADE

O conceito de identidade é definido por Gregolin (2008) como multifacetado. Ele pode ser pensado a partir de várias áreas de estudo: Psicologia, Antropologia, Sociologia, Filosofia, Psicanálise, etc. Contudo, a despeito das muitas possibilidades das conceituações de cada área, seu caráter aparece sempre imbricado à história, ao grupo social e à língua (gem). De modo que é possível afirmar que a Identidade de um indivíduo está relacionada à sua história, sua língua, seu território e às apreensões que faz desse território, da relação com seu grupo social e com o outro – com os integrantes de outros grupos: o diferente.

As bases da Análise de Discurso, segundo Gregolin (2008), contribuíram para o descentramento do sujeito cartesiano e oferecem meios para pensar a identidade

na contemporaneidade:

**1) a re-leitura de Marx:** reinterpretando os escritos de Marx, autores como Althusser propõem que os indivíduos não podem ser os "autores" ou os agentes da história. O anti-humanismo teórico de Althusser deslocou o centro do homem para as estruturas. Ao mesmo tempo, a genealogia do poder desenvolvida por Foucault veio mostrar que as categorias de "classe", "ideologia", "aparelhos de Estado" devem ser repensadas a partir de uma micro-física do poder pois o sujeito contemporâneo está o tempo todo envolvido em micro-lutas cotidianas;

**2) a re-leitura de Freud:** a descoberta do inconsciente, a revelação de que nossas identidades, nossa sexualidade e a estrutura de nossos desejos são formadas com base em processos psíquicos e simbólicos, com base muito diferente daquela da Razão, arrasou com aquele conceito de sujeito racional, provido de uma identidade fixa e unificada. Ao reler Freud, Lacan propõe a negociação simbólica, por meio da qual se formam as identidades (o espelho do olhar do outro). O sujeito é dividido mas vive a ilusão de unidade – essa é a origem contraditória da identidade. Ela é sempre incompleta, está sempre em processo, sempre sendo formada: por isso é **identificação**, processo em andamento, construção de biografias;

**3) a re-leitura de Saussure:** ao propor que "a língua é um sistema social"; "há arbitrariedade entre os signos e seus referentes"; "há polissemia nos sentidos", etc. – a Linguística saussureana despossuiu o sujeito de sua língua, ele deixou de ser "dono" de suas palavras. A releitura que Bakhtin faz de Saussure mostra esse sujeito lutando com signos ideológicos. Da mesma maneira, ao propor o projeto de Análise do Discurso, a releitura que Michel Pêcheux faz de Saussure apresenta esse sujeito que pensa que é a origem do dizer mas que está, sempre, sob uma dupla determinação: do sistema da língua e da História (GREGOLIN, 2008, p. 90,91).

A dupla determinação do sujeito pela língua e pela história é o que pensamos ser essencial para a definição de identidade como construção sócio-histórica e simbólica. Nas palavras de Maura Penna (*in* SIGNORINI, 2008, p. 92,93):

a identidade social é uma construção simbólica que envolve processos de caráter histórico e social, que se articulam (e atualizam) no ato individual de atribuição. Consideramos, assim, que a identidade social é uma representação, relativa à posição no mundo social, e portanto intimamente vinculada às questões de reconhecimento.

Esse reconhecimento pressupõe a identificação pelo sujeito do que ele é - e do que ele não é, a partir do que conhece e reconhece de si, de sua história e do

grupo ao qual acredita pertencer. Essa noção de sujeito, pautada nos estudos de Pêcheux, pode ser relacionada às reflexões de Hall (2000).

Stuart Hall (2006) aponta que parece que “é na tentativa de rearticular a relação entre sujeitos e práticas discursivas que a questão da identidade (...) volta a aparecer” (SILVA, 2000, p. 105). Daí partimos para o nó dessa pesquisa: apontar elementos que definiriam a identidade de um grupo social a partir do que é possível apreender do discurso de sujeitos desse grupo. Entretanto, fazemos nossa a ressalva que Penna (1992 *in* SIGNORINI, 1998, p. 101) faz sobre esse tipo de trabalho:

(...) parece não ser possível ao pesquisador “deduzir” a identidade do indivíduo ou do grupo a partir de seu modo de vida, práticas [como a fala], bens, etc. – ou seja, a partir de sua ‘objetividade’ -, pois a representação mental do investigador, produto do modo como percebe aquela materialidade, pode não coincidir necessariamente com a que o próprio indivíduo ou grupo faz de si ou de suas práticas (ou a que outros grupos fazem dele).

A noção das limitações do olhar investigador é necessária inclusive para coerência teórica, segundo a qual o sujeito compreende sua fala como origem, mas o faz a partir dos discursos a que está vinculado, às suas formações discursivas e ideológicas. Tais limitações, contudo, não são impedimentos para que indiquemos regularidades que podem compor um quadro discursivo em que o discurso quilombola figure visível.

Procuraremos compreender o passado, a memória revelada no discurso dos sujeitos de João Surá, investigando as marcas de um passado com o qual eles continuam mantendo certa correspondência, pois partindo do modo como afirma Hall (*in* SILVA, 2000, p. 108, 109):

As identidades parecem invocar uma origem que residiria em um passado histórico com o qual elas continuariam a manter uma certa correspondência. Elas têm a ver, entretanto, com a questão da utilização dos recursos da história, da linguagem e da cultura para a produção não daquilo que nós somos, mas daquilo no qual nos tornamos [...]. Elas têm tanto a ver com a invenção da *tradição* quanto com a própria tradição [...]. Elas surgem da narrativização do eu, mas a natureza necessariamente ficcional desse processo não diminui, de forma alguma sua eficácia discursiva, material ou política, mesmo que a sensação de pertencimento, ou seja, a ‘suturação à história’ por meio da qual as identidades surgem, esteja, em parte, no imaginário (assim como no simbólico) [...].

Essa reflexão relativiza a apreensão do real pelos sujeitos da história, que se assujeitam pelas ilusões do discurso, ora pensando ser a origem do que dizem, ora pensando não haver outra forma de dizer, de enunciar a realidade do mundo. A relativização, contudo, não é privilégio de alguns, pois o assujeitamento não é privilégio desse grupo. Antes de analisar esses aspectos precisamos conhecer um pouco sobre os sujeitos enunciadoreis de nossa pesquisa.

Compreender de onde vieram e o que se tornaram foi uma das exigências do processo de reconhecimento de uma comunidade quilombola. O reconhecimento legal parte da auto declaração de um grupo que afirme ter se formado a partir de um agrupamento de pessoas que tenha se estabelecido em determinado território, a partir da busca da liberdade no contexto histórico escravista. Isso exige retornar às origens, buscando marcas que provem que um bairro rural de hoje foi o quilombo de outrora. O retorno a essas origens não é sempre tranquilo, envolve dores, perdas, humilhações, silêncios importantes. Exige também a reconstrução material do que não se sabia valorizado em que, por exemplo, objetos corriqueiros passam a ser provas incontestáveis.

Hall (2000) afirma que “a constituição de uma identidade social é um ato de poder” (p. 110) e para os moradores de João Surá, a identidade quilombola significou ter sua existência respeitada e valorizada diante de outros grupos (especialmente agrupamentos urbanos e famílias proprietárias de latifúndios) diante dos quais se percebiam inferiores nas atividades sociais e relações interpessoais.

A partir de agora apresentaremos algumas características organizacionais de João Surá, no que se refere a sua localização, suas origens e especificidades culturais e linguísticas.

## 2 A COMUNIDADE QUILOMBOLA JOÃO SURÁ

### 2.1 LOCALIZAÇÃO E ORIGENS

A Comunidade de Remanescentes do Quilombo João Surá está localizada na extremidade oeste do município de Adrianópolis, a 60 km da sede municipal, na região do Alto Vale do Rio Ribeira do Iguape, na fronteira dos Estados do Paraná e de São Paulo, em áreas que compreendem a confluência do Rio Ribeira com o Rio Pardo, no limite com o Parque Estadual das Lauráceas.

**Figura 1** – Mapa do Paraná – com destaque no município de Adrianópolis



Fonte: Fernandes (2007)

Adrianópolis apresenta um dos IDHs mais baixos do Estado do Paraná. Na última década, sua população se reduziu em mais de 50 por cento. Segundo Altino (2001, p. 16),

Dentre as regiões do Estado do Paraná, talvez a região sudeste, no extremo do Estado, seja a que enfrenta maior dificuldade no que se refere ao desenvolvimento e às vias de acesso (...) a falta de vias de acesso – estradas asfaltadas, pontes, entre outros – contribuiu para que parte do Estado ficasse parada no tempo, à margem do

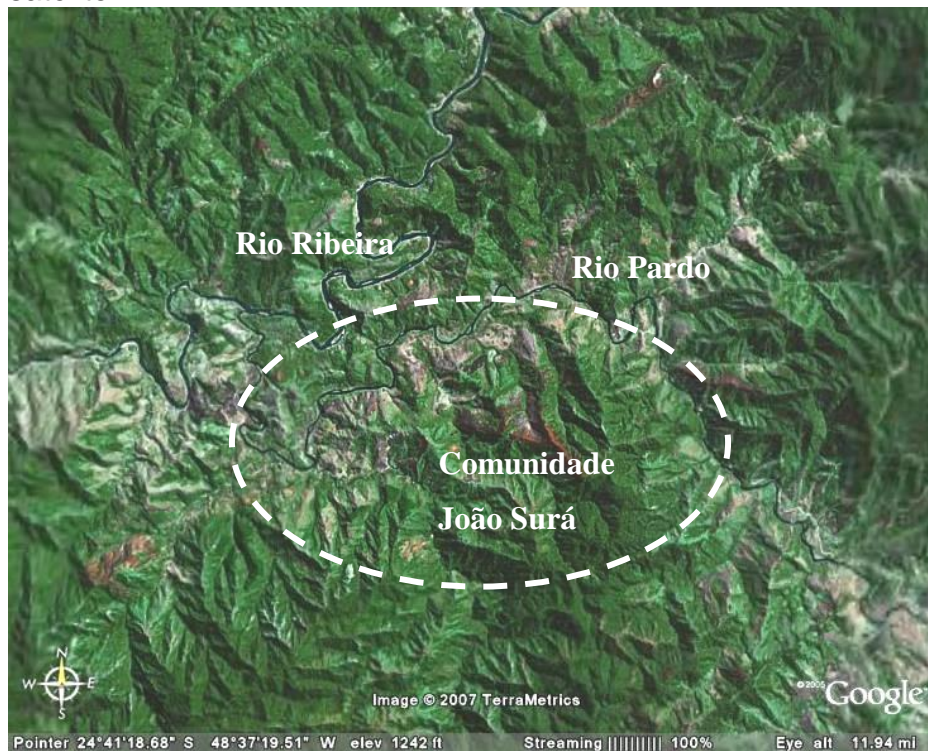
progresso verificado, por exemplo, na região metropolitana de Curitiba.

A pesquisadora ainda aponta como um dos problemas mais sérios enfrentando pela população a falta de comunicação com os municípios vizinhos, especialmente do próprio Estado. O único acesso pavimentado a Adrianópolis pelo Paraná é a sinuosa rodovia 476, que liga o município a Curitiba.

Por ocasião da coleta dos dados apresentados no Relatório Antropológico (FERNANDES, 2007), João Surá abrigava 114 pessoas, divididas em 38 famílias, sendo 69 homens e 45 mulheres, a maioria com idade acima de 18 anos.

A comunidade está localizada em uma área de difícil acesso, entre as montanhas da serra do mar. A estrada que liga a sede municipal, acompanha o curso do rio Ribeira e, por não ter pavimentação asfáltica, constantemente apresenta impossibilidade de trânsito de veículos, seja devido a desmoronamentos, queda de árvores ou galhos ou aos imensos sulcos que se formam ao longo dos 60 km.

**Figura 2** – Mapa de localização da Comunidade João Surá, a partir de imagem de satélite



Fonte: Fernandes (2007)

Há um amplo debate teórico sobre a conceituação de “quilombo” que, apesar de não tratarmos aqui de forma pormenorizada, se faz pertinente lembrar que o

termo, geralmente é utilizado para definir habitações distantes, geralmente rurais, onde escravizados que fugiam permaneciam e estabeleciam pequenas comunidades, representado no imaginário popular pelas descrições históricas e fictícias do Quilombo dos Palmares, que se localizaria no atual Estado de Alagoas. Pesquisas mais recentes indicam que a formação e a existência de quilombos foi também articulada a outras formas de organização. Entretanto, Fernandes (2007, p. 09) afirma que “embora exista uma multiplicidade de situações geradoras da condição quilombola, há em todas elas uma dimensão comum: a construção de territórios de liberdade no interior do sistema escravista.”

A partir de gravações de relatos/depoimentos de moradores locais, pesquisadores do Grupo de Trabalho Clóvis Moura (vinculado ao governo do Estado) e pesquisadores vinculados à Universidade Estadual do Paraná, investigaram documentos que possibilitaram identificar a Comunidade João Surá num contexto que o identificaria com esse “território de liberdade” no interior do sistema escravista nos Estados do Paraná e de São Paulo, no Vale do Ribeira. Tais pesquisas tinham como base a Constituição Federal de 1988, que no Art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, instituiu “aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”. Esse marco legal, na mesma medida que iniciou um movimento de auto identificação quilombola e de busca pelos direitos à propriedade de terras em todo o território nacional, ocasionou outros movimentos de grandes proprietários, interessados em adquirir, por baixos valores, consideráveis extensões de terra. No Art. 216, a Constituição Federal prevê proteção aos bens materiais e imateriais que constituem “a identidade, ação e memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira”. E ainda, o § 5º do artigo 216 dispõe que “ficam tombados todos os documentos e os sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos.” Além de reconhecer oficialmente a existência de territórios, “identidade”, “ação” e “memória” quilombolas no Brasil, o texto constitucional instituiu essa população como sujeitos de direito. Tal legislação teve repercussão direta entre os moradores de João Surá.

A localização geográfica, entre montanhas e rios sinuosos, com cachoeiras perigosas, definiu o modo de ocupação do território do Alto Vale do rio Ribeira,

... permitindo que esta região tenha se transformado, ao longo de mais de três séculos, em espaço de liberdade e refúgio para populações negras. Fugidos, libertos, ou nascidos livres, a população negra da região constituiu ao longo dos anos seus territórios de liberdade relacionados histórica e culturalmente ao passado marcado pela escravidão (FERNANDES, 2007, p. 16).

Além de João Surá, o Vale do Ribeira abriga outras 33 comunidades remanescentes de quilombo, 07 no Paraná e 26 em São Paulo. É possível identificar ligação por relações familiares entre moradores de João Surá e das comunidades de Porto Velho, Bombas, Praia Grande e São João.

Mary Francisco do Careno (1997), ao justificar sua pesquisa sociolinguística em comunidades negras no Vale do Ribeira em São Paulo, afirmou que considerou a região propícia para esconderijo durante fugas de escravizados, pois trata-se da região brasileira com maior número de cavernas catalogadas atualmente.

A existência dessas comunidades está relacionada ao contexto colonizador da região, que, além de evitar a presença de estrangeiros buscava ouro e outros minerais. Segundo Fernandes (2007), foi nessa região que surgiram as primeiras notícias da existência de ouro no Brasil, ainda em 1532. A instalação de garimpos iniciou povoados que deram origem às cidades de Iporanga, Apiaí, Ivaporanduva, Xiririca, Paranapanema e Itaoca. Os garimpos utilizaram largamente o trabalho escravo e é possível encontrar documentos que registram as constantes fugas de escravizados, utilizando de diversas estratégias, inclusive com base na geografia da região, que, por exemplo, demandava vários dias de viagem para cumprir alguns procedimentos burocráticos quando ocorria a morte de um escravizado, possibilitava que alguns fingissem a própria morte e fugissem em segurança sob a proteção do encarregado de registrar tal fato, conforme Fernandes (2007 p. 32) transcreve da correspondência encaminhada pelo Juiz de Paz da Vila de Xiririca ao Presidente da Província em 1852 solicitando que:

V.E. digne-se a esclarecer as seguintes dúvidas que com toda a urbanidade e submissão faço chegar ao conhecimento de V.E.  
“... Ocorre tão bem mais que alguns fazendeiros ou outras pessoas moradores em logares distantes desta Villa de um a dois dias de viagem quando lhes morres um seo escravo, ou outro qualquer mandão o cadáver a esta Villa para enterrar-se somente acompanhado d’um escravo, sem ser uma pessoa que faça a precisa participação, ou sem a mandarem por escripta para se poder fazer o registro e desta forma não posso passar a certidão e o Parocho sem esta não da a sepultura, ficando o pobre do escravo com o cadáver

indeciza, sem saber o que faça, porque para ir ter com seu ammo lhe levaria 2 a quatro dias de viagem de ida e volta, tempo que o cadáver já não é possível esperar sem corromper-se; por conseguinte resta-me perguntar a V.E. o que deverei proceder neste caso, e se o mesmo escravo pode fazer a participação quando esteja tudo o fato e se igualmente deve assignar o mesmo (Registro Civil/Costumes Ivaporanduva).

Fernandes (2007) afirma que nessa mesma correspondência esse Juiz de Paz questiona sobre como proceder para batizar “escravos adultos naturais da África”, pois seria necessário registrar informações sobre a natividade dessas pessoas. Esse e outros documentos demonstram que havia na região não apenas escravizados, negros nascidos no Brasil, mas também africanos. Da mesma forma, as fugas demandaram a instituição de capitães do mato, como demonstra essa correspondência do Presidente da Província de São Paulo que orienta sobre medidas para combater a fuga de escravizados da Vila de Apiaí:

Constando-me que a ocorrência de negros que indispensavelmente se vão ajuntando nessa Vila e seu termo por conta do trabalho do Morro em que se tira ouro, faz com que muitos fujam deste e se refugiem pelos matos, dando uma indizível perda a seus senhores e que para se coibir, se carece de capitães de mato que possam capturar a todos os refugiados, e fugidos para prontamente serem entregues aos ditos seus senhores:

Ordeno a Vmces que logo que receberem esta nomeiem os capitães do mato que lhes parecerem bastantes para terem em respeito aos escravos e no caso destes fugirem, serem presos pelos dados capitães do mato a quem se pagará por conta dos respectivos senhores o que lhes está determinado pelo seu regimento.”

(São Paulo, 1 de fevereiro de 1782. Martim Lopes Lobo de Saldanha *apud* ARRUTI, 2003, p. 51).

Fernandes (2007) aponta ainda registros que indicam que a região entre os rios Ribeira e Pardo, por ser de difícil acesso, apresentava-se como propícia para esconderijo:

Por informações dadas por alguns moradores do Rio Pardo do Districto desta Freguezia que, nos sertões do mesmo Rio distante d’esta vinte ou vinte e cinco léguas mais ou menos, sertões que divisam com o da Província do Paraná, se achão aquilombados alguns escravos fugidos do Norte desta Província, he de necessidade destruí-los pois que do contrario torna-se mais perigoso e graves prejuízos, consta mais que apara ali tem se dirigido alguns criminosos que talvez estejam reunidos, e como esta subdelegacia querendo ver se pode batel-os e não podendo o fazer por ter de fazer

algum dispêndio não so pela distancia como pelo perigo da viagem do Rio por ser caudalosos (...)  
 Ofício Subdelegacia de Iporanga, datado de 28/09/1863.

Relatos de moradores de João Surá demonstram que, embora difusa, a memória que explica a origem da comunidade está relacionada ao garimpo, à geografia da região e ao passado de escravidão e fuga. Segundo FERNANDES, dois tipos de narrativas constituem as memórias sobre “o tempo dos escravos”: “De um lado, estão as histórias de vida dos antepassados, as quais identificam lugares e sociabilidades específicas. De outro, estão as histórias sobre a escravidão, concentradas, especialmente, na figura do Capitão Moura” (2007, p. 30).

Não foram encontrados registros que comprovem a relação do Capitão Moura com a facilitação de fugas, como descrevem alguns moradores mais antigos, mas há registros desse sobrenome em famílias de prestígio da época colonial da região. O sobrenome Moura ou Morato foi incorporado por várias famílias remanescentes de quilombos do Vale do Ribeira, inclusive em João Surá. FERNANDES (2007, p. 32) transcreve depoimento em que o Sr. Gregório Pereira da Silva (conhecido como Gregório Moura), de 82 anos, explica a origem de sua família relacionando-a a escravidão “família cativoiro” e as narrativas que ouviu sobre o Capitão Moura:

Meus pertencentes tudo era escravo. Meu avô não é brasileiro, é espanhol. Agora minha vó era africana, era preta. Era escrava. Não. Minha avó ela era descendentes daquelas escrava. Ela era liberta, de certo quando ela se conheceu certo já tinha tirado os escravo. Os pais dela os avôs tudo era escravo. Era família cativoiro.  
 Em Iguape tinha um homem chamado, um capitão lá, um tal de Benedito Moura. Então ele tinha muito dó dos pobres que viviam andando. Então quando eles escapavam lá dos patrão dele. Porque o escravo quando fugia o patrão mandava buscar, até amarravam diz que amarravam. Então esse homem morava no Iguape. Então chegava essa gente lá sofrida lá, ele tinha muito dó. Ele tocava aqui para cima. Sumia aqui nestes matos, aqui não tinha ninguém, não tinha nada, era só mato. E os coitados vinham se batendo de lá fazendo paiol numa parte, fazia outro.  
 E os homens de lá que vinha atrás dos homens que escapava lá, quer dizer como é o capitão não sei o que lá, capitão do mato, pegava ‘aqui não tem ninguém que tu tá procurando. Pode ir embora. Aqui não tem ninguém’. Eles estão tudo escondido de Iguape para cima.”

Para o nome do local “João Surá”, os moradores explicam que um garimpeiro (descrito por alguns com características indígenas, e por outros com características negras), que descia e subia os rios em uma canoa, sofreu um acidente na cachoeira do Rio Pardo, que fica exatamente onde se localiza a sede da comunidade. ALTINO (2001, p.23) grafou o nome da Comunidade como João Surra, possivelmente porque alguns dos mais velhos pronunciam Surá com R alveolar múltiplo (e também é possível identificar entre os mais jovens essa ocorrência). Vários moradores associam esse garimpeiro a histórias que afirmam que mães ameaçavam as crianças, dizendo que o garimpeiro da canoa, o João, iria surrar quem cometesse alguma desobediência.

Segundo o Sr. Paulo Andrade, conhecido como Seu Paulico:

A história do João Surá, João Surá ficou João Surá por causa de um garimpeiro, que o nome dele ai chegou ai na região – assim falavam meus avô, meus bisavô – que apareceu este homem. Ele era, de certo, deste pessoal do garimpo lá pra Iporanga. Então esse homem, diz que ele vinha por canoa e sumia neste sertão ai. Tirar ouro, este tal de João Surá. Ele tirava ouro e ia embora para Registro, cidade de Registro, que lá é que registrava para ir. E ele quebrou a canoa naquela cascata ali. E morreu ali. Perdeu o ouro e ficou o nome João Surá. Cachoeira do João Surá. Que antes disso esse rio nem nome não tinha, tinha o nome de rio Pardo” (FERNANDES, 2007, p. 22).

É constante a busca de legitimidade das narrativas por meio da citação dos antepassados: “meus mais velhos”, avós, bisavós, “meus pertencentes”. Da mesma forma, são constantes descrições de um tempo passado em que havia abundância de recursos naturais e da agricultura, assim como as relações sociais harmônicas.

Para ilustrar algumas dessas relações sociais, que parecem identificar a Comunidade João Surá, faremos uma breve apresentação de especificidades dessa comunidade, no que se refere a características da organização social, cultural e linguística.

## 2.2 ALGUMAS CARACTERÍSTICAS SÓCIO-ECONÔMICAS, CULTURAIS E LÍNGUÍSTICAS

João Surá tem especificidades na organização do território, dos locais de moradia, de plantio, de uso comum, de festas, de cultos religiosos e de criação de animais. Ao pesquisar a comunidade quilombola Cangume, localizada no Vale do

Ribeira, Arruti (2007, p. 233), identificou uma organização, que também é a que verificamos ser utilizada em João Surá:

1) região da moradia, destinada aos cultivos frágeis (legumes e verduras) e aos pequenos criatórios; 2) região das roças temporárias de subsistência e comercialização, como o feijão, o milho, a mandioca e o arroz; e 3) região também dedicada às roças de subsistência, mas distantes das moradias, denominadas de sertão.

Cambuy (2011) pontua que a organização das diferentes famílias “por meio da construção de regras coletivas de uso e apropriação do território de João Surá implicou em formas culturalmente específicas de divisão territorial e, ainda, mecanismos de socialização direcionados, sobretudo, pelas atividades produtivas e religiosas” (p. 57).

O Laudo Antropológico de João Surá descreve os córregos *Poço Grande*, *Guaracuí* e *João Surá*, que desembocam no Rio Pardo, como os nomes que identificam os três diferentes “bairros”. A mesma autora afirma que a palavra “bairro” era utilizada para denominar João Surá como um todo e que a denominação “comunidade” é externa, mas vem sendo incorporada e utilizada pelos moradores.

À classificação supracitada, feita por Arruti (2007), Cambuy (2011, p. 63) propõe que se sobreponha:

As atribuições de uso familiar e de uso comunitário ou coletivo. O espaço da moradia pode ser considerado como um local estritamente doméstico, onde vivem famílias nucleares e extensas. Já o espaço das roças de subsistência nas proximidades da moradia, embora de posse de uma determinada família, envolve trabalhos de várias famílias organizadas em atividades coletivas. A região dos sertões não é considerada um espaço de posses, e sim de uso daquelas famílias que ao enfrentarem as adversidades vindas de um trabalho penoso a longas distâncias, adquirem sobre o terreno o direito de uso. Além desses espaços, há os espaços propriamente comunitários, como os ocupados pela Igreja, cemitério, escola, barracão e campo de futebol, localizados na Vila de João Surá, e ainda os recursos como as fontes d’água, os riachos, estradas e caminhos.

É comum nas conversas e indicação dos locais a utilização dessas terminologias e a diferenciação, mediante explicação conceitual, por exemplo, da diferença entre estrada e caminho.

### 2.2.1 Terra e Trabalho

Embora participem dos trabalhos realizados em todos esses espaços, é a cozinha e as atividades domésticas que se constituem em espaços femininos, não obstante existam na comunidade homens (pais e filhos) que residam sem a presença de mulheres e realizem as funções atribuídas a elas. Sobre esse aspecto, Altino (2001) observou maior produtividade lexical para os homens em detrimento das mulheres, pois o círculo de amigos da mulher que se ocupa dos afazeres domésticos seria bastante restrito se comparado ao universo masculino.

A descrição do território e dessa forma de organização pode causar estranheza por ser consideravelmente diferente do modo de organização capitalista, em que a propriedade privada e a remuneração pelo trabalho realizado são as relações prevalentes. Embora conheçam e, nas últimas três décadas, tenham se submetido a relações de trabalho nos moldes capitalistas com fazendeiros da região, depoimentos dos moradores demonstram grande valorização das formas “antigas” de relações trabalhistas como “mutirões”, “reunidas”, “troca de dias” e “meia”.

O texto abaixo, transcrito de uma explicação de Seu Sebastião, idoso, morador da Comunidade Quilombola João Surá, sobre o que seria um mutirão:

Mutirão memo é... mutirão que se faz e, e se promete o baile, né. Ninguém fica devendo nada pro outro. O cara vai lá e ganha o baile. Então ele sabe que ele trabalhou o dia e à noite ele vai ganhar o baile.

Daí, se vier o dele, por exemplo, se eu fiz o meu mutirão hoje, eu faço o baile pro meu pessoal.

Mas se o outro fizer o mutirão dele, no sábado, eu, eu vo no mutirão dele né, porque ele veio no meu.

Mas não assim dizer que é um compromíssio, não é um compromíssio, é coisa de amizade, sabe, pegô, levô, ajudô, dançô o baile e saiu contente.

Pêcheux (1988), ao definir sujeito para a AD, afirma que o sujeito é afetado por dois tipos de esquecimento: o esquecimento 1, pelo qual se coloca como origem do que diz, ilusão necessária, construtora do sujeito; e o esquecimento 2, pelo qual opera um movimento consciente e inconsciente para retomar seu discurso e explicar a si mesmo o que diz. Tais dimensões do sujeito enunciator de um discurso apresentam-se como unidade através da heterogeneidade discursiva, pelos vários “eus” que falam no eu do enunciator.

Para Seu Sebastião, um mutirão, para ser realmente mutirão, deve ser retribuído com um baile: as pessoas se reuniram para realizar determinado trabalho e, ao final do dia, teriam como recompensa o convite para participação em um baile, uma festa dançante. Pode causar certo estranhamento imaginar que, em pleno ano de 2010, as pessoas, a despeito da cristalização e grande disseminação das novas formas de relação e comportamento numa sociedade capitalista moderna, sejam retribuídas pelo seu trabalho simplesmente com um convite para participação em uma festa, um baile. A definição de Seu Sebastião refuta a idéia de obrigação e dívida presentes nas relações de trabalho e, ao afirmar que “ninguém fica devendo nada pro outro”, pois trata-se de uma relação de reciprocidade, não necessariamente baseada na obrigação, “compromisso”, mas na alegria de compartilharem tanto o trabalho quanto a festa entre membros da comunidade.

Essa rápida análise exemplifica uma forma de relação social diversa, que tem nas práticas religiosas e culinárias características semelhantes.

### 2.2.2 Alimentação e Religiosidade

A organização religiosa em João Surá é bastante complexa. Majoritariamente católicos, os moradores possuem um calendário anual de comemorações relacionadas ao santo de devoção de cada família.

Cambuy (2011) organizou um quadro que demonstra datas religiosas em que são descritas 29 atividades religiosas na comunidade. Entre esses, destacamos a Festa de N. Sr<sup>a</sup>. do Livramento, que acontece nos dias 31 de dezembro e 01 de janeiro, em Iporanga, São Paulo, quando a imagem dessa santa é conduzida pelo rio Ribeira em uma barca composta pela amarração de três canoas, direcionada pelos remos de dezenas de pagadores de promessas (ou que adquiriram tal função por hereditariedade), carregando crianças, adultos e idosos que agradecem ou fazem pedidos. A imagem de N. Sr<sup>a</sup> do Livramento (e também de São Benedito) é acompanhada por muitas canoas, barcos e boias e é recebida às margens do rio com fogos, cantos e orações católicas por milhares de devotos, na grande maioria negros, moradores de comunidades quilombolas da região. Em seguida, é rezada uma missa. Essa festa é realizada há centenas de anos e os moradores de João Surá participam ativamente de sua preparação, desde o corte e transporte da árvore (feito com a ajuda de centenas de pessoas, pois a árvore é carregada por uma fila

indiana de homens) que será transformada nas canoas que transportarão a as imagens sacras. No dia 01 de janeiro, a imagem retorna à barca, acompanhada novamente por cantos e orações e é levada pelo rio para ser devolvida a uma capela específica localizada às margens do Ribeira.

No ano de 2010, em visita à comunidade para gravar alguns depoimentos, um grupo de pesquisadores de diversas áreas acompanhamos essas comemorações em Iporanga e pudemos presenciar e registrar com fotos um aspecto bastante peculiar da religiosidade de João Surá: as manifestações católicas se inserem numa dinâmica que comumente é descrita como sincretismo religioso, ou “mistura” de elementos de diferentes religiões. Consideramos, no mínimo, curioso que essa comemoração aconteça nas águas, no mesmo dia em que seguidores de religiões de matriz africana (Umbanda e Candomblé) fazem oferendas à Yemanjá (divindade relacionadas às águas salgadas). As cores com que são ornamentadas as barcas e as vestes que adornam a imagem também podem ser relacionadas a simbologias afro-brasileiras: N. Sr<sup>a</sup> do Livramento e a barca trazem predominantemente as cores azul celeste e branco, mesmas cores com que se representam as vestes de Yemanjá; São Benedito e o andor em que é transportado são ricamente enfeitados em tons de amarelo, mesmas cores utilizadas para representar Oxum, divindade que, nas religiões afro-brasileiras é vinculada às águas dos rios. Apesar de tais suposições necessitem de pesquisa aprofundada para que sejam comprovadas tais relações, a coincidência de datas e da utilização das cores certamente não se dá ao acaso.

Outro fato discursivo relevante nessa ocasião é que as senhoras mais idosas levam guarda-chuva, pois afirmam que todos os anos, na chegada da imagem, chove. De fato, embora tenha chovido pouco, foi possível registrar os primeiros pingos de chuva que aconteceram assim que se avistou a barca na curva do rio. Essa certeza de chuva se insere numa realidade em que fenômenos que podem ser considerados sobrenaturais sejam tratados com certa naturalidade no cotidiano dos moradores de João Surá, como o hábito de assobiar de determinada maneira para “chamar o vento” num dia abafado, de calor.

A grande maioria das comemorações religiosas envolve o ritual de rezar ou cantar o terço e, algumas dessas, incluem missa. São comemorados os dias de São Sebastião, São José, N. Sr<sup>a</sup> do Perpétuo Socorro, Santo Antônio (padroeiro da comunidade), São João Batista, São Pedro, Divino Espírito Santo, Bom Jesus do

Iguape, N. Sr<sup>a</sup> das Neves, Ascensão de N. Sr<sup>a</sup> da Glória, São Roque, N. Sr<sup>a</sup> da Guia, São Miguel, N. Sr<sup>a</sup> Aparecida e São Benedito. Também são realizados rituais referentes ao Dia de Finados, Natal e na Semana Santa.

Algumas realizações são bastante características da comunidade, como Dia de Santa Cruz (13 de maio) e Exaltação da Santa Cruz (14 de setembro), a Romaria de São Gonçalo e a Recomenda das Almas. A Romaria de São Gonçalo, que acontece no Dia de São Roque, já chegou a ser proibida por alguns padres e teve a “desobediência” dos mais velhos que continuaram a realizá-la.

A Recomenda das Almas, que acontece na Semana Santa é também parte desse calendário de João Surá. Nessa comemoração, o grupo sai de casa em casa, num trajeto pré-determinado e realiza cantos e orações. Uma das moradoras, ao ser inquirida sobre o porquê dessa Recomenda afirma a presença e a alegria das almas dos antepassados com esse ritual e explica:

DO: Cantar pras almas, que almas também gostam disso. Diz que as almas batem a mão até de alegre. Que tá recomendando pra eles. De certo que tem bastante recomendador lá no céu. Tem sim, porque morreu bastante gente que cantava. O pai que era cantador né, gostava de recomendar. Daí tinha bastante gente. O Gregório, a filha dele gostava bastante de cantar. O Dito Beto canta, mas dessa vez falou que ia fazer uma recomendação, veio nada.

A: Quem mais aqui que sabe, que participa da parte da cantoria?

DO: Dito Beto, Nhá Dita Freitas, Antônio. O Zé Cordeiro canta também. (Dona Olinda Fortins Penicha, 64 anos, janeiro/2011) (CAMBUY, 2011, p. 186).

Segundo Cambuy (2011), a quaresma (período de quarenta dias que antecede a Páscoa) é o período em que há “um conjunto de restrições e proibições justificadas por este ser um período de maior presença do sobrenatural, como de bruxas, sacis e lobisomens. Consideram que, pior que desrespeitar a Sexta-feira Santa, é não estar atento para o dia 25 de março” (p. 174). Cambuy transcreve o depoimento em que duas moradoras explicam que os “abusos” ou desrespeito a essas restrições têm consequências, geralmente graves:

G: O dia 25 de março é o pior dos dias da quaresma. Tão tudo solto, o chifrudo, o saci, o lobisomem, a bruxa, tudo essas coisas.

A: Mas tem alguma coisa que não pode fazer esse dia?

G: Dizem que não pode fazer nada, que não pode ir para a roça, não pode abusar.

L: Abusar assim, que é dia da gente guardar, que às vezes acontece alguma coisa. Que nem hoje a gente tá fazendo farinha, mas supor que fosse 25 de março e eu falo assim que “não tem nada a ver, vamos trabalhar que não tem nada a ver com o santo”. Não pode ficar se chateando, falando as coisas demais. Tem que fazer as coisas porque precisa. Que nem teve um que caiu na cachoeira. Foi pescar 25 de março. É muito perigoso, quase morreu, se afogou ele. (Sra. Graziele e Dona Maria Lúcia de Matos Andrade, setembro/2010).

A autora acrescenta que esse dia, conhecido como “dia grande”, “dia maior” ou “dia feio” é o único do ano em que o “coisa ruim” sai debaixo da figueira onde vive “para ‘atentar a todos’ destruindo roças, causando brigas, armando ciladas e, inclusive, causando tempestades. Nesse dia, portanto, fica proibida qualquer atividade na roça e na mata e não se deve, nem mesmo, sair de casa” (CAMBUY, 2011, p. 175). Ela afirma também que as crenças referentes ao dia 25 de março, com restrições semelhantes foram verificadas na comunidade remanescente de quilombo Água Morna, localizada no município de Curiúva, Paraná.

Mais do que práticas peculiares, próximas do catolicismo em suas primeiras manifestações no Brasil, essa visão de mundo em que o sagrado permeia o cotidiano e o sobrenatural coexiste numa relação de reciprocidade, aspectos da religiosidade em João Surá se aproximam de um existir poético em que o encanto, o mágico, constituem a realidade, com narrativas que legitimam e os tornam factuais. Tais acontecimentos estariam imbricadas nos fazeres cotidianos e certamente a alimentação, a produção e preparação de alimentos, revela muito dessa maneira de existir.

A antropóloga e nutricionista Andreia Cambuy justificou um capítulo sobre a religiosidade em João Surá, em uma pesquisa sobre alimentação, por considerar hábitos alimentares estreitamente relacionados aos fatos e conceitos religiosos. Mas, o que apresentaremos agora são algumas reflexões sobre a denominação de produtos destinados à alimentação nessa comunidade e alguns apontamentos sobre aspectos linguísticos dessa denominação em João Surá, relacionando-a ao verificado por Altino (2001) nos estudos sobre a fala popular de Adrianópolis.

Cambuy (2011, p. 83) organizou um quadro das denominações dos produtos utilizados na alimentação em João Surá, nos quais é possível perceber tanto a utilização de nomenclatura oficial quanto a utilização de regionalismos:

Frutas cultivadas no terreiro e na roça:

Abacate manteiguinha – abacate redondo – abacaxi – ameixa – goiaba – jabuticaba – jaca – laranja china ou mimosinha – laranja azeda – laranja vermelha – laranja branca – lima imbiguda – lima celeste - limão taiti – mamão - maracujá amarelo – melancia – mexirica – banana maranhão ou da terra – banana pêra ou ouro – banana maçã – banana prata – banana caturrão – banana da índia – banana vença – banana marmelo - banana São Tomé – banana cinza – banana preta.

Produtos coletados na mata:

Amora – araçá amarelo – araçá vermelho – brejaúva – goiaba – guaicá – guacupari – guabiroba – guapeva – ingá – fruta-do-conde – jambo – jaracatiá – jataí – jatobá – limão vinagre – mamão – maracujá amarelo – maracujá preto – nambu – seriguela – tucum – uva-do-japão – uvaia – mel - palmito jussara – palmito real – palmito indaiá – taioba – taiá – cará de espinho ou angola – cará mandioca, de sopa, defunto ou menino – caraguaçú ou cará bosta – carapaquera ou cará do ar – cará indaiá – cará mimoso – cará pé de cachorro – cará de porco.

Produtos da horta:

Alface – alfavaca – alho – almeirão – assa-peixe – azedinha – beterraba – cebola – cecolinha – cenoura – chuchu – couve – coentro – erva doce – gengibre – manjerição – manjerona – mostarda – orégano - pepino – pimenta – pimentão – rabanete – repolho – salsinha – tanchais de horta – tomate pequeno – tomate grande.

Produtos da roça:

Abóbora menina ou pescoço – abóbora redonda – abóbora amarela – amendoim vermelho – amendoim preto – amendoim branco – arroz matão branco – arroz matão amarelo - arroz governinho – arroz noventa dias – arroz canela de corvo – batata doce branca – batata doce roxa – batatinha inglesa – café caturrão – café burbon – cana caiana – cana java – cana catarina – cana chinesa – cana manbu – cará de espinho ou angola – cará mandioca, de sopa, defunto ou menino – caraguaçú ou cará bosta – carapaquera ou cará do ar – cará indaiá – cará mimoso – cará pé de cachorro – cará de porco - feijão mulatinho – feijão roxinho mineiro – feijão mãezinha – feijão rosinha – feijão carioca - feijão zebrinha – feijão mantegão – feijão monge – feijão preto – indaiá – inhame – mangarito – moranga – mogango coração de boi – mogango pepino – milho híbrido – milho agrocel – milho roxo – milho pipoca – mandioca vassorinha – mandioca pão do céu – mandioca São Pedrinho – palmito – taioba – taiá – palmito jussara – palmito pupunha – palmito real – palmito indaiá – palmito açai.

Produtos da criação de animais:

Carne de boi – carne de frango – carne de porco - ovos – leite – banha – torresmo - mocotó.

Produtos da caça:

Tatu – paca – capivara – jacu – rola branca – lagarto

Produtos da pesca:

Acará - bagre – bureva – cará – cascudo – corimba – lambari –  
tainha – traíra - peixe-cará – dourado – tainha.

Podemos verificar que alguns termos considerados, em algumas localidades, como tabus servem perfeitamente para nomeação de alimentos: “cará defunto”; “cará bosta”; “cará pé-de-cachorro” ou “cará canela-de-corvo”.

Pode-se observar facilmente nesse quadro que um mesmo alimento pode receber diferentes nomes. Altino (2001) afirma sobre léxico popular do município que “analisando mais especificamente cada carta, podemos concluir que os habitantes de Adrianópolis buscam representar os conceitos encontrando um maior número possível de variantes, mesmo que a acepção utilizada não esteja dicionarizada.” (p. 78)

A autora concluiu também que a fala popular de Adrianópolis tem a ocorrência de arcaísmos e de marcas regionais e lembra que “é inegável que cada falante, a seu modo e a seu tempo, imprime na língua marcas pessoais fomentadas pelas situações com as quais se defronta” (ALTINO, 2001, p. 20). E afirma sobre o que considerou arcaísmos na fala adrianopolitense que “o isolamento, tanto geográfico – cercada pela Serra do Mar e por rios da região – quanto social, podem indicar um possível conservadorismo no que diz respeito aos hábitos linguísticos” (ALTINO, 2007, p. 22). Entretanto, a autora afirma que, apesar de ter sido verificada a manutenção de variantes cartografadas dez anos antes, para o Atlas Linguístico do Paraná, o que indica conservadorismo linguístico (provavelmente ligado à predominância da população idosa), mudanças lentas vem acontecendo, relacionadas a necessidade de inovações na linguagem, a influência da escola e dos meios de comunicação de massa.

Para Raven MacDavid, o que explica as diferenças regionais é a natureza da colonização original, mas é possível que as diferenças surjam de outras maneiras, como pelas rotas de migração e comunicação. No caso de Adrianópolis e, particularmente da Comunidade João Surá, podemos afirmar que a falta de comunicação com outros grupos durante séculos explicaria tais comportamentos linguísticos.

Careno (1997) afirma que o léxico do dialeto das comunidades negras do Vale do Ribeira é “mais ou menos elaborado de acordo com o que diz respeito às suas necessidades vitais e aos seus aspectos identificadores” (p. 97). Explica ainda

que as diferenças lexicais da região estão ligadas às práticas cotidianas, embora tenha realizado longa descrição sobre as diversas formas que tais comunidades convencionaram utilizar o diminutivo.

Denominações para instrumentos de trabalho, bem como para descrever o preparo dos alimentos também constituem rico universo linguístico do cotidiano de João Surá.

### 2.3 DE “QUILOMBO” A “COMUNIDADE REMANESCENTE”: O QUE SIGNIFICA ESTA MUDANÇA?

O percurso dessa pesquisa demonstrou a necessidade de se refletir acerca das mudanças que ocasionaram a transformação da terminologia que definia um território como um “quilombo” até ser considerado uma “comunidade remanescente”. É recorrente nas falas de moradores de João Surá a referência ao seu território como um “bairro”. O que nos leva a pensar na tríade quilombo – bairro - comunidade remanescente. As pesquisas de José Maurício Paiva Arruti (2002)<sup>5</sup> sobre quilombos e comunidades remanescentes apontam que tais mudanças correspondem “a produção de novos sujeitos políticos, novas unidades de ação social” (ARRUTI, 2002, p. 13).

Ao tratar desse percurso de ressignificação, paira sempre a questão: como definir um quilombo<sup>6</sup>?

Piovesan e Souza (2006, p. 06) retomam o conceito de acordo com o que definiu o rei de Portugal em 1740: “toda habitação de negros fugidos que passem de cinco, em parte desprovida, ainda que não tenham ranchos levantados nem se achem pilões neles”. Esse entendimento ainda é retomado nos marcos legais para

---

<sup>5</sup> Arruti, José Maurício Paiva Andion, 2002. Etnias “Federais”: o processo de identificação de “remanescentes” de indígenas e quilombolas no Baixo São Francisco. Museu Nacional UFRJ. Tese de doutorado. Nessa pesquisa, Arruti realiza uma ampla revisão crítica dos conceitos de “populações rurais negras” e de “quilombo”.

<sup>6</sup> ALKMIM, Tania; PETTER, Margarida. Palavras da África no Brasil de ontem e hoje. In: FIORIN, José Luiz; PETTER, Margarida (Orgs.). *África no Brasil: a formação da língua portuguesa*. São Paulo: Contexto, 2009. Segundo esse trabalho, a etimologia de “quilombo” é apresentada sempre com o mesmo significado com poucas variações: ‘povoação fortificada dos negros fugidos do cativeiro’; tem como sinônimo *mocambo*: “Etimologia: do quimbundo *kilombo*, ‘povoação’, para Mendonça, e do ambundo *kilombo*, ‘acampamento, arraial’, para Raimundo. Trata-se de um vocábulo panamericano para Mendonça. Ambos indicam o derivado *quilombola*, ‘escravo fugido’, ‘do quilombo’ (p. 30, 31).

indicar possíveis regularidades entre os remanescentes de quilombos atuais, ora recusando a obrigatoriedade da fuga como característica obrigatória para a formação de um quilombo, ora recorrendo a essa compreensão para indicar, por exemplo, o pilão como símbolo da tradição de um quilombo. Os mesmos pesquisadores, citando José Alípio Duarte, lembram que o agrupamento de negros fugidos assim definido consta em outros documentos. Segundo os quais

a existência de quilombos imprimia tal receio aos brancos, que qualquer ajuntamento de escravos fugidos já era como tal considerado, não importando seu número diminuto. Consoante Provisão de 6 de março de 1741, “Era reputado quilombo desde que se achavam reunidos cinco escravos.” No art. 20 do código de Posturas da Cidade de S. Leopoldo, no Rio Grande do Sul, aprovado pela Lei Provincial nº 157, de 09 de agosto de 1848, lê-se que: “Por quilombo entender-se-á a reunião no mato ou lugar oculto, mais de três escravos.” E a Assembléia Provincial do Maranhão, querendo ser mais realista que o próprio Rei, votou a Lei nº 236, de 20 de agosto de 1847, classificando “quilombo” a reunião de apenas ... dois escravos: “Art. 12. Reputar-se-á escravo quilombado, logo que esteja no interior das matas, vizinho ou distante de qualquer estabelecimento, em reunião de dois ou mais com casa ou rancho (PIOVESAN e SOUZA, 2006, p. 06).

Essa legislação não exigia que houvesse organização social, instituição de moradias nem que o número de fugidos fosse mais expressivo. Mas partia sempre do pressuposto da fuga. O que leva a concluir, segundo Piovesan e Souza (2006, p. 07):

que qualquer grupo composto primordialmente por negros fugidos, que tenha logrado permanecer livre durante a vigência das leis escravistas do país, ainda que composto de outros indivíduos que não apenas os escravos fugidos, era considerado quilombo. Em todas elas podemos notar o vínculo histórico-social que liga a atual comunidade com um grupo formado por escravos fugidos, perseguidos ou não, e que permaneceram livres, embora não alforriados.

Não é possível afirmar com segurança que esse entendimento esteja superado ou que não seja novamente retomado. Contudo, a coexistência com os demais grupos sociais e a crescente interação com outras formas de organização social levou muitos quilombos a negarem tal terminologia e, durante muitos anos se auto definirem como “bairros” ou “bairros rurais”. É possível que a própria condição que variava de marginal a ilegal na ordem escravocrata - e também na república –

tenha ocasionado a negação de “quilombo”, pela recorrente associação à fuga, a algo irregular e, portanto, inferiorizador de quem assim se identificasse.

Segundo Piovesan e Souza (2006), é de relativo consenso entre os pesquisadores que a Constituição Federal de 1988, que no Art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, instituiu “aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos” foi o primeiro ato legal que reconheceu a diversidade étnico-racial do Brasil. Arruti (1997, p. 15) lembra oportunamente que o termo “remanescente” ou “comunidade remanescente” posto por essa legislação

surge para resolver a difícil relação de continuidade e descontinuidade com o passado histórico, em que a descendência não parece ser um laço suficiente. De forma semelhante à dos grupos indígenas, o emprego do termo implica, no limite, reconhecer nas comunidades presentes formas apenas atualizadas dos antigos quilombos.

Na perspectiva desse pesquisador, “remanescente” retoma o “quilombo” em sua dimensão de organização, arcaica, atávica, de produção e de reprodução social. Entretanto, ao mesmo tempo, “remanescente” torna esses grupos uma espécie de símbolo de identidade, de um modelo de luta e resistência negra, que inverte e torna positiva a condição de quilombola.

Arruti (1997) acrescenta o que consideramos definitivo para a metamorfose de “quilombo” a “comunidade remanescente”:

de alguma forma, ao apontar para os seus laços com o passado e não com o futuro dessa linha mutacional, o termo “remanescentes” reserva ou resgata para aqueles grupos alguma positividade, sem romper com a narrativa básica, fatalista e linear. Esses pressupostos colocam no núcleo de definição daqueles grupos uma *historicidade* que remete sempre ao par *memória-direitos*, em alternativa e, por vezes (no caso indígena), oposição, ao par *cultura-proteção*: em se tratando de *remanescentes* o que está em jogo é a manutenção de um território como reconhecimento do *processo histórico de espoliação*. (ARRUTI, 1997, p. 15).

A despeito de que nos espaços urbanos os territórios comumente tratados como “favelas” têm rejeitado essa terminologia, crescentemente substituída por “comunidade”, consideramos que, ao se apropriar da forma instituída pelo texto legal

“comunidades remanescentes” ou “remanescentes das comunidades dos quilombos”, há um movimento político e coletivo de reivindicação de uma identidade que reconheça dada condição histórica como elemento *sine qua non* para concessão de direitos, especialmente os direitos fundiários. Como conclui Arruti (1997, p. 16):

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, diante dos órgãos e políticas governamentais, no imaginário nacional e, finalmente, no seu próprio imaginário.

Assim é que tal mudança não ocorreu mais significativamente nos idos das décadas de 1980 e 1990 – em que se tomou conhecimento do referido artigo 68, mas após o ano de 2003, como indica Piovesan e Souza (2006, p. 10) com o Decreto nº 4887, de 20 de novembro de 2003, que definia a auto-identificação como critério de caracterização das comunidades remanescentes de quilombos, ou comunidades quilombolas, conforme seu artigo 2º:

Consideram-se remanescentes das comunidades de quilombos, para os fins deste Decreto, os grupos étnico-raciais, segundo critérios de auto-atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida.

§ 1º - Para os fins deste Decreto, a caracterização dos remanescentes das comunidades de quilombo será atestada mediante auto-definição da própria comunidade.

§ 2º São terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos as utilizadas para a garantia de sua reprodução física, social, econômica e cultural.

§ 3º Para a medição e demarcação das terras, serão levados em consideração critérios de territorialidade indicados pelos remanescentes das comunidades dos quilombos, sendo facultado à comunidade interessada apresentar as peças técnicas para a instrução procedimental.

Na década de 2000, laudos antropológicos partiam da reivindicação de comunidades rurais que se auto identificavam como “remanescentes de quilombos”, aportados pela Fundação Cultural Palmares para indicar aos pesquisadores elementos que os identificava com um passado de “quilombo” e portanto, agora, de sujeitos de direito.

Não questionamos aqui a legitimidade dessa reivindicação, pois, especialmente nas comunidades citadas nesse texto, são muitos os elementos que indicam uma origem relacionada à tradição negra e à construção da liberdade numa relação social opressora, como a escravidão. Apenas indicamos um processo de assimilação de “comunidade remanescente”, um conceito externo, exigência legal, que significa ter ou não direitos sobre o território ocupado. Verificamos então o que Carvalho (2006, p. 162), num diálogo com Arruti, chamou de “ressemantização” de “quilombo” que, outrora associado à marginalidade, agora significa valor histórico, cultural e de respeito diante de outros grupos sociais. Segundo essa pesquisadora, “as lutas sociais que unem diversos bairros negros do Vale do Ribeira em torno da identidade de ‘quilombos do Vale do Ribeira’ são delineadas numa visão poética do passado e do projeto do futuro” (CARVALHO, 2006, p. 149). Entretanto, em João Surá, especialmente entre os mais velhos, ainda se utiliza muito a forma “bairro” para referência à “comunidade”, o que pode indicar um momento de transição dessa assimilação/apropriação ou ação inconsciente pelo hábito de muitos anos.

Guimarães (2005) assegura que “as expressões lingüísticas significam no enunciado pela relação que têm com o acontecimento em que funcionam” (p. 05), o que pode nos apontar que, no caso de João Surá, as formas “comunidade” e “bairro” significam numa relação com uma questão política da linguagem. Segundo esse autor, “a língua é dividida no sentido de que ela é necessariamente atravessada pelo político: ela é normativamente dividida e é também a condição para se afirmar o pertencimento dos não incluídos, a igualdade dos desigualmente divididos” (p. 18). Sobre o que devemos investigar “como o nome está relacionado pela textualidade com outros nomes ali funcionando sob a aparência da substituíbilidade” (p. 27).

Podemos analisar também nesse caso o deslocamento de “quilombo” a “comunidade remanescente de quilombo”. Pois se, em determinado contexto, quilombo referia-se a algo marginal, irregular e passível de sanções legais, por designar (significar) um agrupamento preterido socialmente, em outra temporalidade a origem quilombola é reconstruída, positivada e a referência/deslocamento para “comunidade remanescente” acontece como forma de redimir tal ilegalidade, particularizando pela enunciação e reconhecendo um equívoco ou uma injustiça histórica.

Nesse contexto, ao pesquisar indícios discursivos de uma identidade quilombola, não o fizemos com base em textos em que os sujeitos fizessem auto-

declaração de seu pertencimento étnico-racial, ou de sua condição quilombola. Procuramos sim, em situações outras em que se versasse sobre outros temas, possíveis marcas dessa identificação.

### 3 IDENTIDADE QUILOMBOLA NO PARANÁ: CONTOS, CANTOS E ENCANTOS

Retomamos novamente o entendimento de Stuart Hall sobre identidade, em que ele afirma utilizar esse conceito para significar

o ponto de encontro, o ponto de *sutura*, entre, por um lado, os discursos e as práticas que tentam nos “interpelar”, nos falar ou nos convocar para que assumamos nossos lugares como os sujeitos sociais de discursos particulares e, por outro lado, os processos que produzem subjetividades, que nos constroem como sujeitos aos quais se pode “falar” (HALL, 2000, p. 112).

A identidade seria, assim, entendida como o encontro entre a interpelação social e o que nos constrói como sujeitos da história, pertencentes a determinado grupo, tempo e espaço. Nessa perspectiva é que analisaremos nos próximos tópicos alguns dos textos transcritos que podem indicar aspectos importantes para a percepção de uma identidade quilombola no Paraná.

É importante ressaltar aqui que não utilizamos “contos”, conforme se convencionou nos estudos sobre gêneros textuais. Não se trata então do gênero textual conto, texto fictício, marcado por elementos como espaço, tempo, personagens e enredo. Entretanto, embora não a utilizemos por sua definição literal, emprestamos essa terminologia por aproximá-la da maneira como as narrativas são geralmente feitas em João Surá: como uma história breve que, por vezes, parece fictícia e que transita entre vários temas possíveis.

Ao tratar de “cantos” e de “encantos” não propomos a separação dessas realidades sociais e linguísticas. O fazemos apenas pela necessidade da análise, mas compreendemos que os contos, as narrativas fictícias ou reais, as cantigas, os cantos sagrados e as práticas cotidianas e rituais em João Surá se inserem num todo que não pode ser fragmentado, por constituírem as várias dimensões do existir. Para falar sobre esse grupo, não é possível separar “cantos” de “encantos”, pois a música, a poesia, a que nos referimos em “cantos” também está presente em “encantos” ao tratarmos da religiosidade e da forma como se lida com o sobrenatural, talvez aí de forma ainda mais intensa.

### 3.1 CONTOS: DISCURSOS SOBRE TERRA, TRABALHO E LUTA

Para efeito desse ítem, consideramos as narrativas em que é possível identificar o discurso sobre terra, sobre a organização do trabalho e sobre a luta para viver em condições hostis, relacionadas às mudanças ocorridas na região no que se refere a propriedade da terra e a legitimidade da ocupação do espaço em que vivem – algumas famílias, há séculos.

O trabalho em João Surá tem a participação de homens e mulheres mas, conforme já observamos nesse texto, alguns espaços são prioritariamente masculinos, outros femininos. As mulheres participam de todas as atividades, mas é na esfera dos trabalhos domésticos que a maioria se ocupa. Aos homens são reservadas as atividades em que se julga exigir maior força física e maior risco, como a lida na lavoura, a pesca, o manuseio de alguns instrumentos de trabalho. Não se nota proibições ou restrições baseadas no gênero para execução dos trabalhos e é comum que atividades predominantemente masculinas sejam realizadas também por mulheres e que homens que vivem sem mulheres em casa realizem trabalhos domésticos. Cambuy (2011) ressalva que mulheres menstruadas ou pessoas com alguns sintomas de doenças que impliquem excrementos (vômito por exemplo) são consideradas inadequadas para manuseio de alimentos ou para trabalho na lavoura.

Segundo Cambuy, no que se refere a organização do trabalho as formas mais comuns são os mutirões, as reunidas, troca de dias, meia e contratações por tarefa e por dia. Essa pesquisadora concluiu que é cada vez mais rara a organização de mutirões, pois esses necessitam de grande empenho e representam maior dificuldade do que as demais formas. Ao explicar o que seria um mutirão, que difere da reunida pela forma como se retribui pelo trabalho, Seu Sebastião demonstra um pouco da forma peculiar como se realiza essa atividade:

**Mutirão memo** é... mutirão que se faz e, e se promete o baile, **né. Ninguém fica devendo** nada pro outro. O cara vai lá e ganha o baile. Então **ele sabe** que ele trabalhou o dia e à noite ele vai ganhar o baile.

Daí, se vier o dele, por exemplo, se eu fiz o meu mutirão hoje, eu faço o baile pro meu pessoal.

Mas se o outro fizer o mutirão dele, no sábado, eu, eu vo no mutirão dele né, porque ele veio no meu.

**Mas** não assim dizer que é um compromíssio, **não é um compromíssio, é coisa de amizade**, sabe, pegô, levô, ajudô, dançô o baile e **saiu contente** (grifos nossos).

Na explicação de Seu Sebastião, um homem de mais de sessenta anos de idade, respeitado pelo grupo social, tanto pela idade avançada como pela liderança que exerce na comunidade, retoma a narrativa de práticas tradicionais dessa comunidade para definir o que é um mutirão. Essa explicação já se inicia limitando com “memo” (mesmo) o que é um mutirão. A palavra mesmo, segundo a gramática, é um pronome demonstrativo que pode ter função de advérbio, e indica, no enunciado em análise, o que é exatamente igual, tal qual, e não diverso. Assim, ao afirmar: “mutirão memo...”, o enunciador procura deixar claro que mutirão é isso e não outra coisa. A fala de seu Sebastião vem, ao mesmo tempo, impregnada da sua autoridade pessoal, e, portanto, da legitimidade que lhe é conferida pelo fato de pertencer a um agrupamento social (“meu pessoal”) que tem a vivência na prática do mutirão. Destaque-se, ainda, que busca a confirmação e concordância do interlocutor pelo emprego do marcador conversacional “né” (contração do advérbio “não” e da forma verbal “é”, do verbo ser) no final.

Quando enfatiza:

Mas se o outro fizer o mutirão dele, no sábado, eu, eu vô no mutirão dele né, porque ele veio no meu. **Mas** não assim dizer que é um compromíssio, **não é um compromíssio, é coisa de amizade**, sabe, pegô, levô, ajudô, danço o baile e **saiu contente**.

Seu Sebastião produz seu discurso com base em uma relação diferente da que direciona o discurso capitalista do consumismo, baseado no pagamento em dinheiro, de relação de obrigação e dívida como essenciais na retribuição pelo exercício do trabalho. O advérbio de negação “não” aponta para a necessidade de negação de um valor reconhecido previamente, assim como a conjunção adversativa “mas” indica a contraposição de duas formações discursivas opostas: de um lado, o discurso do mutirão, do trabalho recompensado com a amizade, a festa, a alegria; e, de outro, o discurso do capital, do acúmulo de bens, fundado na recompensa da força de trabalho exclusivamente pela moeda de troca.

Ao ser questionado sobre diferenças no uso da terra atualmente, com relação à forma como era feita no passado, Seu Sebastião demonstra um quadro em que os

limites de terra atuais, colocam os moradores da comunidade em situação de relativa prisão:

**Ninguém** dava um dia pra mim fazer minha roça ali, **o outro podia meter a foice aqui a par e podia fazer a dele também, não tinha limite de terra**. E hoje tem limite de terra. Passou dali pra lá, a gente tá no terreno de uma **firma**, pra cá é terreno de **outra firma**, né? Então, não tem aquele espaço que a gente tinha **antigamente**, né. **Naqueles tempo o povo vivia que nem porco soltado no chiqueiro**, você solta e ele vai aonde ele quer, então nós era assim naquele tempo.

(Longa pausa)

**Nós trabalhamos e é quem nem cachorro na corda, ele vai até a distância da corrente e depois tem que vortá pra trás. Naqueles tempo** não, naqueles tempo eles ia pra frente, e rastro, eles ia embora.

Mudou muito o jeito de vida **hoje** (suspiro e pausa), tá loco. (Grifos nossos).

No mesmo momento em que utiliza o pronome indefinido “ninguém” para indicar que não havia quem fizesse impedimentos para que os moradores da comunidade fizessem sua plantação, Seu Sebastião anuncia que nessa época “o outro” era um igual, podia estar “a par”, ao lado, com sua lavoura convivendo harmoniosamente. Essa harmonia foi interrompida com a determinação do “limite de terra”, da legalização fundiária, relativamente recente (ocorrida entre as décadas de 1960 e 1970) que desconsiderou a propriedade das terras remanescentes de quilombos e, inclusive com a participação de funcionários dos órgãos regulamentadores, contribuiu para a expropriação de terras de muitas famílias tradicionais da região. A oposição entre o antes “naquele tempo” ou “antigamente” e o “hoje” é marcada pelo “limite de terra” que estabeleceu as propriedades de terras para “firmas”. Tal visão nos revela o caráter impessoal do outro, que não é representado necessariamente por pessoas, mas por uma instituição, por uma “firma”.

A comparação que equivale a vida em outro tempo à liberdade de uma animal criado solto em contraposição à vida de um animal preso à corrente constrói a metáfora de uma existência sufocada por determinações externas. É o olhar do velho que enxerga nas mudanças a dificuldade posta para produção da subsistência e constrói o outro como um gigante, impessoal, poderoso e causa de uma perda da liberdade.

Podemos verificar ainda o uso de glosas metaenunciativas, como aponta Revuz (1998, p. 39) em que o já dito é retomado com uma representação imagética de modo a reafirmar, determinar e controlar os sentidos com o dizer sobre o dizer: “Naqueles tempo o povo vivia que nem porco soltado no chiqueiro,  você solta e ele vai aonde ele quer”; “Nós trabalhamos e é quem nem cachorro na corda,  ele vai até a distância da corrente e depois tem que vortá pra trás”. Ao mesmo tempo que tais glosas delimitam os sentidos, retomam o já dito com certa carga poética construída com esse recurso, o que enfatiza o entendimento de que o antes permitia a liberdade e o agora os amarra e impede práticas tradicionais, limitando também o sentimento de felicidade.

Embora não seja nosso objeto de análise aqui, parece importante relatar que muitos moradores confirmavam em conversas e, ora se referiam às firmas, responsáveis pela plantação de pinus e eucaliptos, ora a um fazendeiro vizinho que usava como estratégia para “expulsá-los” colocar o gado para pastar nas proximidades da roça, causando a destruição das lavouras de subsistência, além de grande desespero que desestabilizava emocionalmente a todos. O mesmo fazendeiro teria por diversas vezes seduzido jovens moradoras, o que causou grande constrangimento a algumas famílias que acabaram se mudando para a cidade. Segundo os moradores, as ações dessa natureza por parte desse fazendeiro só cessaram quando, por ocasião da visita de pesquisadores, um advogado que acompanhava o grupo fotografou a passagem do fazendeiro montado à cavalo, pegando, sem autorização, uma criança pela janela de uma das casas, o que sempre ocasionava grande preocupação dos pais com relação aos filhos e filhas, pois o trânsito na comunidade é livre, não há porteiras ou cercas que impeçam a entrada. Após esse episódio, foi movida uma ação contra esse fazendeiro que culminou com a venda das terras que pertenciam a ele a outra “firma”. Mas, segundo os moradores de João Surá, esse fazendeiro conseguira com esse tipo de pressões e também com ameaças usurpar a terra de muitos pequenos proprietários de terra da região.

Durante o processo de reconhecimento da condição quilombola, houve grande visibilização da comunidade diante do município de Adrianópolis e pessoas de todo o Estado foram visitar João Surá, fato que deixou os vizinhos (fazendeiros e firmas) bastante receosos e, conseqüentemente mais respeitosos com relação ao seu território. Por isso, é comum que se refiram ao reconhecimento como a segunda

liberdade, pois a primeira seria a fuga do escravismo para formação da comunidade e a segunda seria terem conseguido o reconhecimento e o respeito que os livraram da opressão de fazendeiros poderosos.

A imagem mobilizada pela comparação feita por Seu Sebastião ilustra muitos depoimentos sobre a posse da terra, a organização do trabalho e as muitas dificuldades pelas quais passaram os moradores de João Surá para permanecerem naquele local. É uma imagem discursiva que encontra eco entre os demais moradores e o situa numa coerência discursiva dessa comunidade, portanto uma Formação Discursiva em que discurso sobre o antes, referido como “naquele tempo” se refere à liberdade para o plantio, para a convivência pacífica e harmoniosa entre o grupo; na mesma medida em que o agora, referido como “hoje”, após a regulamentação do limite de terras, impede tal harmonia e práticas tradicionais de organização do trabalho. As Condições de Produção que fazem emergir esses discursos envolvem tanto a especificidade do relato do idoso, saudoso dos tempos de sua juventude, quanto a valorização das práticas tradicionais de seu grupo, e também a necessidade imediata de reafirmar o que o pesquisador precisa saber para que sejam feitas as devidas interferências.

Entretanto, é possível verificar a mesma coerência discursiva em textos produzidos em condições em que os sujeitos tenham menos consciência da necessidade imediata, como em uma cantiga de crianças, por exemplo.

### 3.2 CANTOS: COTIDIANO QUILOMBOLA E PRÁTICAS POÉTICAS

O discurso que contrapõe a lógica capitalista e reitera práticas tradicionais pode ser identificado no texto a seguir, uma cantiga infantil na qual, em círculo, sentadas, as crianças fazem um gesto como se pegassem algo da mão da criança que está a seu lado e trouxesse para sua mão:

Bate o minjolo no pilão  
 Pega a mandioca pra fazê farinha  
 Onde foi pará o meu tostão,  
 Ele foi pará lá na vizinha.

Além de a gestualização na realização da brincadeira com essa cantiga indicar na circularidade uma perspectiva filosófica de partilha e igualdade, a letra da

mesma nos dá indícios que reiteram valores que estão no discurso de Seu Sebastião, como a valorização das práticas tradicionais a desvalorização da lógica capitalista, que tem na moeda a representação do poder, do mérito individual e do acúmulo de riqueza.

A utilização da imagem do “minjolo” (monjolo), importante instrumento tradicional e de funcionamento lento, remete ao cotidiano da comunidade. Ele é um bem de uso coletivo, pois não há um monjolo para cada família, mas um único para todas as famílias que organizam uma agenda para a sua utilização, conforme a necessidade. Não há nessa ordenação a pressa costumeira das indústrias e empresas, pois o monjolo tem um ritmo de produção diferente e é necessário esperar que o milho esteja no ponto certo para se transformar em canjica ou farelo, por exemplo. O mesmo se dá com a mandioca, que se transforma em farinha pelas mãos de pessoas de diferentes gerações e revela o processo coletivo de preparação do alimento, cujo ciclo passa pelo plantio, a colheita, até chegar ao preparo do prato.

O enunciado dos versos “onde foi pará o meu tostão, ele foi pará lá na vizinha” podem indicar a cumplicidade e a partilha com a vizinhança, diferentemente da indiferença que geralmente há entre vizinhos que vivem em grandes centros urbanos. Outro efeito de sentido a ser destacado refere-se a uma certa desvalorização da moeda (“tostão”), a menor importância que a comunidade daria ao capital monetário, diante de outras formas de relação de trocas e reciprocidade.

Podemos afirmar que tanto a narrativa que traz em suas Condições de Produção a interpelação do outro para a auto afirmação de seus valores e de sua opinião (do grupo) sobre a organização do trabalho quanto o texto de uma brincadeira cantada tradicionalmente entre as crianças revelam um discurso mesmo, que remete a um modo de ver a realidade em que a sociabilidade têm mais importância que o dinheiro.

Consideramos tal perspectiva como uma dimensão poética do existir desse grupo, pois a despeito de conhecerem e – principalmente os mais jovens - também participarem de outras organizações sociais e de trabalho há um discurso de valorização do que já foi, do passado que permitia o diferente, a liberdade e a amizade e que ainda é possível em João Surá.

Conforme já afirmamos, as práticas religiosas em João Surá, embora sejam definidas como católicas, sempre deixam vestígios de uma religiosidade que sincretiza elementos que podem indicar uma relação com práticas religiosas de

matriz africana e indígena. Ao analisarmos as transcrições feitas por Cambuy (2011) de cantos entoados durante a Recomenda das Almas, que ocorre durante a quaresma, o que em princípio parece apresentar elementos exclusivamente católicos vai desvelando um pouco dessas práticas:

**Viva as almas, sobe pro céu,  
aqui não pode morar [...].**  
Para as alma do purgatório, do purgatório.  
Rezamos pelo amor de Deus, pelo amor de Cristo [...].  
Guarda meu Jesus, filho da virgem Maria  
Se não fosse nossa mãe de nós o que seria  
Chegar de nosso cristo, beijar **a santa cruz**  
Pedindo misericórdia ao nosso Bom Jesus [...]  
(CAMBUY, 2011, p. 183, grifos nossos).

Os versos iniciais “Viva as almas, sobre pro céu, aqui não pode ficar”, além de exaltarem as entidades de outra dimensão do existir, procuram conduzi-las para seu local correto, o céu, e indicam que “aqui” não é o lugar apropriado a elas. Enunciar esses versos, com força de ordem/pedido escapa ao catolicismo da forma como é praticado atualmente, mas se insere na dinâmica de relações de reciprocidade com o sobrenatural que já mencionamos. Se há a prática de reverenciar as almas, homenageando-as com o ritual, há nesse mesmo ritual a função de conduzir esses seres aos seus espaços próprios e isso se dá pela palavra. Segundo Cambuy (2011), a cantoria acontece numa ordem pré-estabelecida, em cortejo por locais da comunidade. Segundo essa pesquisadora, diante da cruz do cemitério, após tocar a matraca, iniciou esse canto:

**O chegai nos pés da cruz, nos pés da cruz**  
E os mortos resplandecer, resplandeceu ooooooooooooo  
Abre as portas da glória, portas da glória  
Para os anjos do céu descer, do céu descer ooooooooooooo  
**Deus Vos salve a santa cruz, a santa cruz**  
**E no lugar que foi plantado, que foi plantado**  
E nos braços da **santa cruz, da santa cruz**  
**Jesus Cristo** foi crucificado, crucificado  
**Deus** vos salve **a santa cruz, a santa cruz**  
Com seu lindo jardim de flor, jardim de flores  
Lá nos pés **de santa, da santa cruz**  
Aonde as almas vêm rezar, vem rezar  
É no domingo do **Senhor**, do **Senhor** [...].  
**Encruzar os quatro cantos, os quatro cantos.**  
Com o poder de **Jesus Cristo, de Jesus Cristo.**  
Pras almas do cemitério, do cemitério.

Rezamos pelo amor de **Deus**, pelo amor de **Deus** [...].  
 Com todas as velas, já ascendida, já ascendida  
 Abençoado a santa vela, a santa fé  
 Com a **Nossa Senhora da Aparecida, da Aparecida**  
 (CAMBUY, 2011, p. 184, grifos nossos).

Cambuy (2011) observou em nota que considerou interessante a associação entre enterrar alguém ao ato de plantar revelado pelos versos “e no lugar que foi plantado, que foi plantado” e lembrou que, num enterro que presenciou, plantaram sobre o túmulo uma planta chamada peregum, pois segundo o costume local teria relação com a força do falecido que nutriria física e simbolicamente a planta. Essa passaria a representar a memória e, de certo modo, a vivificação do indivíduo.

Carvalho (2006, p. 127) observou que “o costume de plantar cruz de cedro e as orações ‘fortes’ são características marcantes do catolicismo rústico” e cita Monteiro para afirmar que “a cruz (...) é, ao mesmo tempo, o símbolo mais importante da fé rústica e um escudo mágico contra todos os perigos. As orações “fortes” (...) surtem efeito pela enunciação ou, mais simplesmente, ao serem levadas sob a forma escrita junto ao peito, presas em patuás” (p. 127).

Embora não sejam desconhecidas das atuais práticas do catolicismo, não se dá com a mesma intensidade o culto à cruz como escudo mágico ou o uso das orações como “patuás”.

Essa dimensão poética é latente e permeada por silêncios, de modo que quando se trata da maneira como interagem com seres sobrenaturais, não é de início que se aceita falar sobre essa realidade.

E possível verificar nesse canto o que Maingueneau (2005) definiu como participação de um hiperenunciador. Esse autor, ao tratar do conceito de hiperenunciador, afirma que participação é uma “certa forma de mobilizar o aparelho enunciativo, ao qual estão associados, de modo regrado, alguns gêneros de discurso e alguns marcadores linguísticos” (p. 77). Segundo ele, na participação, o enunciado citado é autônomo, reconhecido pelos alocutários mesmo sem a citação da fonte ou sem deixar claro que cita, o que faz com que o locutor que cita mostre que pertence a uma comunidade onde circulam esses enunciados. Nessa compreensão, “a participação, de um modo ou de outro, implica uma instância impositiva, que é fonte de valores” (p. 85). Ao citar de forma intercalada “Deus”, “Jesus Cristo”, “Deus”, “Senhor”, “Nossa Senhora da Aparecida” as entidades citadas equivalem a um único Deus e reconhecer essa unidade faz parte da

memória discursiva que faz parte da fonte de valores que legitima os membros da comunidade. O locutor/enunciador se colocaria numa situação que equivaleria enunciador= Jesus= Deus.

Sobre a participação nas orações, Maingueneau (2005, p. 91) afirma que elas “pertencem a um mesmo Thesaurus, cujo domínio consolida a comunidade. Esse domínio, como no caso do provérbio, associa uma memória (“conhecer suas orações”) e uma competência comunicativa que permite saber quais orações dizer diante de tal situação e como a dizer”. Em João Surá, os guardadores desse Thesaurus religioso são homens e mulheres mais velhos, que atuam como autoridades religiosas e realizam os cantos e orações nas situações e da forma que reconhecem como corretas.

### 3.3 ENCANTOS: RELIGIOSIDADE E RELAÇÕES COM O SOBRENATURAL

Orlandi (1995) afirma que, para a Análise de Discurso, todo dizer tem uma relação fundamental com o não dizer e vai além ao afirmar que

há um modo de estar em silêncio que corresponde a um modo de estar no sentido e, de outra maneira, as próprias palavras transpiram silêncio. Há silêncio nas palavras. O estudo do silenciamento (que já não é silêncio mas “pôr em silêncio”) nos mostra que há um processo de produção de sentidos silenciados que nos faz entender uma dimensão do não dito absolutamente distinta do que se tem estudado sob a rubrica do “implícito” (ORLANDI, 1995, p. 11, 12).

O silêncio como constituinte do sentido e as marcas do que foi silenciado é o que nos saltou aos olhos ao observar a questão da religiosidade em João Surá. A dimensão da religiosidade e das práticas de cura, de magia e de convivência com o sobrenatural podem ser percebidas em pouco tempo de convívio com os moradores. Ocorre que a grande maioria das famílias afirma uma tradição católica, algumas recentemente se inseriram em igrejas evangélicas e nem uma delas afirma ser de tradição espírita, nem ter vínculos com religiões de matriz africana ou indígena.

As práticas católicas da comunidade entretanto não são as mesmas de outros espaços. Estão mais próximas de um catolicismo que sincretiza elementos de religiões de matriz africana e indígena. Cambuy (2011) afirma que essas práticas religiosas sincréticas com o catolicismo podem ser verificadas também na

Comunidade Quilombola Água Morna, no município de Curiúva. E que, devido à relativa reprovação da comunidade externa que não reconhecia as orações e cantos como católicos, há alguns anos essa comunidade não realiza muitos rituais tradicionais, como a Romaria de São Gonçalo e a Recomenda das Almas. Cambuy (2011) afirma que moradores de João Surá foram em determinados momentos proibidos de realizar tais eventos e que houve desobediência ao padre por parte dos mais velhos. Essa interferência dos padres na realização de festas religiosas características nos leva a compreender que não se trata então de silêncios, mas de realidades que foram silenciadas como exigência social para aceitação em determinada organização religiosa que consideram legítima, o catolicismo.

Ao ser questionada sobre o porquê de realizar a a Recomenda das Almas Dona Olinda explica que é para se alegrar as almas dos ancestrais:

DO: Cantar pras almas, **que almas também gostam disso**. Diz que **as almas batem a mão até de alegre**. Que ta recomendando pra eles. **De certo que tem bastante recomendador lá no céu. Tem sim, porque morreu bastante gente que cantava. O pai** que era cantador né, **gostava** de recomendar. Daí tinha bastante gente. **O Gregório, a filha dele gostava bastante de cantar. O Dito Beto canta**, mas dessa vez falou que ia fazer uma recomendação, veio nada.

A: Quem mais aqui que sabe, que participa da parte da cantoria?

DO: Dito Beto, **Nhá Dita Freitas**, Antônio. O Zé Cordeiro canta também. (Dona Olinda Fortins Penicha, 64 anos, janeiro/2011) (CAMBUY, 2011, p. 186, grifos nossos).

A explicação de Dona Olinda revela que a forma como as almas são vistas está muito próxima da forma como se vê os vivos, o que se percebe quando ela afirma que “as almas também gostam disso”. Infere-se pelo advérbio “também” a inclusão das “almas” a outros – os vivos – que igualmente gostam da cantoria da Recomenda e “batem a mão até de alegre”. Ela acrescenta a isso que os recomendadores “de certo” vão para o céu, pois muitos dos que faziam essa prática já morreram e nomeia os que acredita participarem e/ou gostarem que se faça essa homenagem aos mortos. Ao nomeá-los, insere vivos e já falecidos, paralelamente: O pai e o Gregório (já falecidos), a filha do Gregório, o Dito Beto que disse que participaria mas não foi.

Eduardo Oliveira (2003) atesta que “o culto aos ancestrais é um dos elementos mais constantes na cultura africana” (p. 61). Segundo esse pesquisador,

essa é uma das constantes na cultura negra em geral, preserva e atualiza os elementos de uma cosmovisão africana. É certo que não se pode afirmar que o culto dos mortos feito na Recomenda das Almas em João Surá é o mesmo realizado na tradição africana ou nas religiões de matriz africana. Mas também é latente, mesmo para leigos na questão, que esse ritual está mais próximo de rituais de origem africana e indígena do que das práticas do catolicismo. Da mesma maneira que o contínuo em que se insere o ritual considera vivos e mortos num círculo de convivência possível.

Outro aspecto relevante é a forma “Nhá”, geralmente definida como corruptela de Senhora para sinhá e nhá, mas que também pode ser entendida como Iyá, que significa mãe, na língua africana Yorubá. Esse termo pode estar vinculado tanto a memória do cativo, da escravidão, quanto à memória linguística ou religiosa de raiz yorubana.

O discurso de Dona Olinda situa os discursos sobre religiosidade de João Surá em uma Formação Discursiva que concebe o existir para esse grupo como uma continuidade, em que elementos da natureza, seres humanos vivos e em outras dimensões interagem numa relação de reciprocidade, necessária para a construção de uma vida harmônica, equilibrada.

Cambuy (2011, p. 164), ao citar as pesquisas do grupo de trabalho Clóvis Moura, lembra como foi definida a religiosidade dessa comunidade:

As festas de Santo Antônio, do Divino, a Recomendação das Almas na Quaresma e a dança de São Gonçalo que em determinado momento mescla catolicismo e raiz africana na celebração, são referências culturais importantes para a comunidade. Nestas festas os moradores pagam promessas pelas graças alcançadas em boa colheita para as pessoas e para a criação.

A mesma pesquisadora acrescenta que o significado cosmológico das festas de santo é entendido quando se sabe que essas festas são parte de um sistema de reciprocidade com as divindades do cosmos num sistema que integra a visão de mundo desses agentes sociais.

Essa visão de mundo permite que a origem do culto a Santo Antônio, padroeiro da comunidade seja explicada com uma história que muitos classificariam como lenda, imaginária, ou fictícia. Em nosso entendimento, essa história pode ser classificada como um mito, da maneira como Mircea Eliade (2007, p. 11) explica:

o mito conta uma história sagrada, ele relata um acontecimento ocorrido no tempo primordial, o tempo fabuloso do “princípio “. Em outros termos, o mito narra como, graças às façanhas dos Entes Sobrenaturais, uma realidade passou a existir, seja uma realidade total, o Cosmo, ou apenas um fragmento, uma ilha, uma espécie vegetal, um comportamento humano, uma instituição. É sempre, portanto, a narrativa de uma “criação”: ele relata de que modo algo foi produzido e começou a ser. O mito fala apenas do que realmente ocorreu, do que se manifestou plenamente.

A devoção por Santo Antônio em João Surá parece constituir então um mito, que é atualizado tanto nos rituais religiosos quanto no ensinamento aos mais jovens sobre como se deu esse princípio.

Na cozinha de Dona Clarinda, a filha dela, Liliane, animada pela nossa presença e nossa curiosidade para ouvir histórias enquanto aguardávamos o almoço, afirmou que também contaria uma história. A história da Capela de Santo Antônio:

**Figura 3** – Foto da Igreja de Santo Antônio – Lugar de Memória



**Fonte:** Cambuy (2011)

Liliane: **É assim**, tinha um homem né, que ele produzia roça, daí a roça dele não dava, não tava dando nada. Daí ele prometeu, daí ele tava desacorçoado da vida, daí ele prometeu pro diabo, que desse, que, que ajudasse ele a formar uma roça muito bonita com bastante

produção né, de **arroz, feijão, milho, mandioca**, que em troca ele dava a alma dele. Daí, ele desacorçoado foi embora. Chegou uns dias depois aí ele resolveu ir na roça de novo. Chegou lá a roça tava linda, cheia de produção, assim arroz, feijão, mandioca, todo tipo de lavoura, né. Daí, no meio da roça assim, aparece um homem bem vestido, de roupa bem, bem é, arrumado, com os olhos bem avermelhados. Daí o homem assustado, nunca viu aquele homem ali pela redondeza daquele jeito né, achou estranho, daí pra pouco aparece o homem e fala bem assim: Então eu vim buscar o que você me prometeu em troca da sua roça. Daí, é...

Interrupção: Clarinda, a mãe diz **“o que aconteceu, que ela tá contando uma coisa que não é verdade”** – risos.

Liliane continua: É... Daí o homem saiu correndo apavorado pra casa dele, foi falar... daí **a mãe dele deu a idéia pra ele**: filho você vai ter que dar sua alma pro diabo em troca de sua roça que você prometeu. Daí o homem, daí a mãe dele deu a ideia falou bem assim que era pra ele, pra ele fazer uma promessa pra Santo Antônio ajudar ele, que se ele ajudasse ele ia construir uma capela pra Santo Antônio.

Interrupção: Clarinda diz **“Ela não tá contando direito a história, essa história é verdadeira, não é história inventada não. Aqui de João Surá.**

(Interrupção: Risos e barulho de panelas, Clarinda estava na cozinha e não queria colocar o gravador pendurado ao pescoço, a filha, Liliane, pendura o gravador no pescoço da mãe, Clarinda)

Clarinda prossegue: É, **a história é assim, ela tá contando mais ou menos, mas a história verdadeira é desse jeito, mas só que ela tá contando assim, meio enfeitando a história.** O pessoal que morava aqui no... **os primeiro morador**, eu acho assim, que eles vieram morar, eles fizeram uma casa aqui onde que chama a igreja velha, então o casal de velho eles morava ali e tiveram os filhos e eu desses filhos tinha vontade de **enriquecer** na vida, ficar bem de vida né. Aí ele plantou, ele falou ‘ah, vou fazer uma roça e vou fazer um trato com o diabo, pro diabo me ajudar eu’. A primeira roça que ele plantou foi uma roça de milho, uma roça de milho bem grandona, e daí só que o diabo falou pra ele que fizesse só que, quando fosse a época dele aproveitar o milho, ele vinha fazer o trato com ele, né. E quando o milho já tava saindo espiga, já tava bom de comer em verde o milho, ele foi lá na roça, ver o milho, a roça, e ele interessou de quebrar uma espiga, quando ele pegou na espiga pra tirar, veio aquele **soldado, um homem vestido de verde, boné vermelho e, de rabo e chifre. E olho vermelho e veio com um livro na mão e com um espinho, um negócio, tipo de uma agulha, né, pra tirar o sangue dele. Pra escrever no caderno dele.** Aí, **assim que meu pai contava pra mim.** Disse que falou pra ele e ele saiu correndo, ficou com muito medo e saiu correndo, largou tudo, largou milho e tudo e roça e saiu correndo. Veio embora pra casa, **chegou na casa da mãe assustado.** Mãe do céu, aconteceu assim e assim comigo. Fiquei com medo, fiquei com muito medo, eu fiz um pedido pro diabo, pro diabo me ajudar e ele apareceu, apareceu um homem muito feio lá, deve ser o diabo, porque de chifre e rabo, na roça. E eu larguei tudo, que eu não queria coisa nenhuma, pra me enriquecer e ele veio até querendo meu sangue pra levar. Daí: meu filho do céu isso aí não pode tem que fazer, se arrepender disso aí e faça uma promessa pra que, se livrar disso. Daí **pra se livrar a mãe fez a**

**promessa né. A mãe dele fez a promessa, de fazer a igreja. E rezar o terço todo dia pra Santo Antônio. Daí todo dia ele rezava pra santo Antônio. É, daí eles fizeram a capelinha de barro, pequena. É quase igual a história de Nossa Senhora Aparecida lá. Eles fizeram a igreja e começaram a rezar.** Aí foi aumentando gente, foi aumentando gente, foi aumentando gente, fizeram uma outra igreja mais grande, e gente, gente, gente, bastante gente em época de Santo Antônio fazer é, fazia novena treze dia.

Interrupção: pesquisadora questiona: “E esse homem era da época de seu avô, como seu pai contava?”

Clarinda: **Não, era antes, muito mais antes, muito mais antes**, aí disse que foi formando a igreja, aí eles fizeram uma outra igreja ali, de madeira, de barro assim, de barro que era a igreja. Daí o coisa ruim parou de tentar o homem, nunca mais veio perturbar ele né. Aí ficou, daí foi formando a igreja. Esse pessoal morreram tudo né. **Esse primeiro pessoal que fizeram a igreja foi morrendo tudo, daí ficou, o Quintino José de Matos** que ficou cuidando da igreja, que foi feita a igreja de material, tudo. Essa igreja de material mesmo já tá com uns quarenta ano, que tá marcado na placa ali.

Interrupção: acompanhante da pesquisadora pergunta “Essa igreja de material, ela é no mesmo lugar da primeira?”

Clarinda: Não, num é não, a primeira é lá embaixo. Lá perto da cachoeira de João Surá.

Interrupção: Mais longe, então?

Clarinda: É, vocês vão passar lá. Acho que o meu padrinho mostra.

Interrupção: Tem marcas lá?

Clarinda: **Tem, agora eu não sei, porque ta tudo no meio do pinu, mas antigamente nós, antes de vender pro pinu, nós tinha cruzeiro, nós rezava lá.**

Lilinha complementa: Tem as pedras, né mãe?

Clarinda: Tem pedra, calçada, onde que era a igreja.

(Janeiro de 2011, João Surá, Adrianópolis – gravações de campo, grifos nossos).

Embora inicie utilizando “É assim” com força de determinar que a história é essa e não outra, Liliane demonstra com as oscilações, retomadas, “né” e “daí”, certa insegurança em sua narrativa. Os risos constrangidos da mãe que finalmente interrompeu e tomou a palavra – embora não quisesse usar o gravador – constrói a princípio a impressão de que ela diria que a história não era verdadeira, que era apenas uma lenda, invenção local. Entretanto, Dona Clarinda interrompe para afirmar que “ela tá contando uma história que não é verdade”, que se trata de uma história real e a filha “não tá contando direito a história”. E continua: “essa história é verdadeira, não é história inventada não. Aqui de João Surá”. Mas a mãe corrige a filha de modo gentil, retomando a determinação inicial e relativizando os erros da filha: “a história é **assim, ela tá contando mais ou menos**, mas a história

verdadeira é desse jeito, mas só que ela tá contando assim, meio **enfeitando a história**".

Liliane atualizou a história modificando a produção da roça que ocasionou a promessa de pacto com uma entidade maléfica. Ao afirmar que se tratava de uma produção variada de "arroz, feijão, milho, mandioca" utilizou elementos considerados essenciais na alimentação da comunidade, portanto elementos reais. Mas a mãe considera isso uma corrupção da história original, pois aprendera que a roça em questão era de milho e agregar outros elementos à roça seria "enfeitar a história".

Além disso, Liliane descreveu a figura da entidade maléfica como "**um homem bem vestido**, de roupa bem, **bem é, arrumado, com os olhos bem avermelhados**". Dona Clarinda o descreveu como um "**soldado, um homem vestido de verde, boné vermelho** e, de **rabo e chifre. E olho vermelho** e veio com **um livro na mão e com um espinho**, um negócio, tipo de uma agulha". Se na descrição de Liliane as características do diabo seriam os olhos vermelhos e estar bem vestido, bem arrumado – o que nos remete a maneira como se vestem pessoas ricas e/ou moradores de áreas urbanas, Dona Clarinda caracteriza o diabo como um soldado, um agente da repressão, que agrega as características da representação católica do anticristo mais os elementos que se referem a escolarização: o livro/caderno e o espinho, que fará as vezes de caneta, ao escrever com sangue para firmar o pacto maligno. Tais representações podem indicar diferenças na representação do mal que, para a filha significam a ostentação de vestimentas e riqueza. Para a mãe, além do malefício da riqueza, o diabo usa elementos militares, repressivos e as estratégias da leitura, do registro escrito, ao firmar o pacto com uma espécie de livro ou caderno em que escreveria com o sangue. Esse olhar que considera "do mal" características relacionadas à escrita, à riqueza, à ambição certamente se inscreve no discurso de valorização da simplicidade, da vida rural, do desapego à riqueza e de recusa aos elementos urbanos, "de fora".

A legitimação que torna a história válida vem com a afirmação de que era "assim que meu pai contava pra mim". Forma recorrente nas narrativas de João Surá em que a explicitação da voz de um mais velho, a quem se nomeia válida a atualização feita.

Em ambas versões, a solução para o conflito posto é dada pela mãe. O que também é recorrente nas narrativas dessa natureza. A figura da mulher mãe é quem traz a solução para os problemas mais sérios e é quem conhece os caminhos para

desfazer malefícios, preparar os alimentos, proporcionar a cura inclusive com elementos de seu corpo. Na narrativa de Liliane a mãe “dá a ideia” para que o filho faça uma promessa para Santo Antônio; na narrativa de Clarinda, a mãe faz a promessa e o filho cumpre. E é essa promessa que os moradores atualizam nas missas e terços rezados ao santo. É o rito que atualiza o mito da origem do culto a essa entidade na comunidade.

Várias narrativas tratam de situações em que apenas a mãe pôde solucionar problemas dessa natureza, como em uma aparição do “coisa ruim” a um grupo de pessoas que retornava de uma novena à noite, na quaresma, a vó de Seu Sebastião teria feito a oração mais poderosa “Senhor Amado” que poucos conhecem e é a única capaz de expulsar o ser maligno.

Em problemas cotidianos também se recorre à mãe: quando uma criança fica doente por ficar com vontade de retornar a mamar, é necessário o leite de três mães de crianças do sexo oposto para fazer um preparo que trará a cura à criança; quando alguém é picado por uma cobra e essa deixa parte de sua presa na vítima, são necessários três fios de cabelo de três Marias para, com eles, retirar a presa e reverter os efeitos do veneno.

Ao contrário do catolicismo que reserva à mulher um papel subalterno e limitado nos rituais religiosos, as religiões de matriz africana, como o Candomblé no Brasil, têm na mulher um expoente da religião. Ela conhece a ritualidade e assume diversos papéis: de administradora do espaço físico, de educadora, de cuidadora, de mãe, de responsável por relações políticas e diplomáticas (SIQUEIRA, 1995).

Outro aspecto importante a ser observado na narrativa de Dona Clarinda é o anúncio de que se trata “dos primeiros morador”, do início daquela organização social e religiosa. Quando questionada se o fato acontecera na época do seu avô ou bisavô, ela afirma que “foi muito mais antes”, o que dá a entender que há mais de duzentos anos do ocorrido. Mas a indeterminação que situa o acontecimento num passado distante é logo transformada ao citar um dos cuidadores mais antigos da igreja, “o Quintino José de Matos”. O artigo definido e a utilização do nome e sobrenome constrói o efeito de verossimilhança que torna a incluir a história na história factual da comunidade.

Também aí a oposição entre a realidade antes e depois da monocultura de pinus na vizinhança é marcada como elemento que modificou a tradição do grupo. Quando questionada se havia marcas da construção da igreja antiga, Dona Clarinda

responde que tem, mas que volta atrás e afirma que “eu não sei, porque ta tudo no meio do pinu, mas antigamente nós, antes de vender pro pinu, nós tinha cruzeiro, nós rezava lá”. Demonstrando que a plantação de pinus pode, inclusive ter retirado as marcas da igreja.

Essa narrativa partilhada entre mãe e filha, quilombolas, solidárias à curiosidade de pesquisadoras “de fora”, se inserem numa situação de relativa proximidade e principalmente de confiança. Não é comum que moradores revelem essa história por temerem a incompreensão externa sobre práticas que teriam sido realizadas naquele espaço. Cambuy (2011) incluiu a essa questão a existência de benzedores, curandeiros e práticas espíritas sistemáticas na comunidade, silenciadas pela prática do catolicismo e adaptadas para serem aceitas como cristãs.

Consideramos aqui também o conceito de Formações Imaginárias de Pêcheux (1990) que afirma que estas sempre resultam de processos discursivos anteriores e manifestam-se no discurso por meio da antecipação, das relações de força e de sentido. Podemos analisar assim que a narrativa compartilhada entre mãe e filha (direcionada aos ouvidos de uma pesquisadora de fora da comunidade, embora inserida em atividades sociais que resultem em relativa confiança) ocorre nesse quadro em que o locutor/enunciador, pela antecipação, projeta uma representação imaginária do receptor e, a partir dela, estabelece suas estratégias discursivas. Daí a necessidade de recontar a história de modo que não corrompa a forma considerada verdadeira. O lugar de onde fala o sujeito adquire assim a força discursiva da verdade ancestral pela relação com as demais narrativas que a precederam e a legitimam como real. Esse jogo de imagens que ocorre entre os sujeitos, dos sujeitos com os lugares que ocupam na formação social e dos discursos já ditos com os possíveis e os imaginados, entretanto não dizem respeito a sujeitos físicos e, conseqüentemente, não ocorre de maneira consciente, mas decorre das imagens resultantes de projeções.

Como já afirmamos inicialmente, o calendário religioso de João Surá é bastante amplo, ocorre durante todo o ano e vai desde os terços e missas até Romarias e rituais específicos, característicos da região. Além disso, durante a quaresma (período de quarenta dias que antecede a Páscoa) há uma série de restrições e proibições justificadas por este ser um período de maior presença do sobrenatural, como de bruxas, sacis e lobisomens. Essas restrições devem ser respeitadas especialmente na Sexta-Feira Santa e no dia 25 de março, pois os

“abusos” ou desrespeito a essas restrições têm consequências, geralmente graves. Cambuy (2011) acrescenta que o dia 25 de março, conhecido como “dia grande”, “dia maior” ou “dia feio” é o único do ano em que o “coisa ruim” sai debaixo da figueira onde vive “para ‘atentar a todos’ destruindo roças, causando brigas, armando ciladas e, inclusive, causando tempestades. Neste dia, portanto, fica proibida qualquer atividade na roça e na mata e não se deve, nem mesmo, sair de casa” (CAMBUY, 2011, p. 175). Embora não tenha licença para tratar dos preceitos do Candomblé, com conhecimentos reservados aos iniciados e sacerdotes dessa religião, é de conhecimento de quem se aproxima dessa religião que a figueira, também chamada de avelós é uma árvore relacionada a Exú, divindade do Candomblé que pode ser associada a um anjo, mensageiro poderoso.

No sincretismo com o catolicismo, Exu foi equiparado ao diabo, por analogia a características físicas, de adornos e de comportamento: chifres, tridente, uso da cor vermelha, poder de destruição – e também de união e reconstrução. A figueira, espaço de Exu, posta como morada do diabo, da mesma forma que a descrição do diabo feita na narrativa de Liliane e de Clarinda, parecem estar inseridas num contexto histórico em que elementos relacionados a religiosidade de matriz africana foram ressignificados pela interferência católica que atribui a essas simbologias a representação demoníaca. Para candomblecistas, Exu estaria mais próximo de um anjo do que de um ser do mal, pois atua como mensageiro, como aquele que leva os pedidos e intercede aos outros Orixás (divindades do candomblé).

Aí pode estar um caminho que merece mais atenção, o percurso que transformou tradições religiosas negras de matriz africana no conflito com os dogmas católicos e construiu outras práticas que se situam no entremeio do catolicismo e das religiões de matriz africana.

A professora Giselda Nascimento (2006), citando a escritora Conceição Evaristo afirma que “isto a gente vê muito em Minas; toda esta benzeção, este palavreado cristão católico é ditado por uma postura negra. Um mecanismo de sobrevivência cultural” (p. 107). As práticas católicas no contexto de tradições negras seriam diferentes de outros espaços que não resultaram desse conflito.

Ao observarmos o cemitério da comunidade que fica na entrada da sede de João Surá, vemos um grande crucifixo e uma série de crucifixos menores que, em princípio parecem organizados de forma caótica. Mais demoradamente percebemos que essa organização é mais próxima de um círculo do que de linhas paralelas,

como geralmente vemos os cemitérios. Outra característica marcante são as plantas que se alternam entre os crucifixos: Pereguns (também chamados de Dracena), planta presente no ritual do Candomblé, relacionada às divindades Oxalá, Oxossi e a Ogum. Segundo observação do professor Cássius que acompanhou o processo de reconhecimento de João Surá como remanescente de quilombo, essa planta está presente em rituais religiosos africanos, em rituais religiosos das comunidades negras em Cuba e nos Candomblés do Brasil, sempre relacionada à passagem, à morte. Por certo que não foi ao acaso que essa planta foi escolhida para compor o espaço sagrado do cemitério, mas não encontramos registro escrito ou depoimento que a relacionasse à tradição religiosa negra. O que não se constitui num discurso de negação, mas de silenciamento necessário, que pode, com as mudanças promovidas pelos jovens e pelas práticas católicas, culminar no apagamento dessa representação.

**Figura 4** – Foto do Cemitério – Lugar de Memória



**Fonte:** Cambuy (2011)

A existência de seres sobrenaturais extrapola as narrativas religiosas cristãs e engloba também elementos míticos presentes no imaginário nacional. Entretanto,

em João Surá não são apresentados como simples lendas, mas como seres que existem e devem ser respeitados. Apresentamos a seguir uma narrativa feita pelo Senhor Osvando Morato (O. M), colhido numa contação de causos, à noite na sala de sua casa. Sr. Osvando é um dos líderes da Comunidade Quilombola São João (também localizada em Adrianópolis), casado com D. Maria Morato, nascida em João Surá. Ambos participam de uma organização evangélica pentecostal e, após o jantar gentilmente oferecido, iniciou uma contação de seres sobrenaturais:

(O.M.) - Você já ouviu falar em Capóra?

(P) – Já, em historinha de criança.

(O.M) – **Não, mas é realidade.** O meu pai caçava aí no sertão, sabe, aqui, virando pra João Surá. Ele se criou no mato, caçando, inclusive tem um tio meu que ele é meio índio, é tio Silvério e ele era meio índio. (interrupção)

(O.M) – Aí ele foi caçar sozinho, meu pai, muita coragem né? Foi indo, foi indo, foi indo, foi indo, chegou. Lá, lá no ribeirão de João Surá, lá tem uma praia, sabe, andando, pegou uma praia, pra ver se tinha rastro de bicho, vindo, vindo, vindo, viu um rastro desse tamanho assim, rastro de gente, um pé só, um pezão. Ele olhou naquele pé ali. Diz que a Capóra, se ela vai indo pra lá, né, o pé dela tá o contrário. Aí ele ficou com medo, ficou com medo: pra mim ir pra lá, sabe lá pra que lado que ela foi. Pra mim voltar pra traz, de repente eu to indo pro lado dela. Aí ele voltou embora, não foi atrás dela mais. Passou, agora esse ano heim, não tem tempo nenhum que o pessoal viro o mesmo rastro no mesmo lugar. (interrupção). Aqui, na água do João Surá. Pelo que conta, é o rastrão que de um pé só e no mesmo lugar, na mesma água. (interrupção). Agora não sabe qual é o significado, do que é que acontece, na areia assim, aquele pezão na areia, um pé. Ninguém sabe contar.

A história contada, da Capóra (Caipora), é comumente associada a mitos indígenas, geralmente Tupi-Guarani, ou simplesmente definida como lenda do folclore brasileiro. Ao contá-la, Sr. Osvando revela algumas estratégias para aproximar o interlocutor e inseri-lo na cena enunciativa. Logo no início do enunciado, projeta-se a figura do interlocutor “Você já ouviu falar em Capóra?”, o que se repete no decorrer da narrativa, em que se busca confirmar com “né” aquilo que vai sendo afirmado.

É estabelecida a diferença entre aquele contexto discursivo e os seguintes com o enunciado “Não, mas é realidade.” As provas dessa realidade, ou da factualidade do que será apresentado, são legitimadas com a presença de personagens reais, como o pai e o tio Silvério. A mesma função tem as referências a lugares reais como “o ribeirão de João Surá”, que é reconhecido como o espaço em

que se dão diversos acontecimentos sobrenaturais, sem explicação lógica. Tal recurso constrói o efeito de verossimilhança.

A repetição, como a estratégia de ênfase do gerúndio, contribui para esse efeito, e agrega uma carga poética que chega a parecer paralelismo intertextual com o poema de Drummond “tinha uma pedra no meio do caminho...”. É o que se observa em:

Aqui, na água do João Surá. Pelo que conta, é o rastrão que de um pé só e no mesmo lugar, na mesma água. (interrupção). Agora não sabe qual é o significado, do que é que acontece, na areia assim, aquele pezão na areia, um pé. Ninguém sabe contar.

Não há apenas a repetição de expressões léxicas, elas são reorganizadas e repetidas entre advérbios para indicar alguma proximidade entre o fato narrado e o tempo dos interlocutores. E assim a dúvida é lançada: ao terminar a narrativa, não há afirmação de que era a “capóra”, mas a repetição da dúvida, após se afirmar que o fato ocorrido com o pai teria voltado a acontecer há menos de um ano com outras pessoas, embora se tratasse de pessoas indeterminadas, de desconhecidos.

Cambuy (2011) observou que “visagens”, “feiticeiros”, “benzedores” e “curadores” fazem parte da história local. E como podemos observar, não apenas entre os moradores de João Surá, mas entre os moradores de outras comunidades da região. Segundo ela, “não apenas esses agentes sociais, como praticamente todos na comunidade, dominam práticas mágicas, seja para afastar assombrações, se proteger de ações maléficas de outros e, ainda, em processos de cura e preparação de alimentos (p. 253). O que nos leva a concluir que, se é possível indicar elementos relacionados à identidade quilombola no Paraná, esses elementos certamente estão relacionados à religiosidade. A concepção de mundo, o discurso religioso que se inscreve nas práticas sociais cotidianas atuais ou nos registros da memória coletiva estão imbricados de tal maneira que será difícil abordar qualquer aspecto dessa comunidade sem considerar suas práticas e discursos religiosos.

### 3.4 ELEMENTOS DISCURSIVOS DA IDENTIDADE QUILOMBOLA NO PARANÁ

Reconhecemos as limitações de uma análise que considere apenas uma entre as oitenta e seis comunidades remanescentes de quilombos identificadas pela

Fundação Palmares no Paraná. Entretanto, reafirmamos que essa limitação não inviabiliza a pesquisa, inclusive porque o grupo social pesquisado não raras vezes foi utilizado como modelo para exemplificar o que seria uma comunidade quilombola para as demais pudessem ter uma referência sobre sua própria identidade.

Daí nosso entendimento que, ao apontar elementos discursivos que possam identificar João Surá como quilombola, esses podem estendidos a outras comunidades com origens semelhantes, acrescentando-lhes as devidas especificidades.

A partir dessa breve análise exposta sobre narrativas de moradores da Comunidade João Surá, em Adrianópolis, consideramos que as seguintes características sócio-discursivos podem constituir a identidade quilombola desse grupo:

- Os discursos que opõem liberdade e opressão, especialmente nas situações de enunciação que tratam dos limites de terras, da realidade atual da organização do trabalho, das expectativas com a migração dos mais jovens para as cidades ou das dificuldades encontradas para dar continuidade a sistemas tradicionais de cultivo da lavoura e do extrativismo. Também é possível observar o discurso que opõe liberdade e cativeiro no que se refere ao início da comunidade, na ocupação feita pelos primeiros habitantes do território, que fugiam do sistema escravista e construíram ali um território de liberdade.
- As práticas sociais e discursos sobre a sociabilidade e a reciprocidade na organização do território, nas relações de trabalho e nas relações familiares da comunidade constituem outro elemento a ser considerado, uma vez que, relativamente, se opõem a realidades e a discursos outros – inclusive já vivenciados pelos membros da comunidade em ocasiões de viagens ou visitas a outros espaços rurais ou urbanos que apresentam organizações diferentes, ou mesmo na própria comunidade.
- O discurso sobre o passado como tempo de abundância de recursos naturais, de tranquilidade, de realização de festas e práticas culturais tradicionais é outro aspecto importante.
- A reverência aos mais velhos, apresentados como detentores do saber e guardiões de saberes coletivos, o respeito aos ancestrais e aos seus ensinamentos aparece constantemente nas narrativas como forma de

legitimá-las ou atribuir-lhes força de factual.

- As práticas sócio-discursivas religiosas apresentadas como católicas mas que indicam elementos que podem ser relacionados a religiões de matriz africana. Da mesma forma que discursos revelam concepções do existir em que o sobrenatural participa de eventos cotidianos e os sujeitos interagem com essa dimensão sobrenatural.

Uma análise mais ampla poderia acrescentar aí os saberes tradicionais dessa comunidade na construção de instrumentos de trabalho, no artesanato e na culinária pois, conforme Cambuy (2011), ao tecer considerações sobre a alimentação em João Surá,

O nome da preparação indica informações referentes ao modo de preparo, como *abóbora assada, banana frita, virado de feijão, bolinho de banana, sopa de bureva e paçoca de carne*; e **a identidade tradicional**, como *apressada, caracuchá, cabriúva, frangoló, bento ruivo e beiju*, que recebem um nome próprio. Certas denominações são nacionalmente conhecidas, como o *beiju*, mas **muitas se constituíram na tradição local, em que o nome remete às histórias inscritas na memória coletiva**. Por isso que a história sobre a origem mostrou que ou as preparações são descritas como do “**tempo dos antigos**”, aquelas tradicionalmente preparadas, como o *cuscuiz de arroz, taiada e pão de ló*; ou atuais, como *macarrão com molho, pão de ló econômico*, que indicam a recente introdução no cotidiano de novos produtos ou modos de preparo inovadores (CAMBUY, 2011, p. 142, grifos nossos).

Da mesma forma que Cambuy (2011) conclui serem alguns aspectos culinários relativos à uma “identidade tradicional”, que remete “ao tempo dos antigos” “*inscritas na memória coletiva*”, as pesquisas que constituíram ou serviram de base para o Laudo Antropológico de João Surá frequentemente se referem a elementos de uma identidade quilombola, sempre relacionada a um desses elementos que enumeramos.

Dentre esses, como já afirmamos, destaca-se o discurso religioso, a forma como se ressignificaram simbologias e se adaptaram outras para que permanecessem vivas numa dinâmica que faz com que todas as esferas do existir estejam, de alguma forma relacionadas à religiosidade e a seus princípios. De modo que a vida seja organizada a partir de um calendário religioso e mais: a partir de uma prática cotidiana da religiosidade que abrange inclusive a convivência harmônica e as

relações de reciprocidade com seres sobrenaturais, com práticas de cura, de magia e de encantamento.

Aproximamos essa perspectiva discursiva e social das práticas de tradição africana, sobre o que Oliveira (2003, p. 67) afirma:

Todo o universo está inserido em uma dinâmica religiosa. Ela abarca todos os domínios da vida – produção, cultura, vida privada, vida pública, etc. [...] a manutenção da tradição, por exemplo, é uma maneira de preservar a identidade do grupo – única maneira de preservar o grupo – porém quando é necessário transformações e modificações no seio dessa tradição, elas ocorrem pois o objetivo é manter o bem-estar da comunidade. É a vida para a religião e a religião para a continuação da vida”.

Essa compreensão de que, em momentos “necessários”, a tradição cede à inovação nos leva novamente a pensar nos muitos caminhos que podem ter sido necessários para adaptação dessa religiosidade para o “bem-estar da comunidade” e a “continuação da vida” em João Surá.

Contudo, essa adaptação não apagou da memória discursiva os indícios que nos permitem apontar discursos de outrora, de um antes, de referências a valores e práticas sociais tradicionais que, por sua vez, convivem com culturas e práticas contemporâneas – com aparelhos eletroeletrônicos, eletrodomésticos, internet, automóveis, etc. O acesso e a utilização dessa “modernidade” entretanto não ocasionou o desuso dos objetos e das práticas tradicionais. Ao contrário, o processo de reconhecimento da comunidade pelo Estado fez com que tais objetos e práticas adquirissem, especialmente pelos mais jovens, um maior interesse e valorização, explicitando determinados marcos ou construções como ambientes materiais que funcionam como lugares de memória, da forma como Paveau (2007) definiu, como agentes psíquicos que contribuem para elaboração cognitiva, pois “agentes psíquicos não são apenas internos, mas também externos e, por vezes, não humanos: uma caderneta, um mapa, uma lista” (p. 313).

Esse percurso nos leva a depreender que a identidade prevalente entre os sujeitos de João Surá seria, como os Estudos Culturais têm utilizado no campo discursivo, uma identidade de entre-lugar, ou entremeio. Em 1978, ao tratar do lugar do discurso latino americano, Silviano Santiago (2000) descreveu o entre-lugar como um deslocamento, uma ação de resistência às ações de degradação simbólica realizadas por discursos hegemônicos, que não ocorreria de forma estática ou

definitiva, tampouco consciente e sistemática. Compreendemos que ocorre sim num emaranhado de discursos e práticas que possibilitam silêncios importantes e silenciamentos também significativos, num movimento dinâmico de transitar entre um aqui e um lá. Um aqui que dialoga com um lá que ora é a fuga da tradição, o mundo contemporâneo; e ora é a memória discursiva ancestral, tecida aos lugares de memória e a valorização necessária pela ação política – que por vezes pode inclusive folclorizar o que é tradição.

Entendemos que a Memória é o fio condutor e o principal elemento que permite esse ir e vir, esse entremeio que permite um existir num entre-lugar discursivo.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Tecemos aqui algumas considerações finais sem a pretensão de concluir o assunto ou apontar caminhos reveladores, mas sim com o objetivo de refletir um pouco sobre o que foi exposto e sobre alguns caminhos possíveis para trabalhos futuros.

Não há como discutir a identidade de sujeitos desvinculando-os de sua história, da língua e, conseqüentemente do discurso e da ideologia num emaranhado que não permite a fragmentação. Não cabeira aqui então pensar a identidade quilombola a partir apenas da cor da pele dos sujeitos de determinado grupo. Embora seja inegável que, no Brasil, a cor da pele ainda pode determinar os espaços físicos e ideológicos de um sujeito, validando ou não sua participação nesses espaços, pois atuam nas Formações Imaginárias de nossa origem de passado escravista.

Ao compreender a partir de Pêcheux que a linguagem só faz sentido porque se increve na história, obrigatoriamente temos que analisar as narrativas de João Surá vinculadas às Condições de Produção de seus enunciados, às circunstâncias que possibilitaram àquele grupo perceber o mundo sob determinadas filiações ideológicas e não a outras. Essas Condições postas pela história do grupo, pelo espaço geográfico que ocupam, pelo tempo em que são feitas as enunciações, pelas representações sociais que foram feitas por outros grupos sobre os descendentes de africanos escravizados, pelas representações feitas pelo grupo sobre si mesmo e sobre os outros, sobre a forma como os outros os viam, certamente foram determinantes para a construção de um discurso coerente desse grupo.

A coerência discursiva do grupo, tratada pela Análise de Discurso como Formação Discursiva, é resultado dessa complexa realidade em que a existência foi forjada num contexto em que foram negadas as condições que formam um dos tripés da condição de civilidade: educação, saúde e segurança. Para um grupo que não teve acesso à educação formal, representações do registro escrito, como o livro e o caderno, cabem perfeitamente para caracterizar o diabo. Da mesma forma que as representações de militares – que historicamente ocuparam-se da proteção dos bens de grandes proprietários – está tão distante da ideia de proteção que pode emprestar sua farda à representação do maligno. É o saber empírico de quem perde

seus familiares para doenças de fácil controle, pela precariedade do atendimento à saúde que possibilita que as “simpatias” ou os preparados mágico-religiosos sejam preservados, mesmo que relativamente negados.

As circunstâncias imediatas da enunciação não são menos importantes. As inúmeras entrevistas concedidas a dezenas de pesquisadores são determinantes e, apesar de considerarmos o assujeitamento, percebemos também que ele se relativiza quando os sujeitos interpelados pela história, pelo outro, são intimados a se definirem, indicando que essência os faz serem o que são.

Ao lembrarmos as questões iniciais dessa pesquisa, quando arguímos “Há elementos discursivos de uma identidade quilombola no Paraná? Em que medida é possível aproximar tais elementos com matrizes africanas?” podemos, ao concluir esse texto, afirmar que consideramos haver sim elementos discursivos que identifiquem uma comunidade quilombola paranaense. E, na mesma medida, consideramos que muitos desses elementos podem ser aproximados a elementos de matriz africana – e também de matrizes brasileiras, indígenas e europeias. Entretanto, consideramos principalmente que esse é um universo simbólico muito amplo e não cabeira numa pesquisa tão modesta. Uma imersão muito grande nessas representações seria necessária para se traçar os caminhos que transformaram sujeitos africanos sequestrados e escravizados no Brasil em sujeitos quilombolas. E, principalmente, seria necessário um conhecimento maior sobre as práticas religiosas de matriz africana e sobre o catolicismo para analisar as transformações ocasionadas no sincretismo dessas religiões que resultaram no catolicismo praticado em João Surá e em outras comunidades quilombolas paranaenses.

Consideramos contudo que os elementos que constituem a identidade quilombola paranaense, a partir do que analisamos em João Surá, são prevalentemente:

- a) O discurso sobre a liberdade e o seu contrário, o cativeiro, a opressão;
- b) Os discursos sobre a sociabilidade e a reciprocidade na organização do território, do trabalho e das relações familiares da comunidade;
- c) O discurso sobre o passado da comunidade em que havia abundância de recursos e harmonia entre os moradores da região num tempo anterior à regulamentação fundiária que beneficiou grandes fazendeiros e “firmas”;

- d) A reverência aos mais velhos, sejam aos idosos que moram na comunidade ou aos ancestrais, já falecidos e a seus ensinamentos;
- e) As práticas religiosas católicas tecidas sobre uma relação de reciprocidade que aponta para as religiões de matriz africana.

Esse quadro nos leva a concluir que a Memória discursiva atua como fio condutor que possibilita um ir e vir, um transitar entre práticas sócio culturais e discursos de um entremeio que dialoga ora com a fuga da tradição, o mundo contemporâneo; e ora com a memória discursiva ancestral, tecida aos lugares de memória e a valorização necessária pela ação política de reivindicação de direitos.

Nessa perspectiva é que emprestamos do campo discursivo dos Estudos Culturais a noção de entre-lugar e afirmamos que é nessa dinâmica de resistência que situamos a identidade quilombola no Paraná: o entre-lugar que possibilitou a religiosidade e a liberdade, ancoradas nos lugares de memória e no discurso ancestral.

## REFERÊNCIAS

- ALKMIM, Tânia; PETTER, Margarida. Palavras da África no Brasil de ontem e de hoje. *In*: FIORIN, José Luiz; PETTER, Margarida (orgs.). **África no Brasil: a formação da língua portuguesa**. São Paulo: Contexto, 2009.
- ALTINO, Fabiane Cristina. **Atlas linguístico do Paraná – ALPR II**. 2007. 692 f. Tese (Doutorado em Estudos da Linguagem) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2007.
- ALTINO, Fabiane Cristina. **Pelos caminhos da geolinguística paranaense: um estudo do léxico popular de Adrianópolis**. 2001. Dissertação (Mestrado em Letras) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2001.
- AMOSSY, Ruth (org.). **Imagens de si no discurso: a construção do ethos**. 1. ed. São Paulo: Contexto, 2008.
- ARRUTI, José Maurício. **A emergência dos ‘remanescentes’**: notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas. [s. n.], 1997.
- AUTHIER-REVUZ, Jaqueline. **Palavras incertas: as não coincidências do dizer**. Tradução de C. R. Pfeiffer *et al.* Campinas: Ed. Da UNICAMP, 1998.
- BOSI, Eclea. **Memória e sociedade: lembranças de velhos**. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- CAMBUY, Andreia Oliveira Sancho. **Comidoria em João Surá: o sistema alimentar como um fato social total**. 2011. 277 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2011.
- CARENO, Mary Franciso do. **Vale do Ribeira: a voz e a vez das comunidades negras**. São Paulo: Arte & Ciência, 1997.
- CARVALHO, Maria Celina. **Bairros Negros do Vale do Ribeira: do “escravo” ao “quilombo”**. 2006. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2006.
- CASCUDO, Luis da Câmara. **Literatura oral no Brasil**. Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 1984.
- CHAVES, Rita. **Angola e Moçambique: experiência colonial e territórios literários**. Cotia: Ateliê Editorial, 2005.
- COURTINE, Jean Jacques. **Análise do discurso político: o discurso comunista endereçado aos cristãos**. São Carlos: EDUFSCAR, 2009.
- CUNHA JR., Henrique. História Africana na formação de educadores. 2007 (Mimeo)
- ELIADE, Mircea. **Mito e realidade**. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano: a essência das religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FERNANDES, Frederico Augusto Garcia. **Entre histórias e tererês: o ouvir da literatura pantaneira**. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

FERNANDES, Luiz Carlos. **O olhar português sobre o Brasil recém-descoberto: procedimentos discursivos em relatos de cronistas europeus do século XVI**. 2000. Tese (Doutorado em Linguística e Língua Portuguesa) – Universidade Estadual Paulista Júlio Mesquita Filho, São Paulo, 2000.

FERNANDES, Ricardo Cid (coord.) **Comunidade de remanescentes de quilombo João Surá: relatório antropológico**. Curitiba, 2007.

FIORIN, José Luis. **Linguagem e ideologia**. 4. ed. São Paulo: Ed. Ática, 1995.

FOUCAULT, Michel. **Arqueologia do saber**. Petrópolis: Vozes, 1972.

FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas**. 8. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

GREGOLIN, Maria do Rosário. Identidade: objeto ainda não identificado? **Estudos da Língua (gem)**, Vitória da Conquista, v. 6, n. 1, p. 81-97, jun. 2008.

GUIMARÃES, Eduardo. **Semântica do acontecimento: um estudo enunciativo da designação**. 2. ed. Campinas: Pontes, 2005.

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

HERNANDES, Leila Maria Gonçalves Leite. **A África na sala de aula: visita a história contemporânea**. São Paulo: Selo Negro, 2005.

ITCG. Instituto de Terras, Cartografia e Geociências. **Terra e cidadania**. Curitiba: ITCG, 2008.

LEITE, Fernando; FERNANDES, Frederico. **Oralidade e literatura: outras veredas da voz**. Londrina: Eduel, 2007. v. 3.

MAINGUENEAU, Dominique. A noção de hiperenunciador. **Revista Polifonia**, Cuiabá, v. 10, n. 10, p. 75-97, 2005.

MALDIDIER, Denise. **A inquietação do discurso: (re) ler Michel Pêcheux hoje**. Campinas: Pontes, 2003.

MAUSS, Marcel. **Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas**. In: MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Edusp, 1974.

MUSSALIN, Fernanda; BENTES Anna Christina (orgs.). **Introdução à linguística**. 2. ed. São Paulo: Cortez Editora, 2001.

NASCIMENTO, Giselda Melo do. **Feitio de viver: memória de descendentes de escravos**. Londrina, Eduel, 2006.

OLIVEIRA, Eduardo David de. **Cosmovisão africana no Brasil:** elementos para uma filosofia afrodescendente. Fortaleza: ICR, 2003.

OLIVEIRA, Eduardo David de. **Filosofia da ancestralidade:** corpo e mito na filosofia da educação brasileira. Curitiba: Editora Gráfica Popular, 2007.

ORLANDI, Eni Puccinelli. **Análise de discurso:** princípios e procedimentos. Campinas: Pontes, 2007.

ORLANDI, Eni Puccinelli. **Discurso e leitura.** São Paulo: Cortez, 2001.

ORLANDI, Eni Puccinelli (org.) **Gestos de leitura:** da história no discurso. Tradução de Bethania S. C. Mariani *et al.* Campinas: Editora da UNICAMP, 1994.

PAVEAU, Marie- Anne. Palavras Anteriores: os pré-discursos entre memória e cognição. Tradução de Norma Seltzer Goldstein. **Filol. lingüíst. port.**, n. 9, p. 311-331, 2007.

PAVEAU, Marie- Anne. **As formas do silêncio:** no movimento dos sentidos. 3. ed. Campinas: Editora da UNICAMP, 1995.

PÊCHEUX, Michel. Ideologia: aprisionamento ou campo paradoxal. *In:* ORLANDI, Eni Puccinelli (org.). **Análise de discurso.** Campinas: Pontes, 2011.

PÊCHEUX, Michel. **Papel da Memória.** Campinas: Pontes, 1999.

PÊCHEUX, Michel. **Semântica e discurso:** uma crítica à afirmação do óbvio. 3. ed. Campinas: Ed da UNICAMP, 1997.

PIOVESAN, Flávia; SOUZA, Douglas Martins. **Quilombos na perspectiva da igualdade étnico racial:** raízes, conceitos, perspectivas. Brasília: SEPPIR, 2006.

POSSENTI, Sírio. O 'eu' no discurso do outro ou a subjetividade mostrada. **Alfa Revista de Linguística,** São Paulo, v. 39, p. 45-55, 1995.

PRINS, Gwyn. História oral. *In:* BURKE, Peter. **A escrita da história:** novas perspectivas. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1992.

RIBEIRO, Ronilda Iyekeni. **Alma africana no Brasil:** os yourubás. São Paulo: Editora Oduduwa, 1996.

RISÉRIO, Antônio. **Oriki Orixá.** São Paulo: Editora Perspectiva, 1996.

SANTIAGO, Silviano. **Uma literatura nos trópicos.** 2 ed. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

SECCO, Carmem Lúcia Tindó. **A magia das letras africanas:** ensaios sobre as literaturas de Angola e Moçambique e outros diálogos. Rio de Janeiro: Quartet, 2008.

SIGNORINI, Inês (org.). **Língua (gem) e identidade:** elementos para uma discussão no campo aplicado. Campinas: Mercado das Letras/São Paulo: Fapesp, 1998.

SILVA, Tomás Tadeu da (org.). **Identidade e diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Vozes, 2000.

SIQUEIRA, Maria de Lourdes. Iyámi, Iyá Agbas: dinâmica da espiritualidade feminina em templos afro-baianos. **Estudos Feministas**, ano 3, n. 2, p. 436-445, 1995.