

O DISCURSO DOS QUILOMBOLAS DO SERTÃO DAS GERAIS¹

 <https://doi.org/10.56238/sevened2025.018-016>

Ana Cristina Santos Peixoto

Doutora em Linguística e Língua Portuguesa

Universidade Federal do Sul da Bahia

anacris@ufsb.edu.br

<https://orcid.org/0000-0003-0108-0674>

Lattes: 3020458823430194

RESUMO

Este artigo descreve as manifestações discursivas proferidas por membros de comunidades quilombolas, entendidas nesta pesquisa como comunidades tradicionais cujos membros são, hoje, reconhecidos como descendentes de negros escravizados. Investigamos os discursos dos membros quilombolas que revelaram a constituição de identidades, especificamente, do acampamento Orion pertencente ao do Território de Brejo dos Crioulos. Pautamos a investigação na Teoria da Análise do discurso de Linha francesa, e a análise dos dados confirmou que diversas são as identidades que se constituem as narrativas investigadas.

Palavras-chave: Território quilombola. Discurso. Análise do Discurso-ADF.

¹ Este texto é parte da Tese de Doutorado de Peixoto(2014) intitulada: A construção de identidades em narrativas de comunidades quilombolas no sertão das gerais. Desta tese e do Território de Brejo dos Crioulos temos ainda um capítulo de livro da obra Educational Sciences: Perspectives and Interdisciplinary Practices- 2025 da Editora Seven.

1 INTRODUÇÃO

1.1 PARA COMEÇO DE CONVERSA

Este artigo tem por finalidade mostrar como se dá a constituição da identidade dos quilombolas do acampamento de Orion, situado no Território de Brejo dos Crioulos, no norte de Minas Gerais. Compreendemos que a luta quilombola pelo reconhecimento de seu território (terra) e o entendimento sobre o lugar de sua remanescente (descendentes negros de escravos), juntamente com outras necessidades que surgiram a partir da constituição das comunidades, constituem os primeiros passos para se pensar o diverso da identidade quilombola. Defendemos a hipótese de que, nos discursos proferidos pelos quilombolas, por um lado, revela-se a identidade que os constituem dentro e fora das comunidades onde estão inseridos, isto é, grupos sociais entendidos como comunidades remanescentes de negros escravizados, e, por outro, reivindicam-se outras identidades, a partir das condições, e dos lugares, de produção daqueles discursos, instâncias que asseguram a emergência de identidades. Para tal, ancoramo-nos na escola francesa de Análise do Discurso operando, principalmente, com os conceitos de Sujeito, Formação Discursiva, Interdiscurso e Identidade, com o propósito de analisar os discursos proferidos pelos quilombolas observando as regularidades discursivas que cercam tal discurso. Por se tratar de análise de discursos em situações variadas de linguagem, fez-se necessária, nessa pesquisa, a coleta de dados a partir de conversas informais e espontâneas entendidas como manifestações discursivas. As comunidades quilombolas são definidas na pesquisa de Peixoto (2014) como comunidades tradicionais cujos membros são, hoje, reconhecidos como descendentes de negros escravizados. Os discursos dos membros quilombolas revelaram a constituição de identidades, e que aqui especificamente, trataremos das narrativas dos membros das comunidades pertencentes ao acampamento Orion no Território de Brejo dos Crioulos.

1.2 A PESQUISA LINGUÍSTICA NAS TERRAS DE PRETOS

Nossos estudos revelaram que os territórios das comunidades pesquisadas se originaram de quilombos ou mocambos formados, inicialmente, por escravos fugidos da Bahia que se rebelaram contra a escravidão e se amontoaram e constituíram territórios étnicos de resistência. Tais territórios passaram a ter visibilidade político-social e ser objeto de pesquisas a partir do Brasil República, no século XX, com o movimento Frente Negra Brasileira, em meados dos anos 1930 e 1940 e no final dos anos 1970, durante o processo de redemocratização do país. No entanto, somente com o Artigo n.º 68/1988 (BRASIL, 1988), do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) da Constituição da República Federativa do Brasil, é que tais territórios passaram a ser entendidos como comunidades de remanescentes de descendentes de negros escravizados.

Em 2003, a partir do Decreto Federal n.º 4.887/2003 (BRASIL, 2003), do presidente Luiz Inácio Lula da Silva, e considerando as histórias de luta e resistência de seu povo, os remanescentes

quilombolas passaram a ser reconhecidos e sua causa, legitimada. Entendemos que a luta quilombola pelo reconhecimento de seu território (terra) e o entendimento sobre o lugar de sua remanescente (descendentes negros de escravos), juntamente com outras necessidades que surgiram a partir da formação das comunidades, constituem os primeiros passos para se pensar o diverso da identidade quilombola. Nos recortes selecionados para análise, mantivemos o padrão de transcrição utilizado originalmente pelos grupos que pesquisaram a estrutura da língua, procurando manter a autenticidade da fala, embora daquele padrão não venhamos a fazer uso específico. Definir linguagem enquanto interação humana requer estudos e pesquisas diferenciados sobre a língua materna que a situem como lugar de constituição de relações sociais, durante as quais os falantes se constituem como sujeitos.

Nessa linha de pensamento analisamos linguagem, discurso e cultura nas narrativas de membros de duas comunidades quilombolas do Norte de Minas Gerais, utilizando a AD² de linha francesa. Escolher a AD e suas categorias de análises nos possibilitaram saber se eles ainda preservam as questões culturais que os aproximam dos descendentes de negros escravizados, ou se eles construíram uma nova identidade. Para compreender de forma sintetizada todo percurso histórico partiremos do conceito de quilombos que compõe historicamente o imaginário dos brasileiros ainda é o que foi estabelecido pelo Conselho Ultramarino em 1740, conforme Moura o qual nos relata que quilombo é “[...] toda habitação de negros fugidos, que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados e nem se achem pilões nele” (MOURA, 1987, p. 13). Moura (1987, p.13) ainda comenta que tal conceito foi ampliado e ressignificado e, hoje, entende-se por quilombos, comunidades rurais negras ocupadas por descendentes de africanos, que mantêm “laços de parentesco e vivem, em sua maioria, de culturas de subsistência, em terra doada, comprada ou ocupada”. Os negros dessas comunidades remanescentes de quilombos valorizam as tradições culturais dos antepassados, religiosas ou não, recriando-as no presente. Possuem uma história comum e têm normas de pertencimento explícitas e consciência de sua identidade de descendentes de negros escravizados.

Durante a escravidão, como forma de resistência a toda exploração e violência e de rebeldia contra a imposição da cultura branca, os escravos fugiam e se aquilombavam em locais de difícil acesso onde era possível conservar seus traços culturais - língua, religião, costumes, tradições, história etc. Nesse movimento de fuga, havia “uma negação da sociedade oficial, que oprimia os negros escravos. [...] e o quilombo [...] era uma confirmação da cultura e do estilo de vida africanos” (GUIMARÃES, 1988, p. 65). Apesar de sua importância, o que define quilombo não é apenas o local onde os negros vivem, mas, principalmente, a existência de um elemento vivo, dinâmico: o escravo fugido. O ponto de partida, segundo Guimarães (1988), para se caracterizar uma comunidade como quilombo é a existência de determinado número de escravos fugitivos, o que não impede a presença de outros indivíduos que não se enquadrem nessa categoria, como homens brancos livres, índios e mestiços. O

² AD será entendida neste artigo como Análise do Discurso



que constitui o quilombo não é somente a questão de ele ser o lugar de refúgio para os negros fugitivos, mas, de transição entre ser escravo e ser livre. Tais palavras apontam que a identidade desses grupos sociais conceituados quilombolas não se define por tamanho, quantidade de membros, mas por sua experiência vivida, suas práticas sociais e sua trajetória comum e da continuidade enquanto coletivo, e /ou grupo social. Esta continuidade enquanto grupo coletivo lhe confere enquanto grupo étnico racial dentro dos estudos antropológicos, o que entendemos como pertencimento social, porque desenvolvem práticas cotidianas, que os une por interesse em comum da mesma maneira que os excluem. Nesse sentido Munanga 2006 define quilombo como:

[...]quilombo não significa refúgio de escravos fugidos, trata-se de uma reunião fraterna e livre, com laços de solidariedade e convivência resultante do esforço dos negros escravizados de resgatar sua liberdade e dignidade por meio da fuga do cativo e da organização de uma sociedade livre. Os quilombolas eram homens e mulheres que se recusavam viver sob o regime da escravidão e desenvolviam ações de rebeldia e de luta contra esse sistema. (MUNANGA, 2006, p.62).

A investigação deste trabalho se desenrola no espaço norte-mineiro, onde ainda há comunidades quilombolas quase desconhecidas, definidas, conforme Arruti como:

[...] categoria social relativamente recente, [que] representa uma força social relevante ao meio rural brasileiro, dando nova tradução àquilo que era conhecido como comunidades negras rurais (mais ao centro, sul e sudeste do país) e terras de preto (mais ao nordeste e norte), que também começa a penetrar o meio urbano, dando nova tradução a um leque variado de situações que vão desde antigas comunidades negras rurais atingidas pela expansão dos perímetros urbanos até bairros no entorno dos terreiros de candomblé. (ARRUTI, 2006, p. 26).

Em 2003, após grande pressão política por parte das comunidades quilombolas e dos centros de referências e movimentos étnico-raciais, o então presidente da República do Brasil, Luiz Inácio Lula da Silva, assinou o Decreto n.º 4.887, composto de 25 artigos, referente ao reconhecimento e à identificação das comunidades quilombolas que aqui destacamos e transcrevemos os artigos dois e três, respectivamente, que caracterizam tais comunidades, conforme Decreto 4.887/ 2003:

Consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos, para os fins deste Decreto, os grupos étnico-raciais, segundo critério de auto-atribuição, com trajetória histórica própria, dotado de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com resistência e opressão histórica [...]. 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. [...]Compete ao Ministério do Desenvolvimento Agrário, por meio do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária - INCRA, a identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas pelos remanescentes das comunidades dos quilombos, sem prejuízo da competência concorrente dos Estados, do Distrito Federal e dos Municípios. (BRASIL, 2003).

A partir desse decreto no Norte de Minas Gerais existe cerca de aproximadamente 140 comunidades quilombolas reconhecidas institucionalmente, enfatizando que desde 2019 nenhuma comunidade quilombola foi reconhecida no Brasil no Governo de Jair Bolsonaro. Dentre as

comunidades já tituladas 97% estão localizadas na zona rural do Norte do Minas Gerais e dentre elas, o acampamento Orion. O território quilombola de Brejo dos Crioulos está situado no Norte de Minas, e conforme os moradores mais antigos, seus primeiros habitantes surgiram no século XVIII. Situa-se na divisa das cidades de São João da Ponte e Varzelândia, ao longo das encostas do ribeirão Arapuim, no sertão Norte do Gerais, a qual, atualmente, integra cerca de 460 famílias. Costa nos esclarece que

[...] a divisa dos municípios de São João da Ponte e Varzelândia, ao longo das encostas do ribeirão Arapuim, no sertão Norte do Gerais, situam-se as localidades de Araruba e Arapuim pelo lado Sul, ao Norte do território pontense e Cabaceiros, Caxambu, Conrado e Furado Seco pelo lado Norte, ao Sul do território varzelandense. (COSTA, 2006, p. 70).

Segundo o CEDEFES, a comunidade está localizada na região da bacia do rio Verde Grande e compõe a rede de comunidades negras rurais no norte mineiro. Atualmente, a comunidade quilombola Brejo dos Crioulos está estruturada em diversos grupos locais: Araruba, Arapuim, Cabaceiros, Caxambu, Conrado, Serra D'água e Furado Seco (CEDEFES, 2008, p. 244). Nesta pesquisa, optamos por estudar o acampamento Orion pertencente a comunidade de Araruba. Corroboramos com os relatos de Costa (2006), sobre a origem dessa comunidade, quando a remete ao período em que as terras do Vale do Rio Verde Grande eram ainda consideradas impróprias para a presença humana, dado o fato de que sua vegetação, além de dificultar o acesso, favorecia o surgimento de insetos causadores de várias doenças tropicais, como a malária, por exemplo. Em função disso, a região ficou conhecida como Mata da Jaíba, termo que teria origem tupi e significaria “águas ruins” ou “fruta ruim”. Assim, por possuir terra ruim e insalubre, a referida comunidade não era procurada. A infraestrutura das localidades nas quais se encontram as comunidades que compõem esse território não é adequada, pois, apesar de elas poderem contar com a energia elétrica, não há água tratada, nem esgoto. As casas e os acampamentos que compõem o território são simples e os moradores vivem da agricultura familiar, criação de aves, de poucas cabeças de gado e da plantação de feijão e milho. Parte da cultura dos quilombolas da região se manifesta através dos festejos, das danças ao som do batuque de caixa. No que diz respeito à religiosidade, a maioria da população local é formada por católicos, mas há alguns evangélicos afiliados à Congregação Cristã do Brasil. Para se locomoverem dentro do território brejeiro, seus membros utilizam cavalos, carros de boi e bicicletas. O território de Brejo dos Crioulos já é reconhecido pela Fundação Palmares.

Na década de 1990, esse território foi estudado pelo antropólogo João Batista de Almeida Costa em sua dissertação de Mestrado intitulada “Do tempo da fartura dos crioulos ao tempo de penúria dos morenos: a identidade através de um rito em Brejo dos Crioulos”. Trata-se de uma descrição dos membros da comunidade quilombola pertencente ao território de Brejo dos Crioulos, município de São João da Ponte, Norte de Minas Gerais, na qual o autor expõe questões históricas, sociais e culturais referentes a essa população. Segundo Costa (1999), para melhor compreender a trajetória desse grupo, é fundamental inseri-lo num contexto histórico-social em que grupos sociais e econômicos buscam

estabelecer formas de controle sobre o território que historicamente ocupam. Em Moura (1993), há referência à comunidade remanescente de Brejo de Crioulos como uma das mais antigas e cuja formação data de mais ou menos 200 anos. A escolha por este lugar remonta o período em que as terras do Vale do rio Verde Grande eram ainda consideradas impróprias para a presença humana, devido a sua insalubridade e ao fato de que a mata daquela região era de difícil acesso, o que afastava o homem branco daquele lugar. Outra razão, e desta vez positiva, para a fuga de negros para este local é o pelo fato de ele ter sido abundante em caça e pesca (mata fechada com abundância de água). Há, ainda, segundo Costa (1999), duas visões sobre a ocupação dessas terras próximas ao rio Arapuim: a) a visão das oligarquias locais explica que a população existente foi constituída por escravos em razão de serem imunes à malária; logo, os proprietários de terras deles se utilizaram para dar início ao afazendamento de terras que possuíam na região; b) a visão das comunidades negras explica que a população existente é constituída de antepassados de escravos fugitivos oriundos de outras áreas de Minas Gerais e de terras baianas que nessa região se fixaram. Os quilombolas do território de Brejo dos Crioulos resgataram um pouco o modo de vida de seus antepassados (práticas que perpassam séculos), porém, criaram-se novas relações sociais e econômicas em função de determinadas circunstâncias e períodos vividos. Costa (1999) descreve as transformações pelas quais a comunidade passou em três fases: tempo da fartura, tempo dos fazendeiros e tempo da penúria. Segundo esse estudioso, aproximadamente nos anos 1940, os negros descendentes de ex-escravos fugitivos conviviam com os índios nessa região e derrubavam a mata para construir suas casas e cultivar a terra. O excedente da produção era comercializado com alguns fazendeiros. Porém, por volta de 1956, homens chegam a Brejo dos Crioulos e devastam a mata que a escondia. As terras vão sendo afazendadas por membros das principais famílias de cidades da região, com o auxílio de jagunços armados que forçavam a retirada de famílias inteiras da área brejeira. Conforme relatos dos quilombolas, na ocasião da expulsão dos quilombolas e da perda de terras, quando o tempo dos fazendeiros se impôs, instaurou-se o tempo da penúria para os membros dessa comunidade quilombola, ou seja, o tempo das dificuldades de manutenção, o tempo da fome, que se prolongam até hoje.

1.3 A COMPLEXIDADE DOS DISCURSOS E SEUS ENCANTOS

Em que pesem os inúmeros estudos e pesquisas já realizados, trilhar os caminhos da AD, sem dúvida, ainda é pisar o lugar do desconhecido, do novo, daquilo que, mesmo se constituindo por sentidos “já ditos” esses caminhos possibilitam-nos outros olhares, outros sentidos e novos dizeres. Foucault nos ensina que ao analisarmos os discursos, os sentidos e significações, por mais estáveis que pareçam, deslizam, fogem ao controle, desfazem-se durante a prática discursiva. Tais assertivas encontram amparo no que o autor considera sobre o papel do sujeito na linguagem. Na perspectiva de Foucault, o sujeito não desempenha o papel de fonte geradora, ou de instância fundadora da linguagem,

porque ele é uma função vazia, lugar a ser preenchido por indivíduos outros, quando formularem o enunciado atribuindo novos sentidos ao discurso. Foucault, então, rejeita qualquer concepção unificante do sujeito, já que seu discurso é atravessado por posições de subjetividades, pela interdiscursividade. Assim, o discurso redimensiona o papel do sujeito no processo de organização da linguagem e para analisar os discursos, conforme a perspectiva foucaultiana, que seria também a pêcheuxtiana, é necessário, antes de tudo, recusar as explicações unívocas, as fáceis interpretações e, também, não buscar insistentemente o sentido último ou o sentido oculto das coisas – práticas muito comuns quando se fala em fazer o estudo de um “discurso”. Para Foucault (1970) é preciso ficar simplesmente no nível da existência das palavras, das coisas ditas. Isso significa que é necessário trabalhar arduamente com o próprio discurso, deixando-o aparecer na complexidade que lhe é peculiar. Nada há por “trás dos panos”, nem sob o chão que pisamos, afirma Foucault (1970). Há, sim, enunciados e relações que o próprio discurso põe em funcionamento.

Analisar o discurso nessa perspectiva é dar conta de todas essas especificidades, apreender o discurso como acontecimento, como evento que irrompe num certo tempo e lugar, considerando-o como efeito de relações históricas, práticas concretas que estão vivas nos enunciados. Isso implica analisar as falas procurando explorá-las em seu contexto, na medida em que elas são uma produção sócio-histórica, política, na medida em que são falas também construídas, na medida em que a linguagem também é constituída de práticas. Nesse tipo de análise, vale lembrar sempre que o que permite situar um emaranhado de enunciados numa certa organização é justamente o fato de eles pertencerem a certa FD. Michel Pêcheux (1997), considerado uma das figuras mais importantes da AD de linha francesa, teoriza como a linguagem se materializa na ideologia e como esta se manifesta na linguagem. Para ele, discurso é efeito de sentidos, um lugar particular em que essa relação ocorre. Pêcheux propõe que se crie um "novo campo de investigação" que tenha como objeto de estudo o discurso que, "diferente de enunciado e diferente de texto", "opera a articulação entre o linguístico e o histórico". Pêcheux (1997) elaborou um quadro epistemológico para a AD, desenvolvido como uma crítica marxista sobre a concepção foucaultiana do discurso, considerada do ponto de vista da categoria da contradição, e concluiu sobre a necessidade “de uma apropriação do que o trabalho de Foucault contém de materialista”. Por sua vez, Pêcheux e Fuchs, visando a articular a concepção de discurso de Foucault e uma teoria materialista do discurso, criaram um quadro geral da AD que engloba três áreas do conhecimento: a) o materialismo histórico - teoria das formações sociais e suas transformações, aí compreendida também a teoria das ideologias; b) a linguística - teoria dos mecanismos sintáticos e dos processos de enunciação ao mesmo tempo; c) a teoria do discurso - teoria da determinação histórica dos processos semânticos. (PÊCHEUX, 1997).

Lembramos que essas três áreas do conhecimento – cujos conceitos básicos são os de formação social, linguagem e discurso que estão de certa forma atravessadas pela referência a uma teoria da

subjetividade, de natureza psicanalítica, natureza esta da qual não tratamos nesta investigação. Defendida por Pêcheux (1975), a noção de processo discursivo-ideológico pressupõe que sua preocupação é inscrever o processo discursivo em uma relação ideológica de classes, pois reconhece que, se a língua é indiferente à divisão de classes sociais e suas lutas, elas não o são em relação à língua, de acordo com o campo de seus antagonismos. Assim colocada, a língua constitui a condição de possibilidade do discurso, por ser uma espécie de invariante pressuposta por todas as condições de produção possíveis, em um determinado momento histórico. Então, podemos concluir que Pêcheux propõe uma consideração formal dos processos discursivos, tanto no interior dos discursos, quanto entre um discurso e outro, e menos uma consideração substantiva de ideologias particulares e Formações Discursivas dentro de uma forma concreta estabelecida. Nessa linha de raciocínio, uma FD pode ser compreendida como um jogo de princípios reguladores que constituem a base de discursos efetivos, mas que permanecem separados deles. Dessa maneira, palavras, expressões e proposições adquirem seus significados a partir de determinadas formações sócio-histórico-discursivas dentro das quais são produzidas, e nas quais o sentido se torna um efeito sobre um sujeito ativo, e não uma propriedade estável. Pêcheux assim enfatiza o ponto resultante que produziu a emergência dessa “matriz de sentido”: indivíduos são interpelados “como sujeitos falantes (como sujeitos de seu discurso) pelas formações discursivas nas quais representam dentro da linguagem as formações discursivas ideológicas que os correspondem” (PÊCHEUX, 1975, p. 111).

Tal concepção leva Pêcheux (1975) a concluir que o sujeito é “susceptível de esquecer”, ou seja, esse sujeito interpreta mal ou absorve a “causa” ou determinação de seu discurso e, ao contrário, pensa ser seu criador, fonte e origem do sentido. A interligação entre elementos de uma ou outra FD oposta é especificada como o efeito das imposições das lutas hegemônicas que perpassam o campo social. As Ciências Humanas e Sociais, nas últimas décadas, têm enfrentado, e se guiado, por um grande desafio teórico: construir um sistema capaz de articular conceitualmente os planos do ator/sujeito e da estrutura social. Articular esses planos sempre foi a meta da teoria social, mas, hoje, as respostas unilaterais, que privilegiam um plano em detrimento do outro, passaram a sofrer críticas da comunidade científica internacional. Cada vez mais, procura-se entender o elo, a mediação entre o plano do sujeito, com suas intenções, preferências e estratégias mais ou menos conscientes, e o plano das estruturas sociais, das coletividades, da conjuntura externa, do mundo externo.

1.4 DISCURSO E IDENTIDADE

Sabemos que a proposta inicial da AD era descrever as articulações e materialidades dos enunciados, os sujeitos do discurso, suas formações e práticas discursivas, sua inscrição ideológico-histórica. Dessa forma, Pêcheux (1997a) propôs uma “mudança de terreno” dentro da nova disciplina. No entanto, manteve dois conceitos importantes da teoria da linguística constantes do Curso de

Linguística Geral: a língua como sistema e a instituição social. Conceituar língua na posição da AD, reiteramos, é dizer que ela é vista em sua condição de materialidade, como uma das características essenciais que compõe o tecido discursivo, sendo tal materialidade um sistema aberto e heterogêneo. Por sua vez, o discurso como objeto da AD é concebido como palavra em movimento, efeitos de sentidos entre os interlocutores, objeto histórico e ideológico que se produz sócio-historicamente (como tudo mais), por meio de uma materialidade específica, a língua, a qual é sempre entendida como prática social. O discurso é, portanto, prática de linguagem, sendo concebido como prática cotidiana, natural, do homem na sociedade.

Relembramos a importância do conceito de FD já abordado brevemente neste texto, pois, a partir dela, procedemos à análise dos excertos dos dados coletados nas falas dos informantes das comunidades quilombolas, buscando evidenciar que FDs compõem os discursos por eles proferidos. Afinal, conforme Foucault, o discurso tem a “regularidade de uma prática que deve ser apreendida de um sistema de formação”. (FOUCAULT, 1969, p. 42). Nessa mesma obra, Foucault argumenta sobre práticas discursivas e as define como um

conjunto de regras anônimas, históricas, sempre determinadas no tempo e no espaço que definiram, em uma dada época e para uma determinada área social, econômica, geográfica ou linguística, as condições de exercício de uma função enunciativa. (FOUCAULT, 1969, p. 43).

E assim, as práticas discursivas determinam que nem sempre tudo pode ser dito, que aquilo que pode ser dito é regulado por uma ordem do discurso. Ou seja, não se pode absolutamente falar de algo num lugar e tempo quaisquer; há sempre que se submeter esse algo à ordem do discurso. A partir dessa definição, entendemos que a FD refere-se ao que se permite dizer em determinado tempo e espaço social, ao que tem lugar e realização a partir de condições de produção específicas (que constituem a instância do discurso, o lugar de onde se fala, a imagem, o contexto etc), e historicamente definidas. É, na verdade, uma possibilidade de explicitar como cada enunciado tem seu lugar e sua razão. No que diz respeito às condições de produção, elas serão tratadas, neste trabalho, sob os aspectos históricos, sociais e ideológicos constitutivos e fundantes dos discursos e das relações de seus sentidos, e que operam de acordo com certos fatores que enfatizamos.

Nessa linha de pensamento, não há discurso que não se relacione com outros discursos. Em outras palavras, os sentidos resultam das relações estabelecidas: um discurso aponta para outros que o sustentam, assim como também abre para dizeres futuros. Nessa perspectiva, destacamos a tese de Pêcheux, quando postula que “toda formação discursiva dissimula, pela transparência do sentido que nela se constitui, sua dependência com respeito ao todo complexo com dominante”. (PÊCHEUX, 2009, p. 162) A esse “todo complexo com dominante” Pêcheux denomina “interdiscurso” e desenvolve a tese de que também ele é submetido à lei da desigualdade, contradição, subordinação, que, como dissemos anteriormente, caracteriza uma formação ideológica, entendendo tal formação como “conjunto

complexo de atitudes que não são nem individuais e nem universais”. (PÊCHEUX, 2009, p. 161). Portanto, interdiscurso é um processo de reconfiguração incessante, no qual uma FD é levada a incorporar elementos pré-construídos (entendidos enquanto “aquilo que se fala antes”) produzidos fora dela que, por sua vez, também constitui outros novos sentidos. A partir das relações de sentidos conceituadas anteriormente, observamos a tessitura dos discursos nas narrativas dos falantes das comunidades analisadas, levando em conta as condições de produção daquelas falas. Assim sendo, é nosso ponto de vista que dos discursos proferidos pelos quilombolas possam emergir sentidos que buscam evidenciar características em comum. Isto é, características de ser e de pertencer a uma comunidade estigmatizada e, a partir delas, construir e reconstruir identidades que, neste trabalho, chamamos de identidades flutuantes. Vale lembrar que a questão da identidade do sujeito é perpassada por representações sociais, ideológicas e culturais que são e que estão constituídas nas práticas discursivas, em relações estabelecidas dentro e fora da comunidade.

O teórico social Hall (2006), em sua obra “Identidade cultural na pós-modernidade”, propõe-se a discutir algumas questões relativas à identidade, apresentando-a, no entanto, como noção provisória e, portanto, mutável. A verdade, afirma Hall, é que não há unidade na comunidade sociológica sobre o tema. O conceito de identidade, que até hoje ainda se discute, segundo o autor, “é demasiadamente complexo, muito pouco compreendido na ciência social contemporânea para ser definitivamente posto à prova” (HALL, 2006, p. 8). Essa afirmativa é corroborada por outros autores ao sustentar que a opacidade acerca do tema possibilita surfar perspectivas e limites, elaborar conceitos diversos e (re)pensar o conceito de identidade sob vários prismas, em razão da sua não fixidez. A identidade também é construída na interdependência entre semelhança e diferença e vice-versa (SILVA, 2000). É interessante observar que da diferença que marca a identidade podem emergir conflitos e, como advoga Woodward (2000), há casos em que essas diferenças são entendidas por um dado grupo como mais importantes que as demais. Exemplo disso são as “diferenciações” das quais se originam o preconceito de “cor”, de origem, classe e demais atitudes discriminatórias, e os sujeitos são conclamados a ocupar essas identidades e o fazem. A concepção de que as identidades se constroem através das diferenças e não apartadas delas suscita questões sobre ser ela um ato de poder enquanto constituição social (HALL, 2003, p. 110).

Questionar sobre o que são, o que deixaram de ser, o que virão a ser constitui-se num percurso de desafios, no que tange ao processo de construção da identidade para quaisquer grupos de sujeitos, incluindo, em particular, os nossos sujeitos de pesquisa, os quilombolas do acampamento Orion, posto que, para eles, se coloca o desafio de se desconstruir a imagem estereotipada de um indivíduo selvagem, sem alma, inapto intelectualmente, a qual perdurou por mais de três séculos de história (HALL, 2000). Não se mesclam, aqui, essas definições do autor com a noção de FD? Afinal, quando

o sujeito se define, se discursiviza, não está ele se posicionando num lugar de sentido do dizível, numa regionalização do dizer?

De acordo com Hall, “o sujeito assume identidades diferentes em diferentes momentos” (HALL, 2006, p. 13) porque pensar em identidades requer tomá-las como ponto de encontro onde discursos e práticas discursivas se encontram, se entrecruzam e se conclamam, convocando o indivíduo a assumir um lugar enquanto sujeito sócio-histórico. Por isso, pensar a questão do quilombola implica refletir a relação desse indivíduo com o lugar onde ele vive, bem como com o lugar de sua comunidade quilombola no contexto histórico nacional. Em se tratando de uma comunidade quilombola, constatamos que a construção da identidade para a maioria dos sujeitos desta pesquisa, operou-se, primeiramente, mediante identificação com o lugar onde residem. Para alguns entrevistados, a comunidade configura-se como espaço de proteção, lugar de pertença e de posse (da terra). Desse modo, foram feitas anotações sobre sua formação pessoal e suas conexões com o passado, com o ser descendente de negros escravizados e as identidades articuladas a partir do contexto ser quilombola e ser afro-brasileiro. Acerca desta última identidade, algumas questões postam-se, tais como as estratégias para se lidar com o ser descendente de negros escravizados, expostos às mazelas das discriminações, e o preconceito dentro e fora da comunidade. Ambas as identidades constituem barreiras as serem ultrapassadas para propiciar uma identificação como quilombolas. A essa altura uma questão pode ser colocada: teria a identidade quilombola (descendentes de negros escravizados) sido uma conquista/escolha deles, ou teria sido veiculada, ensinada, inflada ou lançada por discursos ideológicos outros, como, por exemplo, os dos pesquisadores que transitaram pelas comunidades ou os dos membros das associações que criaram? Tudo isso encontra ecos nas desconfianças lançadas por Bauman “[...] As identidades flutuam no ar, algumas de nossa própria escolha, mas outras infladas e lançadas pelas pessoas em nossa volta, e é preciso estar em alerta constante para defender as primeiras em relação às últimas”. (BAUMAN, 2005, p. 13).

É por essas razões que afirmamos que as identidades são flutuantes, transitórias, flexíveis e desestruturam o que é fixo, pronto e determinado; são identidades caracterizadas pela chamada pós-modernidade e que, desse lugar, por ele não fazer sentido, não permite a solidificação das mesmas, no tocante às práticas sociais. Por isso, ainda, é que se afirma que a identidade jamais está pronta, acabada e perene, pois sua condição de existência coletiva é justamente o fato de ela ser “frágil”, inacabada, provisória, temporária. Quando pensamos em identidade enquanto movimento e construção que depende do contexto social e político e das condições de produções dos sujeitos, é possível dizer que há identidades que podem ressurgir e outras que podem ser silenciadas. Pensar o processo de identidades dessa maneira permite considerar o conjunto das pessoas/sujeitos como um corpo social capaz de operar e construir sua cultura, modificando-a e transformando, de acordo com seus valores, ainda que, nesse processo de transformação da cultura e das identidades, eles ajam, muitas vezes, de

modo inconsciente. Assim, conforme Costa (1999), ao falar dos quilombolas do Norte de Minas em níveis diferenciados de pertencimento social, é propício que eles desenvolvam e possuam identidades flutuantes situacionais, como membros de uma família extensa, de um tronco familiar, de uma coletividade que agrupa diversos troncos familiares e que afirmam seu pertencimento de acordo com o lugar estrutural em que se encontram. Discurso e Identidade são categorias discursivas que constituem o sujeito quilombola.

A análise dos discursos dos membros quilombolas do acampamento Orion desenvolveu-se a partir das relações interdiscursiva que constituem as FDs que regulam os discursos proferidos pelos quilombolas. Essas formações são trazidas à tona pelo fluxo da memória discursiva e representadas linguística e discursivamente. Verificamos se novas relações interdiscursivas foram constituídas em seus discursos e suas relações com as origens, o mundo externo e a estrutura social. Por isso, nas análises, procuramos permanecer no nível da existência das palavras, das coisas ditas, o que quer dizer que é necessário trabalhar arduamente com o próprio discurso, deixando-o aparecer na complexidade que lhe é peculiar. Segundo Foucault, já afirmado anteriormente, nada há por “trás dos panos”, nem sob o chão que pisamos. Há somente enunciados e relações que o próprio discurso põe em funcionamento (FOUCAULT, 1970, p. 50). As narrativas orais dos quilombolas selecionadas são marcadas por lembranças de histórias que lhes foram contadas por seus ancestrais negros cativos na Bahia, e que fugiram para Minas Gerais para reconstruir suas vidas em liberdade.

2 METODOLOGIA

Fizemos um recorte discursivo na tese de Peixoto (2014) e apresentamos os dados coletados (entrevistas semiestruturadas como a pergunta central “o que é ser quilombola”) para análise que discute o processo de constituição identitária daquele grupo. Das narrativas orais transcritas, selecionamos os fragmentos dos membros do acampamento Orion que mais demonstravam a natureza diversa da identidade sócio-política e cultural. Para se proceder à análise das narrativas, selecionamos as categorias para a análise do discurso dos entrevistados a saber: formação discursiva, interdiscursividade e identidade imbricadas nos diálogos e nas representações que os membros das comunidades construíram sobre temas como política, políticas públicas sociais e suas práticas históricas e sociodiscursivas. A escolha por essas categorias nos possibilitou verificar se os membros das comunidades ainda preservavam aspectos culturais que os aproximavam das práticas culturais dos negros escravizados que fundaram os quilombos, dos quais se originaram as comunidades onde eles vivem hoje.

3 RESULTADOS E DISCUSSÃO DOS DADOS

3.1 IDENTIDADES, DISCURSOS E MEMÓRIAS: O QUE DIZEM AS NARRATIVAS DOS QUILOMBOLAS BREJEIROS.

As próprias palavras que compõem o nome da comunidade nos convidam a fazer algumas considerações de ordem linguística. O termo brejo, segundo Ferreira é “pântano, terreno agreste, húmido e ventoso, olhos d’água,” (FERREIRA, 2009, p. 187) onde a água empoçada fertiliza o terreno, e que pode se transformar em pantanal se alargadas forem suas dimensões. No pensamento popular, conotativamente, brejo remete também a um lugar tão sujo e infecto que lá não se deve colocar os pés. O termo crioulo, por sua vez, conforme Ferreira é atribuído “aos indivíduos de raça branca nascidos nas colônias de além-mar, particularmente nas Américas; diz-se de negro nascido na América; diz-se do dialeto destas pessoas; diz-se de qualquer indivíduo negro; diz-se de negro nascido nas Américas” (FERREIRA, 2009, p. 276). Se pensarmos a formação do nome da comunidade nesses sentidos negativos, o sintagma brejo dos crioulos, talvez pudesse nos revelar algo sobre as identidades que afloram dos interdiscursos dos quilombolas brejeiros. Entretanto, não encontramos dados historicamente conclusivos sobre a origem do nome da comunidade. Os discursos dos quilombolas de Brejo dos Crioulos foram pesquisados a partir da interdiscursividade da qual emerge a categoria FD, composta pelos elementos que determinam os sentidos do que é “ser quilombola”, pertencer a esse grupo étnico diferenciado e estigmatizado, cidadãos entendidos como remanescentes de negros escravizados. Daí, ser necessária a observância de sua estrutura social, suas origens e a relação desses cidadãos com a realidade externa.

As narrativas dos membros quilombolas de Brejos dos Crioulos retratam os momentos de constituição da comunidade e de suas ideologias. Para analisarmos seus discursos, trabalhamos com as categorias interdiscursividade, memória discursiva, identidade e identidade étnica. As análises desenvolvem-se a partir das temáticas: a) origem quilombola e ancestralidade; b) constituição e estrutura da comunidade; c) luta pela terra; d) política e arranjos políticos; e) cultura, língua e religião. Como consta em seus discursos, alguns dos membros que compõem a comunidade de Brejo dos Crioulos demonstram saber que a terra lhes pertence por tradição e ocupação, mas se veem expoliados de seu lugar de trabalho, afastados, e até expulsos, de suas terras pelos fazendeiros conforme mostram as sequências discursivas a seguir:

Sujeito 01

[...]u pai fala qui essa terra é nossa... \ foi nossus antepassadus qui foi i xpulsu daqui [...]meu conhecimentu é pocu [...] \ mas nossa terra foi tomada pelus fazenderu brancu [...] até chegá informaçãu pra nós di João qui apareceu andãnu i perguntãnu sobri nós \ é qui nós descubrimu qui somu remanescenti di quilombu [...] eli ajudô a genti i nós tâmu aqui é pra cobrá u direitu qui é nossu [...]

As condições de produção dos enunciados desta sequência discursiva apontam aspectos históricos (“[...] foi nossus antepassadus qui foi ixpulsu daqui [...]”), educacionais (“[...] meu conhecimentu é pocu [...]”), políticos (“[...] nossa terra foi tomada pelus fazenderu brancu [...]”) e ideológicos (“[...] nós tâmu aqui é pra cobrá u direitu qui é nossu [...]”) constitutivos e fundantes dos discursos e das relações de seus sentidos e que operam de acordo com certos fatores, uma vez que, como apontado por Pêcheux (2009), não há discurso que não se relacione com outros discursos, onde não se cruzem redes referenciais de sentidos. Por isso, na interdiscursividade da sequência discursiva 1, o enunciado “[...] meu conhecimentu é pocu [...] \ mas nossa terra foi tomada pelus fazenderu brancu [...]” deveria comprovar as considerações que abrem esta subseção. No entanto, o discurso deixa transparecer a dúvida do falante em relação à hereditariedade e posse da terra, porque seu discurso é atravessado pelo discurso de outro sujeito, quando o quilombola-enunciador chama à cena enunciativa enunciatários que falam de seus lugares específicos, o da família e o da ancestralidade, no momento em que afirma: “[...] u pai fala qui essa terra é nossa... \ foi nossus antepassadus qui foi ixpulsu daqui [...]”. A dúvida de nosso informante foi sanada, quando João (antropólogo João Batista de Almeida Costa que em seus estudos delimitou e escreveu o laudo antropológico que favoreceu o reconhecimento de Brejo dos Crioulos como comunidade quilombola) surge na narrativa do enunciador 1: “[...] até chegá informação pra nós di João qui apareceu andãnu i perguntãnu sobri nós. [...]”. No trecho a seguir, o informante fala de um lugar enunciativo específico, o do pesquisador, que esclarece aos quilombolas o que é ser remanescente/descendente de negros escravizados e os auxilia a reconhecerem sua comunidade e sua remanescência de escravizados: “[...] qui nós descubrimu qui somu remanescenti di quilombu [...] eli ajudô a genti i nós tâmu aqui é pra cobrá u direitu qui é nossu [...]”.

Assim, os quilombolas passam a se constituir como tal, e somente a partir da consciência construída é que se torna possível “ser sujeito quilombola”, o que evidencia um lugar de regularidade, ou de reivindicação de uma identidade, pois, para poder lutar por seus direitos constituídos na legislação federal, os sujeitos se inscrevem em uma dada ordem discursiva. Em decorrência disso, o discurso aponta também para a formação de uma identidade que se mostra em constante processo de construção, isto é, a dimensão étnica do que vem a “ser quilombola”, desconhecida até então, e a consciência da representação de um grupo étnico-racial. O interdiscurso revela também uma estrutura social formada pela fazenda, pelo chão, pelo grupo familiar e a manutenção da estrutura do passado. As relações de poder latifundiário X poder quilombola também se materializam linguisticamente em “[...] nossa terra foi tomada pelus fazenderu brancu [...]”. Foi, então, também com base no lugar de onde fala o antropólogo João, e na busca por uma regularidade discursiva para uma identidade, que outras regularidades emergiram: aquelas que são sempre demarcadas nas narrativas dos quilombolas pelas escolhas lexicais dos sujeitos “[...] é qui nós descubrimu qui somu remanescenti di quilombu

[...]”), que evidenciam a (re)construção de sentidos que demarcam o lugar de uma identidade quilombola (constituída a partir da remanescente de negros escravizados).

Essa reconstrução é motivada pela ideologia do discurso de João Batista de Almeida Costa, o pesquisador. A informação partilhada pelo antropólogo deu ao membro quilombola a consciência de pertencer a uma comunidade específica, pertença constatada pelo conhecimento dos membros sobre seus direitos institucionalizados na Constituição Federal de 1988 e do Decreto n.º 4.887 instituído pelo presidente Lula em 2003 (BRASIL, 2003). Esse decreto reconhece a remanescente das comunidades quilombolas a partir de sua constituição como “grupos étnico-raciais, [...] com trajetória histórica própria, [...] com presunção de ancestralidade negra relacionada com resistência e opressão histórica [...]”.

Reportando a esse decreto, o sujeito 1 assim se posicionou:

Sujeito 01

[...] é sobu u decretu [...] sempri a genti tá até/ feliz qui Lula [...] lançô/ u decretu pa [...] dá/ us apoiu [...] as aras quilombola [...] mas veja beim [...] u [...] u artigu sessenta i oitu [...] eli é um artigu qui tá/ cum [...] trezentu i quarenta i treis ânu que vei aqui pru Brasil [...] né [...] quando eli [decreto] vei aqui pru Brasil [...] só vei u artigo [...] cum direitu di quilombu [...] mais nãu forãum execuçãu [...] é [...] intãu aí qui tá/ o pobrema [...] qui [...] qui hoji tá/ tenu [...] a [...] essa dificultadi pa regularizá/ as ara di quilombu [...] é [...] porque eli num vei completamenti [...]

A fala do enunciador demonstra o atravessamento do discurso quilombola que permite a entrada, na cena enunciativa, do discurso jurídico (interdiscurso), quando o sujeito utiliza termos atinentes a área jurídica: “[...] u decretu pa [...] dá/ us apoiu [...]”; “u artigu sessenta i oitu [...]”; “cum direitu di quilombu [...] mais nãu forãum execuçãu [...]”; “[...]dificuldadi pa regularizá/ as ara di quilombu [...]”. O quilombola revela certo conhecimento não apenas de história (“[...] cum [...] trezentu i quarenta i treis ânu que vei aqui pru Brasil [...]”), mas também sobre a situação conflituosa entre a existência do artigo 68 e sua aplicação, ao usar as expressões “[...] mais nãu forãum execuçãu [...]”; “[...] essa dificultadi pa regularizá/ [...]”. Esse atravessamento é representado pelo ato de assinatura do Decreto n.º 4.887/2003 sancionado pelo então presidente Lula e materializado na instância do sentido, através da escolha lexical do sujeito pelo verbo “lançar”, e reforçado pela menção do artigo 68 da Constituição Federal que legitima ao remanescente quilombola o direito à posse da terra. Entretanto, nos enunciados “[...] só vei u artigo [...] cum direitu di quilombu [...] mais nãu forãum execuçãu [...] é [...] intãu aí qui tá/ o pobrema [...] qui [...] qui hoji tá/ tenu [...] a [...] essa dificultadi pa regularizá/ as ara di quilombu [...] é [...] porque eli num vei completamenti [...]”, o quilombola não só denuncia a não regularização das terras em que vivem e que ainda pertencem aos fazendeiros, mas também, revela um discurso político recorrente e muito conhecido: os direitos dos cidadãos não são respeitados e os dos quilombolas, ignorados. No entanto, saber que o direito à terra é garantido pela

Constituição Federal ratifica a luta dos quilombolas, que é justa, segundo eles, desde a chegada dos negros ao país (há cerca de 343 anos), ou seja, desde a escravidão.

No que tange à construção da FD que reivindica a identidade étnica, os itens lexicais utilizados pelo sujeito 01 reportam a uma memória ancestral negra, uma outra voz (interdiscurso) materializada em termos como terra, expulsos, remanescentes, descobrir, direitos, antepassados, que configuram sentidos pertinentes à identidade quilombola (aquela que remete à remanescência de negros escravizados). Essa memória ancestral negra os diferencia dos outros negros não pertencentes ao quilombo. Tal remanescência, que configura a identidade étnica, está presente nos discursos e nos sentidos construídos nesses discursos que coadunam com a definição de comunidade quilombola constante no Decreto n.º 4.887/2003, documento que atesta que os quilombolas possuem “sua trajetória própria, sua ancestralidade, resistência e opressão”. Reconhece-se, então, a raça, antes silenciada e agora materializada na expressão remanescente de quilombo, e que emerge na materialidade discursiva dos verbos “ser” e “descobrir”.

O sujeito 02 relata o mesmo conteúdo da narrativa do sujeito 1 e diz que:

Sujeito 02

[...] na época [...] ainda lembrou um poquim [...] meus avôs falãnu quês vei cum puliça né [...] i forçãnu assiná na marra né [...] essi povu di antigamenti assinatura num era efficienti assim né [...] era meu forçadu [...] es cumeçô/ forçá/ es [...] comu forçô assiná/ mais num pagô [...] neim nada né [...] ficô/ assim apertãnu [...] aí atravéis di nós rendenu [...]

O sujeito 02 traz à baila, na cena enunciativa, uma outra identidade, a política, materializada nos enunciados “[...] essi povu di antigamenti assinatura num era efficienti assim né [...] era meu forçadu [...] es cumeçô/ forçá/ es [...] comu forçô assiná/ mais num pagô [...] neim nada né [...] ficô/ assim apertãnu [...] aí atravéis di nós rendenu [...]”, que desnuda, por trás da relação de poder e autoridade, a corrupção dos fazendeiros, ao tentarem adquirir as terras por via de meios excusos, como os documentos assinados mediante violência simbólica, persuasão oral, ameaças veladas e, tudo isso, sem pagar pela posse delas: “[...] es [...] comu forçô assiná/ mais num pagô [...] neim nada né [...] ficô/ assim apertãnu [...] aí atravéis di nós rendenu [...]”. O discurso aponta para o lugar das lembranças que não precisam ser necessariamente vivenciadas individualmente (“[...] meus avôs falãnu [...]”), mas podem ser apreendidas no grupo em que os indivíduos estão inseridos no processo de interação verbal.

Ainda na narrativa do sujeito 02, o interdiscurso denuncia a violência material exercida pela “[...] quês vei cum puliça né [...] i forçãnu assiná na marra né [...]”. Emerge, então, do interdiscurso, outra voz indiciando uma formação ideológica (latifundiária e de aparelho repressor (polícia)) que confirma a relação de poder e autoritarismo e compõem a FD. O trecho corrobora com o dito por Foucault (1970, p. 6), quando propõe que há enunciados e relações que o próprio discurso põe em funcionamento, já que ele é o espaço em que saber e poder se articulam, pois quem fala, fala de algum lugar, a partir de um direito reconhecido institucionalmente. Esse discurso, supostamente verdadeiro,

que veicula saber (o saber institucional), é gerador de poder. Para os sujeitos pertencentes ao território do Brejo dos Crioulos, a busca pela identidade quilombola tem relação intrínseca com as histórias de seus antepassados e com o direito de reintegração de posse da terra instituído pela Constituição Federal de 1988 que outrora lhes pertencera, principalmente por acreditarem nos “sonhos de um por vir, em que seja reposta a condição em que viviam, propiciada pelo acesso à terra que trabalhada produz riqueza” (COSTA, 1999, p. 44).

Ainda, sob esse tópico, analisemos a sequência discursiva a seguir.

Sujeito 04

[...] é muito importante sim [...] a conquista pelu direitu é muito importanti [...] purque antis us nossus antepassadus [...] us nossus bisavôs [...] avôs [...] us nossus parenti [...] né [...] elis u geral [...] elis lutava [...] é lutãnu pela terra [...] lutãnu pela terra [...] resgatãnu us direitu da genti [...] qui a genti sãu remanescenti di quilombola [...] u direitu da genti [...] trabaliá/ [...] morá/ [...] i tê/ a terra prus filiu trabaliá/ [...] nós querê família reunida [...] trabaliãnu [...] todus cum direitus iguais [...] mais tudu pertu di suas própia família [...] eu cuidei du meus filhu [...] nu intermédiu [...] da ajuda da família/ [...] intão, eu agradeçu muito a Deus i toda família [...]

O início dessa sequência narrativa arremata a questão da identidade cidadã e cultural que seria garantida pela posse da terra usurpada. O lugar de onde fala um sujeito de posse de sua terra é de remanescente legítimo e de cidadão politizado. Através do fluxo da memória discursiva, o sujeito 04 descreve os espaços sócio-históricos de um povo que luta ao longo do tempo para o reconhecimento de seus direitos adquiridos e legitimados “[...] us nossus bisavôs [...] avôs [...] us nossus parenti [...] né [...] elis u geral [...] elis lutava [...] é lutãnu pela terra [...] lutãnu pela terra [...] resgatãnu us direitu da genti [...]]. A memória coletiva aqui é formada pelos fatos e aspectos que os quilombolas julgam relevantes e que são rememorizados em seus discursos e guardados como memória (permanente) oficial do grupo em estudo. Ideologicamente, os quilombolas partilham com os movimentos sociais de trabalhadores sem-terra a concepção de que terra é para aqueles que nela trabalham, revelando, assim, que a identidade quilombola dos membros da comunidade Brejo dos Crioulos também se constitui pela posse da terra.

O sentido do discurso desse quilombola (sujeito 04) é determinado pelas posições socioideológicas em jogo no processo sócio-histórico no qual as palavras, expressões e proposições são produzidas (ou seja, reproduzidas). Por sua vez, elas “[...] mudam de sentido, segundo as posições sustentadas por aqueles que as empregam [...]”, isto é, em referência às formações ideológicas nas quais essas posições se inscrevem (PÊCHEUX, 2009, p. 160). Na sequência como um todo, os sentidos resultam das relações estabelecidas nas quais um discurso não apenas aponta para outros que o sustentam, mas também abre para dizeres futuros. Nesse sentido, interdiscurso é detectado quando, na cena enunciativa, o quilombola as materializa ao usar termos como “antepassados”, “bisavôs” e “avôs”: “[...] nossos antepassados [...] os nossos bisavôs [...] avôs [...] os nossos parenti [...] né [...]”

eles o geral [...] eles lutava [...] é lutano pela terra [...] lutano pela terra [...], resgatano os direito da gente [...]”.

Sabemos que as identidades são constituídas na presença e a partir do “outro”, sendo o seio familiar o primeiro espaço social e ideológico no qual seus membros compartilham suas histórias, suas tradições, sua ideologia, entre elas a sociopolítica. No caso desta pesquisa, é a luta pela terra, esboçada em vários excertos de fala analisados nesta tese. Assim, ao declarar “[...] nós querê família reunida [...] todus cum direitus iguais [...]”, o sujeito 04 inscreve-se em uma nova FD que, por sua vez, revela uma nova identidade, a que chamamos “identidade familiar” (que reúne, em nosso entender, a luta dos antepassados vivenciadas nos quilombos e a luta do presente, nas comunidades quilombolas), a de pertença a um grupo consanguíneo e que deve ser repassada a outros ascendentes.

As palavras do sujeito 04 retomam a ideia de que

[...] é lutãnu pela terra [...] resgatãnu us direitu da genti [...] qui a genti sãu remanescenti di quilombola [...] [e isto os torna seres sociais] [...] u direitu da genti [...] trabaliá / [...] morá/ [...] e tê / a terra prus filiu trabaliá/ [...] direitu da genti [...] trabaliá/ [...] morá i tê/ im trabaliãnu [...] todus cum direitus iguais [...]

Assim, sua memória discursiva deixa aflorar as relações interdiscursivas materializadas nas expressões linguísticas “[...] direitu da genti [...] trabaliá / [...] morá/ [...] e tê / a terra [...] todus cum direitus iguais [...] que, talvez, remetam às vozes do antropólogo João Batista de Almeida Costa e dos membros das associações quilombolas, tecendo redes de sentidos que se entrelaçam. Nesta linha de pensamento, vejamos o que nos revela o discurso das duas narrativas a seguir.

Sujeito 01

(sequência 01)

[...] a nossa luta é u siguinti [...] a genti começô/ [...] sempri pur ocupacãis [...] né [...] ocupãnu a terra das pessoa aí [...] das pessoa corrupis [...] né [...] i a genti teim u:: a obrigaçãu di [...] di lutá pela terra [...] porqui Deus dexô/ a terra pru homi trabaia/ [...] intãu nós asujeitô/ fazê/ essas acupaçãu [...]

(sequência 02)

[...] mais [...] é a câmara [...] di deputado [...] a genti dá pa analisá/ qui [...] qui [...] futuramenti es nãu pensa assim [...] na regularizaçãu du processu das ara di quilombu [...] porqui si elis qué/ eventá/ imenda [...] pra acabá/ cum decretu [...] i voltãnu dismantelãnu us direitu di lei [...] né [...] porque [...] u país nãu é democráticu [...] u quilombola nãu teim u direitu desas ara di quilombu [...] é [...] porque [...] qui elis hoji qué/ acabá/ cum decretu [...] eu achu qui num podi acaba / cum decretu [...] porque si elis [...] fô/ acabá/ cum u decretu [...] es tãu acabãnu tãméim cum a democracia do país [...]

O discurso do sujeito 01 revela uma FD atravessada por (inter)discursos de outros sujeitos provenientes de lugares enunciativos específicos, o dos lutadores e o dos donos da terra. Um discurso religioso aflora da sequência 1 que se configura como espaço em que fala “a voz de Deus” (“[...] porqui Deus dexô/ a terra pru homi trabaia/ [...]”) e, através da ideologia daquele discurso, os sujeitos são interpelados e assujeitados em sujeitos cristãos. Tal discurso evoca a crença no Divino, desnudando uma formação ideológico-religiosa-familiar que atribui a Deus a responsabilidade pela (re)ocupação e

pelo direito à posse da terra. Na sequência 02, o discurso do sujeito 01 é cruzado pela voz vinda do poder legislativo brasileiro representados pela Câmara dos deputados Federais em sua posição de autoridade constituída, isto é, vozes materializadas nas expressões linguísticas do enunciador: “[...] é a câmara [...] di deputado [...] na regularizaçãu du processu das ara di quilombu [...] elis qué/ eventá/ imenda [...]”. As duas sequências do sujeito 01 revelam uma formação ideológico-política que remonta à tese de Pêcheux comentada anteriormente: “toda formação discursiva dissimula, pela transparência do sentido que nela se constitui, sua dependência com respeito ao todo complexo [...]” (PÊCHEUX, 2009, p. 161). O interdiscurso, no dizer do filósofo francês, está submetido à “[...] lei da desigualdade, contradição, subordinação” que, como dissemos anteriormente, caracteriza uma formação ideológica, entendendo tal formação como “conjunto complexo de atitudes que não são nem individuais e nem universais” (PÊCHEUX, 2009, p. 161).

Na primeira sequência, a FD político-ideológica revela-se quando o enunciador narra o modo e as razões de os quilombolas ocuparem as terras e, na segunda sequência, quando ele aborda a questão do decreto que lhes garante a posse da terra, e cuja extinção colocaria em dúvida a democracia: “[...] achu qui num podi acaba / cum decretu [...] porque si elis [...] fô/ acabá/ cum u decretu [...] es tãu acabãnu tãméim cum a democracia do país [...]”. É nesse sentido que o interdiscurso desempenha função fundamental para a AD, pois é através dele que se põem em movimento dizeres que afetam e que fazem significar o sujeito em uma situação comunicativa. Esta FD é constituída por um conhecimento adquirido de outros lugares discursivos políticos e sociais. No entanto, o quilombola parece ter elaborado outro sentido para o termo democracia, o que revela certo desconhecimento sobre o mundo exterior, e, nesse caso, sobre o significado denotativo da palavra democracia “[...] porque si elis [...] fô/ acabá/ cum u decretu [...] es tãu acabãnu tãméim cum a democracia do país [...]”. Esse quilombola ressignifica o termo democracia, falando do seu lugar social e dos interesses de classe em jogo. Afinal, aprovar ou não aprovar decretos é da alçada do legislativo, mas, nas funções de deputados federais não se inclui o poder para “acabar com a democracia”, mas, com os direitos, sim. No entanto, o discurso veemente do cidadão quilombola, a nosso ver, simplesmente aponta para a absurdidade da possibilidade de os deputados federais rejeitarem o decreto em pauta. No fim de tudo, o acúmulo dos aspectos delineados aponta para identidades do quilombola que se somaram a outras anteriores, e que evidenciam o crescimento do cidadão quilombola em relação à sua posição diante da sociedade e do mundo. Constituída a identidade política em seus discursos, os sujeitos quilombolas revelam concepções acerca desta identidade e se inscrevem em determinada ordem discursiva, como aponta o sujeito 01:

Sujeito 01

[...] u Lula foi um presidenti qui... eu comu membru du PT também [...] eu [...] acreditei muito nu presidenti Lula [...] continuu acreditãnu qui foi [...] um dus presidenti da república [...] a meu tempu di reconhecimentu politicamenti [...] foi um dus guvernu [...] qui já mais olhô /

prus pequenu foi u Lula [...] i tá / olhãnu [...] i [...] eu acredito muito na administração deli [...] continuu é sendu Lula na cabeça [...] porque [...] eli continua também [...] olhãnu pra us piquenu [...] i criô/ lei é criô/ decretu [...] i qui a genti vê/ qui tá favorecenu us piquenu [...] nãu teim dúvida nenhuma na administração di Lula até / hoje [...]

O informante revela uma formação ideológica da qual emerge o discurso político-partidário (“[...] eu comu membru du PT [...]”) e também sua crença e confiança no ex-presidente Lula (“[...] eu [...] acreditei muito nu presidenti Lula [...] continuu acreditãnu [...]”), posição político-ideológica também materializada em “[...] Lula [...] foi [...] um dus presidenti da república [...] qui [...] mais olhô / prus pequenu [...] i tá / olhãnu [...] i [...] eu acredito muito na administração deli [...] continuu é sendu Lula na cabeça [...]”. Esse discurso indicia outras vozes falando de lugares enunciativos específicos, as dos discursos político-ideológicos de petistas ouvidos reiteradas vezes durante proferimentos de Lula em campanha, cujo teor o levou a conquistar espaço e credibilidade. Dentro da FD que os revelam como remanescentes de negros escravizados, outras FDs se constituíram no dizer dos quilombolas, em um processo ora de aliança, ora de duelo entre si, trazidos à tona pelo fluxo da memória discursiva, e estabelecendo novas relações de sentido.

Tais FDs foram contempladas nas análises anteriores, partindo do lugar de pertencimento do grupo quilombola e se resumem, do ponto de vista de qual questão política envolve a identidade quilombola de descendentes de negros escravizados, em três dimensões: a) FD 1: formação discursiva institucional, que abrange a organização e os arranjos políticos; b) FD 2: formação discursiva social e ideológica, que se refere aos conflitos regionais e à luta pela terra; c) FD 3: formação discursiva cultural, referente às questões da cultura, língua, religião e dos costumes. A FD institucional abrange as questões organizacionais da comunidade e os arranjos políticos feitos para sua sobrevivência como comunidade, uma vez que toda a discussão que envolve os direitos dos quilombolas, como a legislação e os decretos são articulados na esfera política. No tocante à FD social e ideológica, estão as relações conflituosas entre os quilombolas e os fazendeiros, a busca efetiva da titulação ou escritura e do reconhecimento da terra como pertencente aos quilombolas, bem como seus posicionamentos ideológicos, diante das situações em que são envolvidos para recuperar as terras outrora pertencentes aos seus ancestrais. Já a FD cultural busca revelar as questões que reportam à cultura, religião e aos costumes que, ao longo do tempo, foram construídas e reconstruídas a partir das condições de produção nas quais os quilombolas se inseriam em sua busca por uma identidade quilombola nos seus aspectos mais diversos. Essa relação interdiscursiva nas falas dos quilombolas fica nítida quando eles se inscrevem discursivamente no lugar social constituído: o do grupo étnico racial a que pertencem, os descendentes de negros escravizados. Essa mesma interdiscursividade deixa à mostra outros discursos que perpassam o discurso original dos quilombolas, revelando também identidades entendidas como familiar, étnico-racial, política e cultural. Assim, o discurso posta-se como um processo incessante de reconfigurações dentro do qual uma FD é levada a incorporar elementos pré-construídos (entendidos

como “aquilo que se fala antes”), produzidos fora dela que, por sua vez, também constituirá outros novos sentidos.

É notável perceber, nas práticas linguageiras, como os indivíduos mantêm uma relação estreita com a política e com os políticos. Exemplo disso, como apontado anteriormente, é o trecho: “[...] eu comu membru du PT também [...] eu [...] acreditei muito nu presidenti Lula [...]”. É a partir dessas relações que se cria um laço que une o político ao sujeito, na época das campanhas eleitorais. Vejamos como esse laço se faz presente nos relatos de outros quilombolas.

Sujeito 03

[...] cê sabi a conversinha é boa [...] ofereci alguma coisa eu já vô votá ni fulãnu [...] eu nãu vô votá naqueli [...] porque sempri [...] u qui vai favoricê / [...] vai lutá/ pur seus direitu / oferecê/ uma sacola di pão [...] ofereci cê uma cervinha [...] podi ser uma pinga [...] porque u eleitô/ da roça essas coisinha já agradecei [...] intãu [...] mais genti fala isso pra elis [...]

Do discurso do sujeito 03, na sequência em geral, mas especificamente, dos enunciados: [...] cê sabi a conversinha é boa [...] ofereci alguma coisa eu já vô votá ni fulãnu [...] eu nãu vô votá naqueli [...] porque sempri [...] u qui vai favoricê / [...] vai lutá/ pur seus direitu / oferecê/ uma sacola di pão [...] ofereci cê uma cervinha [...] podi ser uma pinga [...] emergem duas das categorias selecionadas para nossas análises: a formação ideológico-política e a identidade ética, esta referindo-se a um sujeito ético, politizado e consciente do que é votar bem, quando critica a posição de quem, ao invés de escolher votar em alguém idôneo que lutará por seus direitos, deixa-se levar pelas ofertas do jogo político de políticos inescrupulosos. Assim, seu discurso evidencia as ocorrências absolutamente antiéticas, mas corriqueiras, do comportamento de políticos em tempos de eleição: o compartilhar da troca de favores entre os próprios candidatos e entre os eleitores e o candidato, esta, por vezes, com feições de esmola (sacola de pão, cervejinha, pinga), sendo o voto a moeda de negociação dentro da comunidade. No enunciado “[...] cê sabi a conversinha é boa [...]” do sujeito 3, o termo “conversinha”, diminutiva e ironicamente usado, remete à retórica competente e ao discurso político eficaz, mas, na maioria das vezes vazio, que convence as comunidades pouco esclarecidas, carentes ou não. No entanto, os enunciados indiciam que o envolvimento do quilombola com a política revela seu avanço como indivíduo a caminho de uma identidade cidadã.

Da mesma forma que discorrem sobre questões e arranjos políticos, os membros dessas comunidades participam dos programas sociais e educacionais promovidos pelo governo federal que buscam fortalecer aspectos culturais referentes à sua remanescência negra (afro-brasileira), bem como eleger irmãos negros que constituam a bancada que os defendem no Congresso Nacional. Além dos programas governamentais, as comunidades contam com o apoio de centros de referência, CEDEFES e Centro de Agricultura Alternativa (CAA), que doam cestas básicas e medicamentos. Ao aceitarem as doações dos projetos sociais, por serem descendentes de negros, a identidade quilombola é reafirmada,

quando os membros se reconhecem como remanescentes. Ainda assim, a questão do preconceito perpassa o discurso dos quilombolas, como no discurso do sujeito 02, a seguir:

Sujeito 02

[...] u povu olha pra genti diferenti [...] até mermu as pessoa daqui da comunidadi olha diferenti pra nós... teim genti qui pensa qui a genti é quilombola pra ganhá fera [...]

Ao comentar “[...] u povu olha pra genti diferenti [...]”, as redes referenciais nos mostram que o sujeito alude ao mesmo olhar (discurso) preconceituoso e desdenhoso, um estigma, dos tempos da escravidão, que não é somente dos brancos, mas também dos próprios membros/irmãos daquela comunidade. Ser quilombola atrai tanto o olhar negativo dos brancos (preconceito), quanto o de seus pares (desconfiança), aspectos garantidos na fala anterior do entrevistado pelo uso do termo “diferentes”. O trecho final da narrativa acusa a presença da dúvida das outras pessoas sobre a autenticidade da decantada identidade quilombola (negros descendentes de escravos) dos cidadãos da comunidade em tela, pois “[...] teim genti qui pensa qui a genti é quilombola [só] pra ganhá fera [...]” e, só ganha feira quem é quilombola (BRASIL, 2003). Sendo assim, a identidade quilombola se constrói também em um lugar social discriminador no qual vivem os seus sujeitos, o que explica as condições de produção de seus discursos, espaço coletivo no qual os olhares de duas parcelas da sociedade os veem, embora com o mesmo tipo de tratamento. O fato de seus pares os verem também como diferentes aponta para outra ideologia, talvez para uma contaminação advinda do lugar específico de uma voz, a da população branca da sociedade local, a da discriminação racial.

No que diz respeito à questão da cultura disseminada nas comunidades, foi possível perceber que, com o passar do tempo, a cultura e os costumes das comunidades que têm traços de matriz africana sofreram um processo de construção e desconstrução, mas também de reconstrução dentro da comunidade. Isso ocorreu pelo entendimento dos membros da comunidade sobre sua brasilidade, ou seja, a consciência dos sujeitos de que são brasileiros e que sua cultura, com traços da matriz africana, foi “transformada”, dando corpo ao que denominamos cultura afro-brasileira. Assim, a identidade quilombola tenta reafirmar seu lugar de fluidez, constituído pela oscilação entre aceitação e negação de sua ancestralidade e descendência. Como percebemos, o objeto de estudo da AD, não é apenas a língua, vez que o discurso se constitui dos efeitos de sentido da junção do sujeito, da língua e da história. Ao fazer a escolha lexical por três cores: “preto”, “negro” e “moreno”, em torno das quais gira seu discurso tenso marcado por contraposições com o poder argumentativo de qualificar sua identidade, o sujeito, ao falar pela comunidade, faz-se distante de pretos ao negar sua cor (“[...] nós não somu pretu, porque pretu era a cor du escravu [...]”) bem como de negros (“[...] neim negru, porque negru é um desacato e a genti não concorda im ser chamadu negru [...]”).

Nessa argumentação, é importante destacar a recusa do cidadão em ser preto, pela relação causal com escravo, e em ser negro, pela relação causal com desacato, que, certamente, ressignifica o

sentido para alguma forma de desqualificação. Portanto, há a recusa de construir uma identidade qualitativamente diferente, seja pela especificação da cor da pele (“[...] nós aqui nus tratãmu pur morenus [...]”), seja pela desvinculação com a escravidão (“[...] mais nós num somu [...] escravu [...]”). Além do mais, ele professa sua identidade de cidadão livre (“[...] ninguém aqui foi escravu \ nós somu todus livris, desdi antigamenti [...]”). E, ao mesmo tempo em que assume uma identidade quilombola (“[...] nós gostãmu di sê quilombola sim [...]”), nega sua etnia (“[...] mais nós num somu pretu i neim escravu, nós somu morenu i assim gostãmu di sê chamado [...]”). Esse desejo de um registro autêntico da identidade ser quilombola conduz esse sujeito a produzir certos sentidos dos quais emerge uma forma de preconceito racial e de cor, patenteado em “[...] neim negru, purque negru é um desacato e a genti não concorda im ser chamado negru [...]”. O sujeito reivindica outra identidade, a de mestiço/moreno, ou a de afro-brasileiro, mas não a de preto. É interessante o modo como o entrevistado lida com o termo “preto” que era a cor do escravo, segundo ele (“[...] purque pretu era a cor du escravu [...]”), e, como eles são livres (“[...] nós somu todus livris, desdi antigamenti [...]”), não poderiam assumir ou aceitar ser chamados assim.

Relembramos Pêcheux (2009), quando afirma que todo discurso é dialógico por natureza e que ele está em constante relação com outros discursos e com outros sujeitos que produzem discursos. É o que faz com que um enunciado sempre suscite outro. Essa articulação entre discursos nos leva à definição de FDs, teorizadas anteriormente como sendo aquilo que determina o que pode e o que deve ser dito pelo sujeito, a partir de suas formações ideológicas. Por entender que existem diferenças de costumes, crenças e cultura entre os quilombolas aqui retratados e seus antepassados escravizados, torna-se aberto o processo de construção e desconstrução da identidade dessa comunidade como fruto das transformações sociais do tempo, mas também de reconstrução, uma vez que reconhecem, através de seus antepassados, o lugar de pertencimento à etnia e à cultura de matrizes africanas. As diversas identidades dos membros quilombolas desta comunidade, então, constituem-se pela diferença, como se verifica no dizer do sujeito 5, quando afirma que a cultura africana que eles possuem não é a mesma cultura africana de seus antepassados (“[...] nós [...] não temu [a cultura africana]... us mais véiu qui já morreu qui teim [...]”). Em outros termos, reafirmam o lugar constitutivo deles (afro-brasileiros), a partir do reconhecimento do lugar de seus antepassados escravizados, mas apontando para uma diferença entre aquela e esta. E é com base nisso que passam a (re)construir sua identidade afro-brasileira, com seus costumes, modos de comportar, jeitos de ser, vivenciar, atuar, escolher, lutar e de adaptar-se a um novo lugar, a uma nova sociedade. E, é na construção dessa identidade que as matrizes culturais africanas se fazem presentes na cultura do povo brasileiro.

Sabemos que as comunidades quilombolas do Norte de Minas mantêm uma significativa variedade de expressões musicais e religiosas, manifestações culturais tradicionais que são transmitidas através da oralidade, das narrativas de seus membros, que buscam a preservação de lendas

e mitos. No discurso sobre tradições e culinária (cultura do milho e da mandioca, do arroz, das ervas e dos temperos, uso da couve, da galinha, do angu e do feijão no dia-a-dia), o quilombola aponta para uma identidade étnica que se entrecruza com as matrizes africanas, indígenas e portuguesas, algumas delas resgatadas para o presente por meio de inúmeras festas (do arroz, do Bom Jesus) e de celebrações.

A rede que os enlaça à cultura de matriz africana é tecida, além da culinária e do léxico, também pela dança (batuque, forró, xote, lundu (dança da Folia de Reis), modo de eles preservarem sua identidade afrodescendente e assegurarem o lugar de uma construção miscigenada da cultura brasileira que resulta na afro-brasilidade. Segundo apontam nossos estudos, os remanescentes quilombolas do norte de Minas possuem forte religiosidade cristã evidenciada na materialidade linguística que revela uma FD ideológico-religiosa e traz à tona o discurso religioso. Exemplo disso é a Folia de Reis, ritual e manifestação tradicional presente em várias comunidades, principalmente, no Norte de Minas, que remete à história do caminho percorrido pelos Reis Magos até a chegada em Belém de Judá, ao curral onde Jesus nasceu. As festividades de Reis iniciam-se em 25 de dezembro e findam-se no dia sete de janeiro de cada ano. Vejamos o que os sujeitos 6 e 5, a seguir, nos relatam sobre a religiosidade quilombola.

Sujeito 06

[...] é [...] vinti cinc u nascimentu di Cristu [...] aí nós trabaia até u dia [...] seis [...] dia seti [...] nós pará [...] nós começa dia vinti cinc [...] certu [...] vinti cinc [...] nascimentu di Cristu é aí nós namora o nascimentu di Cristo [...] aí nós ficâmu na rua né [...] aí nós cantâmu nas casa lá [...] atê/ o dia vinti seti [...] nós incerra [...] dia primeru de janeru [...] aí nós começa di novamenti [...] aí nós parâmu dia quatu [...] discansa dia cinc [...] dia seis di janeru [...] nós torna cumeçá/ traveis [...] aí incerra dia seti [...]

Marcado pela data de 25 de dezembro, o discurso do sujeito 06 é ancorado no catolicismo, entendido como um sistema religioso da comunidade rural camponesa que revela, na religiosidade quilombola, uma manifestação cultural tecida a partir do lugar de fé cristã de onde falaram seus familiares no passado e de onde falam seus membros no presente.

A questão religiosa é um aspecto bastante interessante e muito debatido entre os sujeitos quilombolas, não apenas pelas constantes práticas culturais, mas, principalmente, pela ausência dos rituais religiosos de matrizes africanas nas comunidades sob estudo. Fato interessante é que, quando interpelamos os sujeitos que participaram desta pesquisa sobre os rituais desenvolvidos no Brasil (Candomblé, Umbanda e Macumba) a partir de matrizes religiosas africanas em suas celebrações, os quilombolas negaram entendimento sobre esses rituais e/ou rechaçaram a possibilidade de sua participação nessas práticas, como relata o sujeito 06.

Sujeito 06

[...] eu sô / [...] criadu na [...] nasci na lei católica [...] i vô / morrê / na lei católica [...] sô / muito contritu a Deus [...] eu num gostu di macumba [...] eu num gostu di nada [...] u:: meu

gêneru já é essi qui eu tô ti falãnu [...] num creditu nissu nãu [...] eu creditu eim Deus [...] entendeu [...] porque essi aí [...] eu creditu [...] mais essas otas coisa nãu [...]

Relembrando Pêcheux uma FD é aquilo que em uma formação ideológica dada, ou seja, a partir de uma dada posição e em uma certa conjuntura, “determinada pelo estado de lutas de classes, determina o que pode e deve ser dito” (PÊCHEUX, 2009, p. 147). A FD, então, refere-se ao que se permite dizer em determinado tempo e espaço social, ao que tem lugar e realização, a partir das condições de produção específicas que constituem a instância do discurso, o lugar de onde se fala, a imagem, o contexto etc., historicamente definidos. A FD é, na verdade, uma possibilidade de explicitar como cada enunciado tem seu lugar e sua razão. Levando-se tudo isso em conta, pode-se entender que, ao se inscrever no discurso religioso tradicional, no qual se seguem os dogmas e as leis católicas, o sujeito quilombola, aparentemente, nega as vozes da ancestralidade, posição materializada na negação no enunciado “[...] eu num gostu di macumba [...] eu num gostu di nada [...] u:: meu gêneru já é essi qui eu tô ti falãnu [...] num creditu nissu nãu [...] eu creditu eim Deus [...]”.

Porém, na realidade, o interdiscurso revela que, quando o quilombola nega esse espaço cultural de negros escravizados, inscreve-se em outro, o da cultura branca, do cristianismo/catolicismo brasileiro, ao utilizar os enunciados “[...] eu sô / [...] criadu na [...] nasci na lei católica [...] i vô / morrê / na lei católica [...] sô / muito contritu a Deus [...]”. Nesse momento, o quilombola reivindica, também, seu lugar de branco, sua identidade branca, uma vez que ele é fruto da miscigenação das raças que constituem o povo brasileiro. Assim sendo, cabe-lhe o direito de ocupar esse espaço e praticar a religião que é predominante no país. Vejamos o que diz o sujeito 05 sobre religião.

Sujeito 05

[...] reza é o qui mais teim [...] onteim dia dizenovi tevi reza prus santus da igreja pra chovê [...] eu nãu fui nãu [...] eu sô evangélica [...] mais a maioria é católicu [...] macumba aqui nãu teim nãu [...] é cosa du demôniu [...] Deus mi livri [...] aqui nós somu evangélicu ou católicu.

Divididos entre catolicismo e evangelismo (outra formação ideológica religiosa), os informantes brejeiros que já haviam revelado desgosto pelas práticas religiosas de matrizes africanas admitem que as pessoas que realizam essas práticas possuem laços com o demônio (“[...] é cosa du demôniu [...] Deus mi livri [...]”). Essa crença concretiza sua identidade branca brasileira, componente da sua formação discursiva, construída a partir dos discursos daquelas religiões cristãs que, por vezes, repassam a ideia de serem os ritos de algumas práticas africanas demoníacos. Convém ressaltar, no entanto, que nem todas as alas das religiões cristãs possuem tal opinião. Afinal, prega-se o ecumenismo no Brasil. A negação dos ritos da religião africana é materializada na palavra “demônio” (“[...] é cosa du demôniu [...]”), que nas religiões cristãs é o símbolo do mal, ou daquele que pratica o mal. A fala do sujeito “[...] tevi reza prus santus da igreja pra chovê [...]” comprova a presença de outro enunciatador, o qual aborda um lugar específico, o da credence popular brasileira. Ao negar a prática das religiões de matriz africana na comunidade, o sujeito 5, novamente, parece rejeitar tal crença “[...] macumba aqui

nãu teim nãu [...] é cosa du demôniu [...] Deus mi livri [...]” e, quando, através da expressão “[...] Deus mi livri [...]”, demonstra sua ojeriza por este ritual. Ele revela uma formação ideológica religiosa católica, demandando a identidade de branco e instaurando a identidade religiosa afro-brasileira (católica ou evangélica). Observamos, também, na sequência discursiva proferida pelo sujeito 05, o uso do pronome “nós”, que remete a uma coletividade que compartilha da crença católica. Em contraponto, o quilombola usa o pronome “eu”, que revela a individualidade do sujeito que se coloca como evangélico: “[...] eu sô evangélica [...]”. Preservar a cultura, os costumes, a língua e as crenças são traços marcantes entre os quilombolas e faz parte do lugar de memória da comunidade, espaço em que se cria uma rede referencial, espacial e temporal.

4 CONCLUSÃO

4.1 AQUILOMBAR É PRECISO

Nosso olhar para as comunidades negras rurais permite-nos tecer breves considerações sobre suas narrativas. A vida que os entrevistados relatam flui de suas narrativas e de seus discursos. Ela também transpira seu intuito de preservar as identidades que se ancoram na memória individual e coletiva que trazem à tona as vozes de seus antepassados, de autoridades constituídas, eclesiásticas e políticas, de identidades que também revelam a marginalização e a violência a que foram submetidos, meramente pela cor de sua pele. Na investigação desenvolvida, para mostrar aspectos da identidade quilombola, recorreremos a uma FD fundamental atravessada, muitas vezes, por interdiscursos que permitiram compreender as construções das identidades dentro de um leque de instabilidades com vinculações étnicas, culturais, ideológicas e políticas. Verificamos, no caminho traçado pelos membros quilombolas do acampamento Orion, que em suas práticas discursivas, identidades foram se formando ao longo do tempo e sendo assumidas. Esta análise deu-se com base no interdiscurso, nas posições dos sujeitos, nas condições de produção desse discurso, no atravessamento da memória individual e coletiva, e conforme as relações de sentidos entrelaçadas por múltiplas vozes falando de seus lugares específicos. Nesta rede, os quilombolas compartilham as experiências acumuladas, desde o período dos antepassados, até os dias de hoje, pelo fluxo da memória, pelos relatos muitas vezes fragmentados e recontados sobre seu povo. A memória é trabalhada na e pela coletividade, instaurada em espaço e tempo determinados. Ligar os pontos entre memória individual e memória coletiva faz-nos lembrar que a primeira traz à baila as experiências vivenciadas pelo indivíduo e a segunda lida com as experiências compartilhadas entre os indivíduos e a memória do grupo social em que o indivíduo se constituiu, isto é, em que foi socializado.

Ao final das análises das narrativas dos falantes do território de Brejo dos Crioulos, percebemos que emergiram diversas identidades dos membros quilombolas, e tais identidades flutuam e se constituem pela diferença. Percebe-se isso quando alguns deles revelam que a cultura africana que



possuem não é a mesma cultura africana de seus antepassados, que ela sofreu alterações ao longo do tempo, adaptando-se às novas situações sócio-históricas. Ou seja, quando constata que a cultura deles, apesar de ter traços da matriz africana, sofre influência do que é tipicamente brasileiro. No entanto, eles reafirmam seu lugar constitutivo, a partir do reconhecimento do lugar de seus antepassados. Em constante processo de construção e reconstrução, heterogêneo e fragmentado, e constituindo-se em conceitos culturalmente definidos, as versões de identidade construídas pelos sujeitos dos discursos podem, com certeza, também se submeter ao princípio da contradição. Isso é possível por se constituírem pela igualdade em relação aos seus pares (agrupamentos) e, principalmente, pela diferença (dispersão).

É por isso que se sabe que pertencimento e identidade não se revestem de solidez e nem podem ser garantidos para a vida toda, porquanto revogáveis, negociáveis, substituíveis, intercambiantes e dependentes das decisões que o indivíduo toma, das trilhas que percorre e do modo como ele atua – fatores cruciais para ambos o pertencimento e a identidade. As identidades flutuam. Algumas dependem de nossa própria escolha, mas outras são disseminadas e inculcadas pelos sujeitos à nossa volta. Além disso, é preciso estar em alerta constante para defender as primeiras em relação às últimas, porque, afinal, o conceito de discurso ensina-nos que ele se institui da e na inscrição ideológica.



REFERÊNCIAS

- ARRUTI, José Maurício. Mocambo: antropologia e história do processo de formação quilombola. Bauru/São Paulo: Edusc, 2006.
- BAUMAN, Z. Identidade. Tradução de Carlos Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- BENVENISTE, Émile. Problemas de linguística geral II. Campinas: Pontes, 1989.
- BRASIL. Presidência da República. Casa Civil. Subchefia para Assuntos Jurídicos. Decreto n. 4887 de 20 de novembro de 2003. Acesso em: 14 de dezembro de 2025
- CENTRO DE DOCUMENTAÇÃO ELOY FERREIRA DA SILVA. Comunidades quilombolas de Minas Gerais no século XXI: história e resistência. Organizado pelo Centro de Documentação Eloy Ferreira da Silva. Belo Horizonte: Autêntica/CEDEFES, 2007.
- COSTA, João Batista de Almeida. Do tempo da fartura dos crioulos ao tempo de penúria dos morenos: a identidade através de um rito em Brejo dos Crioulos. 1999. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasília, 1999.
- FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. Novo dicionário Aurélio da língua portuguesa: conforme a nova ortografia. 4. ed. Curitiba: Positivo, 2009.
- FOUCAULT, Michel. A arqueologia do saber. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. 4. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1969/1986.
- FOUCAULT, Michel. A ordem do discurso. São Paulo: Loyola, 1970.
- GUIMARÃES, Carlos Magno. A negação da ordem escravista. São Paulo: Ed. Ícone, 1988.
- HALL, Stuart. A identidade cultural na pós-modernidade. Tradução Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP & A, 2003.
- HALL, Stuart. Da diáspora: identidades e mediações culturais. Tradução de Adelaine la Guardia Rezende. Belo Horizonte: UFMG, 2006.
- HALL, Stuart. Quem precisa de identidade? In: SILVA, Tomaz Tadeu da. (Org.) Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis, RJ, Vozes, 2000.
- MOURA, Clóvis. Quilombos: resistência ao escravismo. São Paulo: Ed. Ática, 1993.
- MUNANGA, Kabengele. Para entender o negro no Brasil de hoje: história, realidades, problemas e caminhos. São Paulo: Global: Ação educativa Assessoria, Pesquisa e Informação, 2006. 2ª ed. Ver. E atualizada – (Coleção Viver, Aprender).
- PÊCHEUX, Michel. Análise de discurso: três épocas. In: GADET, Françoise; HAK, Tony. Por uma análise automática do discurso: uma introdução à obra de Michel Pêcheux. Campinas: Edunicamp, 1997
- PÊCHEUX, Michel. O discurso: estrutura ou acontecimento. 2. ed. Campinas (SP): Pontes, 1997b. 68p.
- PÊCHEUX, Michel. Semântica e discurso. 4. ed. Campinas (SP): Editora da UNICAMP, 2009.



SILVA, Tomaz Tadeu. A produção social da identidade e da diferença. In: SILVA. Tomaz Tadeu da. (Org) Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.