



UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO - UFMA
CENTRO DE CIÊNCIAS, EDUCAÇÃO E LINGUAGENS DE BACABAL – CCEL
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS (PPGLB)

PRISCILA FERNANDES GOMES ARAÚJO LOPES

VIDA, MORTE E MEMÓRIAS NO QUILOMBO SANTA ROSA DOS PRETOS

BACABAL
2024

PRISCILA FERNANDES GOMES ARAÚJO LOPES

VIDA, MORTE E MEMÓRIAS NO QUILOMBO SANTA ROSA DOS PRETOS

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras Bacabal da Universidade Federal do Maranhão, UFMA- Centro de Ciências, Educação e Linguagens - CCEL, Bacabal, como requisito obrigatório para o título de Mestre em Letras.

Linha de Pesquisa: Texto e Discurso

Orientadora: Prof. Dr^a Glória da Ressurreição Abreu França

BACABAL
2024

Ficha gerada por meio do SIGAA/Biblioteca com dados fornecidos pelo(a) autor(a).
Diretoria Integrada de Bibliotecas/UFMA

Gomes Araújo Lopes, Priscila Fernandes.

VIDA, MORTE E MEMÓRIAS NO QUILOMBO SANTA ROSA DOS
PRETOS / Priscila Fernandes Gomes Araújo Lopes. - 2024.
90 f.

Orientador(a): Glória da Ressurreição Abreu França.
Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-graduação em
Letras - Bacabal, Universidade Federal do Maranhão,
Bacabal - MA, 2024.

1. Comunidade quilombola. 2. Memória discursiva. 3.
Morte. 4. Vida. I. Abreu França, Glória da Ressurreição.
II. Título.

PRISCILA FERNANDES GOMES ARAÚJO LOPES

VIDA, MORTE E MEMÓRIAS NO QUILOMBO SANTA ROSA DOS PRETOS

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras Bacabal da Universidade Federal do Maranhão, UFMA- Centro de Ciências, Educação e Linguagens - CCEL, Bacabal, como requisito obrigatório para o título de Mestre em Letras.

Orientadora: Prof.^a Dra. Glória da Ressurreição Abreu França

Aprovada em 26 de fevereiro de 2024.

COMISSÃO EXAMINADORA

Prof.^a Dr.^a. Glória da Ressurreição Abreu França
(UFMA)
ORIENTADORA

Prof. Dr. José Antônio Vieira
(Avaliador Interno – UEMA/ PPGLBUFMA)

Prof.^a Dr.^a Ana Josefina Ferrari
(Avaliador Externo- UFPR)

RESUMO

Esta pesquisa está situada no campo da Análise de Discurso materialista investiga os efeitos de sentido de *quilombo*, *vida e morte* que perpassam as narrativas de uma comunidade quilombola. Dessa forma mobilizamos conceitos da Análise de Discurso uma vez que buscamos pensar *vida e morte*, enquanto efeitos de sentido que se constituem numa relação com a memória discursiva dos moradores do Quilombo Santa Rosa dos Pretos, no município de Itapecuru-Mirim, no Maranhão, buscando, dentre outros, analisar quais regiões da memória que os sustentam. Trata-se de uma investigação, cujo corpus se constitui a partir de depoimentos dos quilombolas apresentados no documentário *O mundo preto tem mais vida* (2018). Neste sentido, essa pesquisa analisa os efeitos de denúncia formulados no documentário em torno dos conflitos enfrentados pela comunidade frente aos ataques do Estado e da iniciativa privada. Ao ponto de identificarmos o modo como tais efeitos se projetam, partimos dos seguintes questionamentos: De que modo os sentidos de *quilombo*, *vida e morte* são projetados e perpassam a memória discursiva da comunidade quilombola Santa Rosa dos Pretos? Tais narrativas possuem relação com um conflito pela manutenção de suas terras, contra as imposições em relação ao uso do território pelo Departamento Nacional de Infraestrutura de Transporte (DNIT), que tem progredido no processo de duplicação da BR 135, visando o escoamento de commodities, e da empresa Vale S.A., envolvendo também a duplicação das ferrovias que possibilitam o escoamento do minério de ferro extraído das minas de Carajás e do ferro produzido em uma nova mina no Pará, ambas administradas pela Vale S.A. Tanto a rodovia quanto as estradas de ferro cortam o território do quilombo e jogam contra a titulação das terras. Sob o impacto desse acontecimento, pretendemos apreender quais efeitos de sentido se projetam nos enunciados sobre “vida” e “morte” nos dizeres dos quilombolas e quais memórias sustentam esses dizeres. Partimos da hipótese de que há um processo de deslocamento de sentidos de “vida” como uma continuidade no tempo (morre o corpo físico e a vida continua como outra forma de existir), e, por outro lado, os sentidos de “morte” se constituem numa dualidade: uma morte branca onde não existe vida (como um projeto do capitalismo contra seu modo de vida e sua existência que resiste nas terras do Quilombo, matando a natureza que o sustenta) e uma morte preta como passagem para outra forma de existência. Assim, discute-se nesta pesquisa os sentidos de “vida” e “morte” ditos pelos quilombolas, em um contexto de violência do Estado (Mbembe;2014;2016] do neoliberalismo, de luta pela manutenção do território e de sobrevivência física, cultural-espiritual. Ao tempo em que se busca também denunciar o projeto racista e predatório presente no conflito com o DNIT e com a Vale, propõe-se a uma reflexão sobre a realidade histórica da comunidade e a exclusão social que os quilombolas enfrentam ainda hoje no Brasil.

Palavras-chave: vida; morte; memória discursiva; comunidade quilombola.

ABSTRACT

This research is located in the field of Materialist Discourse Analysis and investigates the effects of the meaning of quilombo, life and death that permeate the narratives of a quilombola community. In this way, we mobilize concepts from Discourse Analysis since we seek to think about life and death, as effects of meaning that constitute a relationship with the discursive memory of the residents of Quilombo Santa Rosa dos Pretos, in the municipality of Itapecuru-Mirim, in Maranhão, seeking , among others, analyze which regions of memory support them. This is an investigation, whose corpus is made up of testimonies from quilombolas presented in the documentary *O mundo preto tem mais vida* (2018). In this sense, this research analyzes the effects of complaints formulated in the documentary around the conflicts faced by the community in the face of attacks by the State and the private sector. To the point of identifying the way in which such effects are projected, we start with the following questions: How are the meanings of quilombo, life and death projected and permeate the discursive memory of the Santa Rosa dos Pretos quilombola community? Such narratives are related to a conflict over the maintenance of their lands, against the impositions regarding the use of the territory by the National Department of Transport Infrastructure (DNIT), which has progressed in the process of duplicating BR 135, aiming at the flow of commodities, and the company Vale S.A., also involving the duplication of the railways that enable the transport of iron ore extracted from the Carajás mines and the iron produced in a new mine in Pará, both managed by Vale S.A. Both the highway and the railways cut through the quilombo's territory and affect land titling. Under the impact of this event, we intend to understand what effects of meaning are projected in the statements about “life” and “death” in the sayings of the quilombolas and which memories support these sayings. We start from the hypothesis that there is a process of displacement of meanings of “life” as a continuity in time (the physical body dies and life continues as another way of existing), and, on the other hand, the meanings of “death” become constitute a duality: a white death where there is no life (as a project of capitalism against its way of life and its existence that resists in the Quilombo lands, killing the nature that sustains it) and a black death as a passage to another form of existence . Thus, this research discusses the meanings of “life” and “death” said by quilombolas, in a context of State violence (Mbembe;2014;2016] of neoliberalism, of struggle for the maintenance of territory and physical, cultural survival - spiritual. While also seeking to denounce the racist and predatory project present in the conflict with DNIT and Vale, it is proposed to reflect on the historical reality of the community and the social exclusion that quilombolas still face today in Brazil.

Keywords: life; death; discursive memory; quilombola community.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 – Lixão registrado no Maranhão ano 1966	49
Figura 2 – Trem de carga em linha férrea que corta o quilombo Santa Rosa dos Pretos	51
Figura 3 – Denúncias apresentadas no documentário	52
Figura 4 – Denúncias apresentadas no documentário	52
Figura 5 – Quilombola Paulo Leonel Silva	53
Figura 6 – Denúncias apresentadas no documentário	53
Figura 7 – Quilombola Leonel Belfort	54
Figura 8 – Quilombola Dalva Belfort.....	55
Figura 9 – Mãe de Santo Severina.....	55
Figura 10 – Árvore lendária da comunidade Santa Rosa dos Pretos.....	56
Figura 11 – Poço construído pelos escravizados quilombolas de Santa Rosa dos Pretos	57
Figura 12 – Dona Dalva ao olhar para os trens de carga.....	57
Figura 13 – Dona Dalva/Resquícios do Igarapé de Santa Rosa	58
Figura 14 – Festa tradicional do Tambor de Mina/Tenta Nossa Senhora dos Navegantes.....	58
Figura 15 – Denúncia apresentada no documentário	59
Figura 16 – Tela final do documentário - Dona Dalva	59
Figura 17 – Tela do documentário	62
Figura 18 – Nascente do Igarapé secando	66
Figura 19 – Lápide do senhor Sebastião Pires.....	67
Figura 20 - Dona Dalva mostrando o Igarapé seco	69
Figura 21 – Anacleta Pires; Líder da comunidade Santa Rosa dos Pretos	72
Figura 22 – Lixão registrado no MA ano 1966	74
Figura 23 – Quebrador de coco apresentado no documentário	75
Figura 24 – Pintura de Jean Baptiste	76
Figura 25 – Sr Libaneo Pires - ancião e líder quilombola.....	77
Figura 26 – Anacleta Pires - líder da comunidade.....	78
Figura 27 – Quebradeira de coco.....	78
Figura 28 – Dalva Belfort - e o resquício do Igarapé	80

SUMÁRIO

1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS	7
2 FUNDAMENTOS TEÓRICOS DA ANÁLISE DO DISCURSO QUE SUBSIDIARAM O ESTUDO.....	11
2.1 Compreendendo o discurso sob a perspectiva da AD	13
2.2 A memória discursiva sob a perspectiva da análise do discurso	16
2.3 O sujeito, seu processo de identificação e lugar de enunciação no discurso	19
2.4 Corpo negro; quilombo vivo: a memória do/no corpo quilombola.....	22
2.4.1 Corpo trabalho: aos ditames do capital	23
2.4.2 Corpo ancestral: só há morte quando há esquecimento.....	25
2.4.3 Corpo encantado: no cruzar do atlântico; do desencanto ao encantamento	29
3 PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS NA CONDUÇÃO DESTE ESTUDO	34
3.1 Condições de produção dos discursos	35
3.2 Um estudo histórico e social sobre o conceito de <i>quilombo</i>	36
3.3 A historicidade do termo <i>quilombo</i>	39
3.4 Um olhar sobre o arquivo e o corpus	45
4 VIVER, MORRER E (RE)EXISTIR: UM OLHAR ANALÍTICO SOBRE OS DISCURSOS QUILOMBOLAS.....	60
4.1 Por que a ideia de modernidade é uma ideia de morte?	60
4.2 Entre brechas e deslizos: o reencontro da história e da memória	64
4.3 <i>Quem tem que dizer quem somos? Somos nós!</i>	70
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	82
REFERÊNCIAS	84

1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Esta pesquisa situada no campo da Análise de Discurso materialista, surge a partir do projeto de mestrado e das discussões, no Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal do Maranhão, Campus de Bacabal - MA, vinculada ao Grupo de Estudos e Pesquisa em Discurso, Interseccionalidade e Subjetivações (GEPEDIS/CNPq)¹, sob a orientação da professora Dra. Glória França². Neste trabalho, investigamos os efeitos de sentido de quilombo, vida e morte que perpassam a narrativa de uma comunidade quilombola. Dessa forma mobilizamos conceitos da Análise de Discurso uma vez que buscamos pensar *vida* e *morte*, enquanto efeitos de sentido que se constituem numa relação com a memória discursiva dos moradores do Quilombo Santa Rosa dos Pretos³, localizado no município de Itapecuru Mirim, no Maranhão, buscando, dentre outros, analisar quais regiões da memória que os sustentam.

Trata-se de uma investigação sobre o Quilombo Santa Rosa dos Pretos, cujo corpus se constitui a partir de depoimentos dos quilombolas⁴ apresentados no documentário *O mundo preto tem mais vida*⁵, disponível no YouTube. No ano de 2017, na Comunidade Santa Rosa dos Pretos no município de Itapecuru-Mirim, o governo federal juntamente com o DNIT, iniciou as obras de duplicação da rodovia BR 135. As obras foram iniciadas sem nenhuma consulta prévia aos quilombolas como obriga a Convenção 169 da OIT (Organização Internacional do Trabalho). O DNIT começou as obras nos quilombos em 2017, destruindo igarapés, matando árvores centenárias, danificando casas, ameaçando os quilombolas deste território. As obras foram suspensas em 2018, depois que lideranças do quilombo Santa Rosa dos Pretos

¹ CULTURA, MEMÓRIA E PROCESSOS DE IDENTIFICAÇÃO: leituras materialistas, interseccionais e decoloniais

² Professora Adjunta do Departamento de Letras e membro permanente do PPGLB/Universidade Federal do Maranhão / Coordenadora-líder do Grupo de estudos e pesquisas em Discursos, Interseccionalidades e Subjetivações– GEPEDIS-CNPq / Membro do Grupo Mulheres em Discurso-UNICAMP / Membro do Laboratoire Pléiade- Université Sorbonne Paris Nord; email:gloria.franca@ufma.br

³ O quilombo Santa Rosa dos Pretos, situado no município maranhense de Itapecuru-Mirim, é composto pelas Comunidades: Santa Rosa dos Pretos, Barreira Funda, Sítio Velho, Curva de Santana, Alto São João, Picos I, Picos II, Pindaíba, Fazenda Nova, Colégio, Centro de Aguidá, Matão Velho, Boa Vista, Barreira, Pirinã, Kelru, Conceição, Fugido, Leiro e Tingidor do Campo), e foi certificado pela Fundação Palmares como remanescente quilombola. <https://www.ipatrimonio.org/itapecuru-mirim-quilombo-santa-rosa-dos-pretos>

⁴ O documentário conta com a participação de diversos sujeitos quilombolas, porém para este estudo, analisamos os dizeres dos indivíduos em negrito: **Anacleto Pires da Silva**, José de Ribamar Ferreira Leite, José do Carmo Costa, Josiane do Espírito Santo Pires da Silva, **Josiclêa Pires da Silva (Zica)**, **Libânio Pires**, **Mãe Severina Silva**, **Maria Dalva Pires Belfort**, Maria José da Conceição Fonseca, Paulo Leonel Silva

⁵ O documentário publicado no dia 06 de novembro de 2018, e dirigido pela jornalista Sabrina Duran. O documentário apresenta-se em 4 episódios, com duração de 40 minutos cada, e conta com o apoio do Fundo Brasil de Direitos Humanos. Disponível em: <https://www.youtube.com/user/sabrinaduran/featured/> Acesso em 12/04/2022.

denunciaram à Defensoria Pública da União (DPU) ao Ministério Público Federal (MPF) as ilegalidades cometidas pelo DNIT (Departamento Nacional de Infraestrutura de Trânsito) em territórios tradicionais. Em abril de 2020, segundo o documentário os quilombolas da Comunidade Santa Rosa dos Pretos receberam a notícia de que o governo federal pretendia retomar as obras de duplicação⁶ da rodovia BR 135 em maio, em meio à pandemia do novo coronavírus.⁷

Assim, temos como objetivo principal analisar os efeitos de sentido de *quilombo*; *vida e morte*, produzidos e reproduzidos nos discursos de representantes do Quilombo Santa Rosa dos Pretos. Como objetivos específicos: analisar de que modo os efeitos de sentido deslizam de denúncia para sentidos de vida e morte; identificar e analisar o funcionamento da memória a ponto de compreender quais regiões da memória sustentam esses dizeres;

Ao ponto de identificarmos o modo como tais efeitos se projetam, partimos dos seguintes questionamentos: De que modo os sentidos de *quilombo*, *vida e morte* são projetados e perpassam a memória discursiva da comunidade quilombola Santa Rosa dos Pretos?

O trabalho está estruturado do seguinte modo: No capítulo 1; temos as *Considerações Iniciais* que trazem uma introdução ao tema em análise. Logo em seguida, no capítulo 2 intitulado: *Fundamentos teóricos da análise do discurso que subsidiaram o estudo*, se dedica a explicitar os conceitos teórico-analíticos a partir dos quais o trabalho se realiza. Neste mesmo capítulo, apresentamos subtópicos estes intitulados: 2.1 *Compreendendo o discurso sob a perspectiva da AD*; 2.2 *A memória discursiva sob a perspectiva da análise do discurso*; 2.3 *O sujeito, seu processo de identificação e lugar de enunciação no discurso*, neste momento faremos uma recorrência à memória, a ancestralidade para referir-se memória discursiva e processo de identificação dos sujeitos quilombolas. Mostrando como o processo de identificação dos sujeitos é um elemento central nos quilombos, pois está intrinsecamente ligado à formação dessas comunidades e à preservação de sua história, cultura e tradições. No subtópico 2.4; intitulado :*Corpo negro; quilombo vivo: a memória do/no corpo quilombola* dissertamos sobre as relações dos corpos com o mundo buscamos nesses caminhos compreender o modo como o quilombo e outros espaços significam os corpos negros quilombolas, construindo, guardando histórias, oportunizando encontros entre o quilombo, memória e corpo. Neste subtópico, analisamos discursivamente os efeitos de sentido sobre o

⁶ A este respeito ver: “QUANDO A BALANÇA PENDE: um corredor para exportações e o território Santa Rosa dos Pretos”, in: Revista de Políticas Públicas, vol. 22, pp. 1365-1386, 2018.

⁷ Aqui encontra-se um levantamento de alguns outros trabalhos de diferentes campos que têm estudado os conflitos em torno do Quilombo: <https://cpisp.org.br/santa-rosa-dos-pretos/>

discurso do/no *corpo trabalho*, o discurso do/no *corpo ancestral*, o discurso sobre o *corpo encantado*, descritos nos itens: 2.4.1; 2.4.2; 2.4.3 que possibilitam um olhar sobre o corpo em movimento em diferentes perspectivas nos discursos destes quilombolas.

No capítulo 3 ; apresentamos os *procedimentos metodológicos na condução deste estudo*, e guiando em subtópicos; 3.1 *condições de produção dos discursos* ; 3.2 - *um estudo histórico e social sobre o conceito de quilombo*, iniciamos nossas reflexões sobre os sentidos do termo *quilombo* durante o processo histórico da formação das comunidades quilombolas tratando da importância do fenômeno para a formação do sujeito enquanto ser social e histórico; seguindo para o tópico; 3.3- *a historicidade do termo quilombo* trazemos uma reflexão sobre a questão de seus processos constitutivos abordando conceitos da Análise do Discurso, necessários para a compreensão dos aspectos ideológicos e históricos que tratam as condições de produção dos discursos; 3.4 *um olhar sobre o arquivo e o corpus* descrevemos o percurso analítico que percorremos para a constituição do arquivo, fazendo um panorama do *Documentário o Mundo Preto tem mais Vida*.

No capítulo 4- que tem como título, *Viver, morrer e (re)existir: um olhar analítico sobre os discursos quilombolas*, apresentamos os nossos movimentos de análises, iniciando com a relação entre vida e morte em uma comunidade tradicional a fim compreendermos quais efeitos de sentido se projetam nos enunciados (morte/ vida) produzidos a partir de posições sujeitos quilombolas.

No item, 4.1 *Por que a ideia de modernidade é uma ideia de morte?* faz-se necessário também refletir sobre a realidade social e a existência dos quilombolas de um ponto de vista discursivo. Observando as formulações produzidas nos episódios do documentário em análise, destaca-se o modo como as falas dos moradores do Quilombo Santa Rosa dos Pretos se constituem em denúncias dos acontecimentos em torno dessas violações cometidas, pelo DNIT, na obra de duplicação da Estrada BR135, e pela Vale S.A. Em 4.2 *Entre brechas e deslizos: o reencontro da história e da memória*: discorremos sob a luz da Análise do Discurso, a condição do homem e suas relações com o meio social, ou seja, constituído por várias posições, tomado por um lugar social histórico e ideologicamente marcado. Buscamos aqui identificar alguns desses não-ditos, para perceber em que regiões da memória se sustentam esses dizeres, que põem em uma mesma encruzilhada existências de quilombolas e a construção de uma estrada como a BR 135 ou a ampliação de uma ferrovia da companhia Vale.

No subtópico 4.3 *Quem tem que dizer quem somos? Somos nós*: rompendo com uma visão estritamente linguística para indagar-se sobre o processo histórico de desconstrução a que todo sujeito é submetido. Tratamos sobre os valores e imposições da sociedade escravista e à

construção de uma identidade coletiva baseada na luta pela liberdade, na preservação da cultura africana e na busca por uma vida autônoma fora dos grilhões da escravidão. No último subtópico analítico; 4.4 intitulado: *O corpo como espaço de memória: o deslocamento do corpo biológico para o corpo simbólico*, buscamos analisar os discursos desses quilombolas a fim de entendermos desse modo, que a temática sobre corpo, é um ponto de reencontro possível entre a memória e a história e nos leva a compreender como o objeto simbólico e histórico produz sentidos.

Ao final, no capítulo, 5 das *Considerações Finais* ao nos entregarmos ao prazer da descoberta efetuamos um apanhado das reflexões analíticas, realizadas até aqui, compreendemos que no lugar de pertencimento, no território geográfico, e em tudo que nele cresce e se desenvolve, existe uma ligação dos quilombolas com sua história e memória, com os seus ancestrais, o que permite ultrapassar os limites do território como propriedade, como espaço geográfico, para se chegar no território como um terreiro, com suas memórias e saberes outros, sempre como uma passagem para outra forma de existência.

2 FUNDAMENTOS TEÓRICOS DA ANÁLISE DO DISCURSO QUE SUBSIDIARAM O ESTUDO

Este capítulo tem por objetivo apresentar os fundamentos teóricos que subsidiaram esta pesquisa. Apresentamos aqui, uma proposta de reflexão, assim como, os conceitos mobilizados nas análises afim de constatar como estes nos permitiram descrever algumas regularidades no que se refere aos sentidos de vida e morte, levando-nos a compreender como estes efeitos se constituem numa relação com a memória discursiva.

Para a composição desta seção, e diante dos limites do presente trabalho, optou-se por uma escolha de autores, que foram essenciais em colocar em discussão a questão dos estudos do discurso, dos seus efeitos de sentido, das regiões da memória que os sustentam, das posições que os sujeitos ocupam ao proferi-lo bem como as materialidades objetivas que se desenvolveram no material. Sendo assim, recorreu-se a, M. Pêcheux; e autores brasileiros como Eni Orlandi; Suzy Lagazzi; Mônica Zoppi-Fontana, Glória França; entre outros, que serviram para situar em que perspectiva teórica se aborda as categorias expostas nos próximos subtópicos.

Durante todo o percurso do mestrado, iniciado em 2021, do contato com as disciplinas e também de minha participação no grupo GEPEDIS/CNPQ tenho pensado e levantado questões sobre os efeitos de sentidos projetados nos discursos de quilombolas, e pensando em falar em discurso, pude perceber que discurso, se remete à diversos sentidos, e que, dependendo da corrente filosófica, podem ser bem diferentes. Por isso, ao abordar o discurso como objeto de análise científica é fundamental que se especifique sobre qual sentido, ou melhor, sobre qual abordagem pautará os fundamentos teóricos do estudo em tela.

É neste sentido que entendemos ser imprescindível pontuarmos que apresentaremos em nosso trabalho, o significado de discurso a partir de uma leitura de vertente materialista. No final dos anos 1960, Michel Pêcheux (1938-1983), propõe a teoria da Análise de Discurso, na França. Com este autor, nasce uma abordagem distinta sobre o pensar e fazer na Ciência da Linguagem. Nesse sentido, “...a Análise do Discurso pressupõe o legado do materialismo histórico, isto é, o de que há um real da história de tal forma que o homem faz história, mas esta também não lhe é transparente (Orlandi, 1999, p. 17).

A análise do discurso é uma abordagem teórica que oferece um olhar crítico sobre a linguagem, explorando como os significados são construídos e materializados nas práticas discursivas. Este conceito, é discutido por renomados estudiosos, como Michel Pêcheux e Eni Orlandi, cujas obras têm sido pilares no desenvolvimento da análise do discurso

contemporânea. É nesse contexto, que o conceito de discurso emerge como fundamental para uma compreensão aprofundada do que é desenvolvido nesta dissertação, pois nos filiamos à definição de discurso conforme apresentado por Orlandi, 1999, p. 20: “As relações de linguagem são relações de sujeitos e de sentidos e seus efeitos são múltiplos e variados. Daí a definição de discurso: o discurso é o efeito de sentidos entre locutores”. A análise de discurso, longe de ser um instrumento simples para a explicação de textos ou a aplicação de uma teoria, se apresenta como um campo dinâmico onde o sentido não é claro, óbvio ou transparente. Buscamos a compreensão de como o sentido é construído e interpretado. Deste modo, trazer a reflexão sobre os efeitos de sentido projetados em discursos quilombolas, nos leva para este espaço reflexivo, que nos atenta para diversos sentidos outros, que estão ali ecoando. Como afirma Orlandi (1999, p. 52): “...Nem sujeitos nem sentidos estão completos, já feitos, constituídos definitivamente...Pela natureza incompleta do sujeito, dos sentidos, da linguagem (do simbólico), ainda que todo sentido se filie a uma rede de constituição, ele pode ser um deslocamento nessa rede”.

Conceitos fundamentais como história, memória, sujeito e inconsciente ganham novas dimensões e formulações nas redes discursivas. Por isso nos posicionamos nos estudos do discurso a partir da perspectiva teórico-metodológico da Análise de Discurso materialista “de filiação teórica aos postulados de Michel Pêcheux, como este se desenvolve no Brasil, que se interessa pela produção dos sentidos no discurso em sua determinação histórica (França, 2018, p. 19)”.

Foi com esta preocupação e baseados nestes conceitos, que buscamos estender a nossa discussão teórica ao conceito de memória discursiva, entender como seu deu a filiação histórica dos discursos quilombolas, e como o processo de identificação dos sujeitos se desdobra. Diante disso parece-nos ser viável entender que o sujeito significa em condições determinadas. É por esse viés da opacidade da materialidade presente no discurso e a compreensão do sujeito como não estratégico ou origem do dizer que destacamos o conceito de lugar de enunciação, como apresentado por Mônica Zoppi (1999), o "lugar de enunciação" implica a consideração da posição social do enunciador no momento da produção do discurso. Para Pêcheux (2008), o lugar de enunciação não se limita apenas à posição física do sujeito, mas refere-se à posição do sujeito dentro da formação discursiva. A formação discursiva representa um conjunto de condições ideológicas e históricas que regulam a produção e interpretação dos discursos. Nesse sentido, segundo o autor, o sujeito, ao falar ou escrever, é moldado por essas condições, influenciando a construção dos sentidos (Pêcheux, 2008).

E por fim, ao analisarmos todos esses conceitos, o discurso como um todo, escapando da interpretação palavra por palavra, observamos que a análise de discurso busca revelar o caráter histórico do discurso na constituição do sujeito, ou seja, fala-se de “um sujeito ao mesmo tempo livre e submisso” (Orlandi, 2005). Na Análise do Discurso, o conceito de sujeito não se refere apenas à pessoa que fala ou escreve, mas sim ao lugar do qual o discurso emerge. Em outras palavras, o sujeito é entendido como uma posição discursiva ocupada por quem enuncia. E partindo daí, trouxemos por ora, uma última reflexão, pensar sobre o corpo quilombola e o quanto de significado ele carrega Orlandi (2023, p. 18) enfatizam que “pesar um sujeito com corpo: não dá pra pensar um sujeito sem significar, ao mesmo tempo, o corpo desse sujeito”. Analisando a temática sobre corpo, o vimos como um ponto de reencontro possível entre a memória e a história e nos levando a analisá-lo como o objeto simbólico e histórico que produz sentidos.

2.1 Compreendendo o discurso sob a perspectiva da AD

Ao compreender como os discursos estão enraizados em formações discursivas anteriores, os analistas do discurso podem explorar como os sentidos são construídos e reconstruídos ao longo do tempo, evidenciando a natureza histórica e ideológica da linguagem. Essa abordagem enriquece a compreensão das práticas discursivas e suas interconexões com a memória coletiva, fornecendo uma visão mais abrangente das dinâmicas linguísticas e sociais. Pêcheux (2008) destaca que o sentido não é algo fixo ou transparente, mas é produzido nas práticas discursivas e está sujeito a lutas ideológicas. O efeito de sentido é sempre ambíguo e está vinculado às condições históricas e sociais de produção do discurso.

Conforme avançávamos nas análises, conseguimos identificar que poderíamos trabalhar com os efeitos de sentido no que se refere aos discursos sobre (vida/morte) em uma comunidade quilombola, pois conforme fomos analisando as sequências, percebemos que estes sentidos vão se deslizando e assumindo outros significados.

Pêcheux, em suas obras, como "Semântica e Discurso: Uma Crítica à Afirmação do Óbvio" (1988), enfatiza que o sentido não é algo transparente, mas é produzido nas práticas discursivas. Assim, o autor, questiona a ideia de que os sentidos produzidos na linguagem são transparentes e universais, argumentando que eles são construções sociais e ideologicamente marcadas.

Pêcheux propõe uma desnaturalização dos sentidos, argumentando que a linguagem não é um espelho da realidade, mas sim um espaço onde os sentidos são produzidos e negociados.

Ele destaca que os sentidos não são apenas produtos linguísticos, mas também são efeitos de relações ideológicas. Testemunhamos essa materialização em um dos discursos da quilombola Jocicléa Pires, quando ao se referir à morte diz: “*a ideia de modernidade é uma ideia de morte.*” A linguagem, para Pêcheux, é um local de luta política e ideológica, onde diferentes grupos sociais disputam o controle sobre os significados. Os sentidos produzidos na linguagem refletem, assim, posições ideológicas e interesses de grupos dominantes (Pêcheux, 2008).

Nesta perspectiva, podemos observar que os sentidos e a memória da colonização, escravização e resistência negra no Brasil, bem como pela racialização do mundo efetivada na modernidade atravessam esses discursos, onde “os mundos euro-americanos em particular fizeram do Negro e da raça duas versões de uma única e mesma figura, a da loucura codificada” (Mbembe, 2014, p. 11).

A captura e comercialização de pessoas, a colonização e a escravização de africanos foi um dos passos dados pelo imperialismo europeu para colocar em movimento aquilo que Mbembe (Mbembe, 2016, p. 119) conceituou como “projeto de morte” ou “industrialização da morte”. Mbembe (2014, p. 16) denuncia o desenvolvimento predatório e avassalador do capitalismo ao expor uma “tendencial universalização da condição negra”. O nome “negro”, para o autor, diz respeito a:

[...] uma série de experiências históricas desoladoras, a realidade de uma vida vazia; o assombramento, para milhões de pessoas apanhadas nas redes da dominação de raça, de verem funcionar os seus corpos e pensamentos a partir de fora, e de terem sido transformadas em espectadores de qualquer coisa que era e não era a sua própria vida (Mbembe, 2014, p. 19).

Nos discursos apresentados no contexto da escravidão, os sentidos de quilombos foram a materialização da rebeldia negra diante de sua escravização e, também por isso, foi duramente reprimido. Na década de 1970, houve uma revalorização da ideia de quilombo no imaginário racial brasileiro e na trajetória dos movimentos sociais. [...] “o quilombo se transmutou como desejo de uma utopia” (Domingues; Gomes, 2013, p. 10).

Neste sentido, faz-se necessário também refletir sobre a realidade social e a existência dos quilombolas de um ponto de vista discursivo, ou seja, de circunstâncias específicas que incluem sujeitos, situação e memória.

A compreensão de como o sentido é construído e interpretado torna-se, fundamental para uma compreensão crítica do discurso, destacando como o sentido não é simplesmente transmitido, mas é construído ativamente nas práticas discursivas. O discurso é a produção de sentido para determinada situação histórico-social como pudemos observar no discurso da

quilombola Zica Pires: “*A gente tá aqui há mais de 300 anos, mas a gente vem **reexistindo** a 518 anos; querem **matar** o único resquício de **vida** que ainda há; mas eles não vão nos **matar**.*”

De acordo com Pimentel (2015), quando a temática é a morte, as sociedades ocidentais tratam-na de forma mística e, muitas vezes, enigmática. São raras as considerações sobre a morte que não se enquadrem em algum sistema dogmático, quando se consegue romper essa perspectiva se esbarra no enigma. A negatização ou positização da morte é fruto dos efeitos de sentido que permeiam os discursos sobre ela que circulam na vida cotidiana dos indivíduos. É neste sentido que reside o argumento da autora, ao afirmar que:

Para Ribeiro (2008), a cultura ocidental, influenciada pelo pensamento religioso moderno, comunga da visão de morte como algo aterrorizante. Outros teóricos como Ariès (2000; 2010), Baudrillard (1996), Rodrigues (2011), Chiavenato (1998) e Mannoni (1995) observaram que o Ocidente contemporâneo se apropriou da morte de modo selvagem, escamoteando e reificando a finitude humana. Assim, portanto, o discurso sobre a morte nas relações sociais contemporâneas sofre o efeito da negatização, ou seja, a morte é posta como algo negativo, instância violenta que tira do ser a possibilidade de realizar-se, além de provocar os sentidos de perda, tristeza, sofrimento e medo, dentre outros (Pimentel, 2015, p. 14).

As sociedades, ao longo da história, estabeleceram uma relação com a morte permeada por ritos, que remete a signos e, assim, a significados. Ao dialogar com Chiavenato, Pimentel (2015, p. 33) argumenta que:

Entre os povos primitivos, particularmente nas sociedades totêmicas, a morte era tida como algo acidental; a vida é que era natural, imperecível, indestrutível. A morte aparece como resultado de um fenômeno não natural causado por uma magia ou feitiço advindo de inimigos. Havia a crença de que as pessoas não morriam, mas descansavam, transmigravam-se, permaneciam no totem ou reencarnavam, a exemplo dos mortos do Egito, que descansavam na forma de múmia para aguardar uma nova vida (Chiavenato, 1998).

Foi a partir da consolidação do cristianismo como religião hegemônica do Ocidente que os seres humanos se depararam com o dilema entre a salvação e a danação da alma e, assim, como disse Pimentel (2015, p. 34) surgem “outros sentidos relacionados à morte, como os de biografia individual e livro da vida, marcando a existência de um “além-morte”. Esse novo discurso construído sobre o sentido da morte acabou por se transformar numa arma de controle social por meio do medo da morte, que passou a ser demonizada. Ainda segundo Pimentel (2015, p. 35):

[...] por ter concentrado em si o poder reinante na sociedade medieval, a Igreja produziu uma imagem de terror e angústia diante da morte, imagem presente nos quadros da época. Eles mostravam anjos e demônios dividindo espaço na consciência do indivíduo, que poderia ser conduzido ao paraíso ou ao inferno, a depender de suas ações na terra.

A crise do feudalismo, que teve como uma das consequências a crise do poder da igreja ao longo da Idade Média, levou a uma nova significação sobre o sentido da morte, que passou

a coadunar com a ideologia do capitalismo nascente: a “individualização da consciência perante Deus” e a “promoção de uma ética da acumulação material e espiritual” (Pimentel, 2015, p. 36). Isto é, o sentido da morte é perpassado pelo desejo da acumulação de bens e riquezas materiais e a necessidade de garantir sua vaga no céu.

A consolidação do capitalismo, a partir do século XIX, possibilitou avanços científicos no campo da medicina e o surgimento de hospitais, o que acabou por possibilitar a criação de uma relação de distanciamento com a morte. Para Pimentel (1995, p. 38), houve um:

[...] afrouxamento da antiga proximidade com a morte e o afastamento do moribundo do seio familiar. Ele não produz mais, e se não produz, será alijado, defenestrado como um objeto que não serve mais. A morte atual é tida como horrenda, suja, vergonhosa, sinal de ruína e decomposição.

As necessidades da sociabilidade capitalista fizeram emergir um discurso Ocidental – que de forma universalizante diz – da morte como “algo a ser evitado” (PIMENTEL, 2015, p. 39). Isto é, o discurso ocidental construído sobre “os sentidos de vida e morte são comumente separados como instâncias antagônicas, inconciliáveis: a vida é sinônimo de acumulação; a morte, de vencimento” (Pimentel, 2015, p. 23).

Ao se depararem cotidianamente com a possibilidade da morte, os quilombolas adentram o espaço contraditório da relação entre o ficar e o fugir, intensificado pela ausência de condições objetivas para uma resistência eficaz. A ideologia, que dá sentido à relação entre vida e morte para os quilombolas, flerta diretamente com o sistema religioso no qual estão inseridos, a religião de matriz africana de influência dos povos Jejês chamada de Tambor de Mina. A ideia de morte para eles está vinculada à uma ideia de passagem.

A comunidade quilombola Santa Rosa dos Pretos, de Itapecuru-Mirim (MA), tem sua vida perpassada por um “projeto de morte” ou pela “industrialização da morte” (MBEMBE, 2016, p. 129), construídos pelo incontrolável desenvolvimento do capital, que tem na expropriação do trabalho humano e na destruição da natureza sua principal fonte de riqueza.

2.2 A memória discursiva sob a perspectiva da análise do discurso

Apresentamos neste subtópico um conceito muito estudado em nossas análises, a memória discursiva, que por sua vez, é um elemento crucial na construção e interpretação dos discursos. Orlandi, em sua obra "A Linguagem e seu Funcionamento: As Formas do Discurso" (1987), salienta que a compreensão de um enunciado não ocorre no vácuo, mas é profundamente influenciada pela capacidade do sujeito de evocar e mobilizar sua memória

discursiva. Esta memória não é a memória individual, mas sim uma memória sócio-histórica, materializando as posições projetadas na formação social.

A violência⁸ cotidiana sofrida pela comunidade Santa Rosa dos Pretos, como já registrado em vários sites⁹ e vídeos¹⁰, parece-nos estar o tempo todo marcada por essas práticas nas quais a memória social se inscreve e que atravessa a vida destes sujeitos históricos, materializando-se, dentre outros, no cortar do território, refazendo ou retomando o caminho da escravidão, da morte no sentido destrutivo, a qual fere em princípio a concepção de vida e morte dessa comunidade. Ainda sobre a memória, Pêcheux aponta para uma verdadeira tensão existente nos modos pelos quais os acontecimentos se inscrevem, não se inscrevem ou são absorvidos pela memória:

Para tratar do memorizável é preciso entender o acontecimento inscrito no espaço da memória sob dupla forma-limite: (1) o acontecimento que escapa à inscrição, que não chega a se inscrever; (2) o acontecimento que é absorvido na memória como se não tivesse acontecido (Pêcheux, 1999, p. 50).

Destaca-se que a memória discursiva é um conceito central na análise do discurso, refere-se à capacidade do discurso de se conectar a formações discursivas anteriores, influenciando a produção de sentido. Este conceito destaca que os discursos não são eventos isolados, mas estão vinculados a outros discursos que vieram antes, formando uma espécie de trama histórica na linguagem. A esse respeito, já constando em artigo publicado referente a pesquisa, França e Lopes (2023), destacamos no documentário uma narrativa que se constitui, dentre outros, em torno da memória da origem do Quilombo, que, numa primeira leitura, se aproximaria daquilo que Pêcheux chama de "memória construída do historiador". Segundo essa narrativa Lourenço Belfort invadiu as terras e construiu nelas suas fazendas. Há, ainda segundo Pêcheux o cruzamento com outras memórias, e é essa encruzilhada de tensões e narrativas que nos interessa enquanto analistas: Lourenço Belfort utilizou-se de mão de obra escrava, originalmente de sete famílias sequestradas na Guiné-Bissau e enviadas de Cabo Verde para o Maranhão, em navios negreiros com péssimas condições de sobrevivência. Santa Rosa dos Pretos, em Itapecuru-Mirim - MA, era um lugar onde moradores de outras comunidades eram torturados e executados, como informou Anacleto Pires da Silva.

⁸ <https://periodicos eletronicos.ufma.br/index.php/kwanissa/article/view/16252>

⁹ https://www.youtube.com/watch?v=m_vlPxJvXaM

Felipe Oliver, secretário da Pasta de Combate às Opressões do SINASEFE, repercute no vídeo acima a denúncia da agressão do Governo Federal contra a comunidade quilombola Santa Rosa dos Pretos, situada no município de Itapecuru Mirim-MA, contra a qual o governo pretende reiniciar neste mês de maio, em plena pandemia da COVID-19, uma obra de duplicação da BR-135, que passa pelo Quilombo e impactará a vida de 8 mil pessoas diariamente.

¹⁰ <https://www.youtube.com/watch?v=bbCWCF6OxE4>

Dessa forma, a análise da memória discursiva permite compreender como as práticas discursivas são moldadas e como sentidos específicos são reativados ou transformados ao longo do tempo (Orlandi, 1987).

Acompanhando essa narrativa, conforme o documentário: “Em 1898, Joaquim Raimundo Nunes Belfort, da família dos invasores, doou em testamento aos escravizados e seus descendentes as terras que ele e seus antepassados irlandeses roubaram em Itapecuru-Mirim (MA)” (O mundo, 2018). É nessa tensão entre memória mítica e memória do historiador em que se constitui a Comunidade Quilombola Santa Rosa dos Pretos, temos a narrativa que retoma essa ideia da doação de terras, e, ao mesmo tempo, tem-se a reivindicação por parte dos moradores de serem descendentes do povo da tabanca denominada de Caiou, na região de Caséu, na Guiné-Bissau, trazidos para aquelas terras há mais de 300 anos.

A interação entre a memória discursiva e as condições específicas de produção do discurso desempenha um papel crucial na construção de sentidos. Orlandi destaca que os discursos não surgem de maneira isolada, mas estão vinculados a outros discursos que vieram antes (Orlandi, 2007). É por isso que conseguimos perceber aqui pontos de tensão, entre a origem do quilombo enquanto fazenda fundada pelo escravagista Lourenço Belfort e enquanto filiada à memórias de descendentes de povos da Guiné-Bissau.

Outro paralelo importante que pontuamos em relação à memória, visto assim, ser um conceito muito explano em nossas análises é que, ao observarmos os discursos destes quilombolas quando se referem à abertura das estradas da ferrovia, e às condições que originaram a construção e ampliação da Estrada de Ferro Carajás, da BR 135, estes relatam que ocorreu um longo processo de escravização da força de trabalho. Essa memória se formula e se atualiza em uma das falas do senhor Libânio Pires, um dos representantes do Quilombo, em relação ao modo como se constituía a mão de obra: “branco não tinha”, “os brancos era pra mandar fazer” (O mundo, 2018).

Dessa forma, a memória discursiva refere-se ao conjunto de conhecimentos prévios, representações e imagens que estão implicados e mobilizados na produção e na interpretação de um discurso. Orlandi (1987) destaca a importância da memória discursiva para entender como sentidos são produzidos e reconhecidos.

Corroborando com Lopes e França (2023) uma análise já feita em outro momento da pesquisa, os sujeitos aos quais os brancos mandavam fazer parecem se formular nesse enunciado em seu próprio apagamento. Se não havia brancos, havia quem? Que memória é essa que insiste em inscrever pela sua não-formulação? Parece-nos oportuno trazer aqui a leitura que fazemos do texto do Mbembe (2016, p. 119), segundo o qual a captura e comercialização de

peessoas, a colonização e a escravização de africanos foi um dos passos dados pelo imperialismo europeu para colocar em movimento aquilo que Mbembe conceituou como “projeto de morte” ou “industrialização da morte”. Este autor denuncia o desenvolvimento predatório e avassalador do capitalismo ao expor uma “tendencial universalização da condição negra”. No atual momento do desenvolvimento capitalista – financeirização da economia, neoliberalismo e a “fusão do capitalismo e do animismo” (Mbembe, 2014, p. 15).

A Constituição de 1988 possui um artigo dedicado aos quilombos, na tentativa de reparar uma injustiça histórica cometida pela sociedade escravocrata brasileira contra o povo negro. Diz o artigo: “Art. 68. Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos” (Brasil, 1988). Fica expresso, no artigo constitucional acima citado, o reconhecimento dos direitos das comunidades de descendentes dos antigos escravizados, possibilitando-lhes, finalmente, o acesso à propriedade de suas terras.

Ao relacionar a memória discursiva ao trabalho observa-se uma interseção significativa, sugere que a memória discursiva não apenas se refere à lembrança de enunciados passados, mas também à incorporação desses enunciados nas estruturas sociais e institucionais. A memória discursiva, portanto, é um elemento dinâmico na análise do discurso, conectando o presente ao passado e influenciando a produção de sentidos.

Santa Rosa dos Pretos não se construiu em torno da estrada de ferro ou da BR, mas ao contrário, a dita “modernização” é que, em passo largos, vem destruindo a sua forma de subsistência material, como também tem afetado a existência espiritual e ideológica de um povo, que resistiu à escravidão colonial e que hoje resiste à moderna.

2.3 O sujeito, seu processo de identificação e lugar de enunciação no discurso

O processo de identificação, a posição social, histórica ou ideológica ocupada pelo sujeito quilombola, são elementos que estão intrinsecamente ligadas à formação dessas comunidades e à preservação de sua história, cultura e tradições. Diante disso, buscamos nesta subseção, a partir de autores, como Pecheux, Zoppi-Fontana, Orlandi, trazer uma reflexão sobre como se dá o processo de identificação do sujeito quilombola, quais posições ele ocupa, e de que lugar social este sujeito fala. Ao abordar o conceito de sujeito na análise do discurso, afasta-se da concepção tradicional de um indivíduo isolado que emite enunciados. Pêcheux e Orlandi propõem uma compreensão mais complexa, onde o sujeito é concebido como uma posição discursiva, uma entidade que emerge no e através do discurso. Em suas obras, como "O

Discurso: Estrutura ou Acontecimento" (Pêcheux, 1988) e "Análise de Discurso: Princípios e Procedimentos" (Orlandi, 2007), os autores destacam a natureza descentrada do sujeito, que é moldado pelas relações discursivas e pelas condições sociais e históricas.

Baseados nestes conceitos buscamos pensar a forma sujeito-histórica e o processo de identificação do sujeito quilombola, pois, a identidade quilombola é construída a partir de diferentes elementos, como a ancestralidade africana, a resistência histórica, a pertença territorial e a vivência comunitária. Pêcheux (1988), enfatiza que o sujeito não é um ente isolado, mas é construído nas práticas discursivas e está sujeito às relações de poder e ideologia presentes na linguagem.

Ao longo dos séculos, os quilombolas enfrentaram diversas formas de opressão e violência, lutando por sua liberdade e dignidade. Essa resistência e resiliência são elementos centrais no processo de identificação quilombola, que se baseia na valorização de sua história de luta contra a escravidão e a discriminação como observamos no discurso da quilombola Zica: *“É afirmar mesmo e mostrar a todo instante que estamos vivos e que eles não vão nos matar. Eles vêm tentando isso há 518 anos, mas não vão nos matar.”*

Pode-se analisar nos dizeres destes quilombolas que os negros ainda se encontram vulneráveis na sociedade brasileira, é na garantia pelo espaço do seu território, no seu espaço de trabalho que eles enfrentam as maiores dificuldades, sendo estes discursos pertencentes às vivências cotidianas, nas formulações discursivas, naquilo que sócio historicamente orienta a relação entre os sujeitos quilombolas, o território e as instituições, fundamentada na luta pela manutenção de suas terras e vidas. *Quanto tempo mais vai ser preciso para a gente reexistir eu não sei, mas eu posso afirmar uma coisa, vamos continuar reexistindo (Jociclêia)*

Uma contribuição significativa de Orlandi é a ênfase na relação entre sujeito e interdiscurso a qual pudemos analisar no discurso acima citado. Para ela, o sujeito é constituído não apenas pelo discurso imediato em que está inserido, mas também por interdiscursos, que são formações discursivas anteriores que deixam marcas na linguagem. Essa perspectiva ressalta a importância da memória discursiva na constituição do sujeito, conectando o presente com discursos passados que influenciam a produção de sentidos (Orlandi, 2007).

Paralelo às ideias de Orlandi, temos a autora Zoppi- Fontana (1999) que nos apresenta o conceito de "lugar de enunciação" e diz que este, está ligado à construção da identidade do sujeito. A forma como uma pessoa se posiciona ao falar ou escrever está intrinsecamente relacionada à sua identidade social e à maneira como ela é percebida pelos outros. A linguagem é uma ferramenta através da qual os sujeitos constroem e afirmam suas identidades sociais.

Conforme proposto por Pêcheux (1988), o sujeito do discurso não se pertence, mas sim se constitui pelo esquecimento daquilo que o determina, destacando a significação do fenômeno da interpelação do indivíduo como sujeito do próprio discurso. Essa interpelação ocorre por meio da identificação com uma formação discursiva dominante, na qual o sujeito é sobre determinado pelos pré- construídos.

Antes tínhamos castigos aplicados com o chicote, hoje, foram substituídos pelos castigos normatizados, legalizados pelos aparelhos ideológicos do Estado. Neste sentido, faz-se necessário também refletir sobre a realidade social e a existência dos quilombolas de um ponto de vista discursivo. Ao dizer: “*A vale era que era a maior causadora do nosso processo não andar*” (Anacleto) observamos a interpelação ideológica, pois esta permite que os seres humanos se apropriem do reflexo da realidade objetiva e se comuniquem com outros seres humanos. Assim temos a linguagem, neste sentido, como a materialização da interpelação ideológica que atravessa o ser humano trazendo reflexos sobre si e sobre o mundo.

A interpelação ideológica permite ao indivíduo dar sentido à vida cotidiana. Esse complexo social, esse sentido dado à vida cotidiana, materializa-se por meio da relação entre a língua, sujeito e a história na consciência humana.

Sobre isso, destaca-se a teoria de Pêcheux (2008), que ressalta que posição social do sujeito e as relações de poder que permeiam a sociedade moldam a sua perspectiva ao produzir um discurso. A ideologia, assim, não é apenas um componente superficial, mas está imersa na própria linguagem, determinando o que pode ou não ser dito. Assim, o sujeito não é apenas um indivíduo isolado, mas um participante ativo nas práticas discursivas que refletem relações sociais mais amplas. O lugar de enunciação, nesse sentido, evidencia a interconexão entre linguagem, poder e sociedade (Pêcheux, 2008).

Neste processo, a história social é a relação entre os seres humanos e a natureza, essa relação tem como fundamento o trabalho. A ideologia, neste sentido, determinada pelo trabalho como relação entre as ações humanas e a natureza, determina a relação entre o discurso e a vida cotidiana dos sujeitos quilombolas. Segundo Orlandi (1999, p.46) "Podemos dizer que a ideologia faz parte, ou melhor, é a condição para a constituição do sujeito e dos sentidos. As palavras recebem seus sentidos de formações discursivas em suas relações".

Seguindo com as análises baseada na teoria, temos, discursos, com significações, com sentidos diferentes, uma, na formação ideológica da hierarquização das raças, e uma do no Aparelho ideológico do Estado. É o sentido como efeito ideológico, uma posição sujeito, aqui é marcada por um sujeito que se posiciona e não permite que outra categoria o nomeie, como

afirma Anacleto: *quem tem que dizer quem nós somos, não é Vale, não é DENIT, não é empresa e nem empreendimento em si, somos nós!*

Nesse sentido, Zoppi-Fontana (1999) ressalta que os lugares de enunciação são considerados como uma das dimensões das posições de sujeito, sendo subordinados logicamente, teoricamente e analiticamente a esse conceito e, dessa forma, eles são fundamentais para compreender o processo de identificação e interpelação ideológica, pois configuram um modo de dizer, incluindo sua circulação, legitimidade e organização enunciativa. A autora destaca a importância desses lugares na constituição de sentido e do sujeito, ressaltando como a interdição ou ausência de um lugar de enunciação pode impactar o processo, levando ao funcionamento dos silêncios sobre determinadas posições, resultando em esvaziamento, dessignificação ou interdição dos sentidos produzidos a partir delas.

A identidade quilombola nesse contexto histórico era marcada pela resistência contra a opressão e a exploração, bem como pela valorização das raízes africanas e das práticas culturais trazidas pelos escravos. Essa identidade também era reforçada pelas relações sociais estabelecidas dentro dos quilombos, pela organização comunitária, pela prática de religiões afro-brasileiras e por formas de resistência armada contra as investidas das autoridades coloniais (Leite, 2010).

2.4 Corpo negro; quilombo vivo: a memória do/no corpo quilombola

Neste capítulo buscamos discutir as relações dos corpos com o mundo, ou seja, a materialidade significativa do corpo. Os estudos na Análise do Discurso, nos mostram que desde os anos 80 sua área vem expandindo suas materialidades linguísticas, abrangendo também outras formas de material analítico. Neste capítulo apresentaremos como a Análise do Discurso traz o corpo como reflexão, e com isso a partir da base teórica de Michel Pêcheux visualizar o corpo na Análise do Discurso a partir dos estudos e conceitos desenvolvidos por França (2023), Ferrari (2023), Ferreira (2023), entre outros.

A partir do movimento dos corpos nós tivemos como entender as relações que estes estabelecem com a natureza, com o trabalho, com os animais, com políticas-sociais, com a religião, culturas entre outros.

Assim, no esforço de compreendermos melhor as realidades dos corpos quilombolas, buscamos nesses caminhos compreender o modo como o quilombo e outros espaços significam os corpos negros quilombolas, construindo, guardando histórias, oportunizando encontros entre

o quilombo, memória e corpo, que são conceitos que tercem o pensamento histórico a partir de vivências com outros sujeitos e com nós mesmos.

Neste capítulo analisamos discursivamente os efeitos de sentido sobre o discurso do/no *corpo trabalho*, o discurso do/no *corpo ancestral*, o discurso sobre o *corpo encantado*, que possibilitam um olhar sobre o corpo em movimento em diferentes perspectivas. Conforme previsto pelo aparato teórico da Análise do Discurso, o mais importante não é a constituição biológica desse corpo, e sim as discussões da ordem semântico-discursivas. É neste sentido que trazemos tais reflexões ao corpo negro quilombola e assim indagamos: Como o corpo negro quilombola significa? Como ele é significado? Em quais sentidos é projetado? Qual é o espaço deste corpo?

Assim, estabelecemos três categorias as quais analisamos discursivamente – o discurso do corpo trabalho, sobre o corpo ancestral, e do/no corpo encantado que possibilitam um olhar sobre o corpo em movimento em diferentes perspectivas, oportunizando à deriva do olhar sobre o corpo negro quilombola para lugares possíveis de serem alcançados pela abordagem discursiva. Embora trabalhemos a escrita destas categorias de forma separada, isso se dá penas por uma questão didática, pois todo o processo analítico se mantém sempre em diálogo, pois o corpo não se isola, e sim dialoga e se representa nas intersecções que realiza. Conforme previsto pelo aparato teórico da AD, o mais importante não é a constituição biológica desse corpo, e sim as discussões da ordem semântico-discursivas, ou seja, como o corpo negro quilombola produz sentido? Assim partiremos para a reflexão em nossa primeira categoria.

2.4.1 Corpo trabalho: aos ditames do capital

Tendo em vista, a materialidade discursiva dos corpos quilombolas que analisamos nesta pesquisa e os modos de representação deste corpo social e político, trouxemos como reflexão este corpo enquanto objeto de luta, enquanto corpo escravizado, um corpo comprado como mercadoria, enquanto um corpo que carrega o discurso de resistência e de protesto, bem como a sua materialidade histórica e ideológica. A esse respeito nos afirma Ferreira (2023, p. 37):

Não me basta considerar o corpo apenas como lugar de observação; quero examiná-lo como corpo que dá corpo ao sujeito, ambos simbolizados materialmente no discurso. O que conservo dessa perspectiva trazida da época de Mauss é que o corpo não pode ser encontrado num suposto estado natural. O corpo resulta de uma construção e, nesse caso, discursiva.

É com objetivo de trazer essa discussão que trataremos neste capítulo sobre como o corpo quilombola insurge atravessado pelo sentido de trabalho e como o simbólico, faz com que este corpo ocupando diferentes espaços, nunca é desvinculado da mão de obra, ou da

servidão, seja em qual espaço for. Percebemos esta materialidade no discurso da quilombola Zica quanto esta afirma: *“As pessoas daqui do quilombo é que fizeram todo esse esforço físico que na verdade nem é trabalho assim, que foram escravizadas na abertura desse pico, dessa BR primeiro 135”* Constatamos assim, como estes corpos estão imersos na mercadoria e também sendo mercadoria (trabalho vivo), onde são vistos como objetos expostos em prateleiras a disposição sempre do capital. As comunidades quilombolas, de uma forma ou de outra estão todas sob os ditames do capital e suas ameaças, que visam suas terras e ameaçam seus modos de vida.

Olha aí dente do preto, quem tem o melhor dente, vê quem tem o braço mais forte. A gente quer tamanho e força física. *“(Zica Pires).* Aqui é marcado discursivamente, o lugar que estes corpos ocupavam, para que serviam, e como eram usados. Cercados por uma quadrilha de interesses mercantis, viviam a mais cruel expressão da escravização humana. Como afirmado por seu Libâneo: *“Esse serviço de escravo, ele também dá num acabou não... tá?! Então nessa BR também não teve escravatura? Teve! E foi escravatura pesada também”*.

Ao atravessar o Atlântico, sabemos que os corpos negros não vieram sós, ou despidos de quem são. Estes, atravessaram o Atlântico carregando muito mais em seus corpos do que julgavam seus asquerosos compradores. Com estes corpos vinham também saberes, crenças, divindades, espiritualidades, tradições, referências familiares, e a fé, que os fortaleciam deste lado do oceano. Neste sentido conseguimos observar diferentes representações do corpo, ainda que nesse momento da história fossem significados apenas como mercadoria.

Segundo Ferreira;(2023, p. 41):

Quando se fala em corpo na nossa teoria, o que para nós, analistas, tem que estar presente é que com máquinas ou sem máquinas, com intervenção dos rituais de assujeitamento mais ou menos potentes, o corpo resiste! O corpo acontece! Ainda que com dor, sofrimento e adoecimentos. E esse ato de resistência do corpo opacificado passa pelo conceito do *real*, que vai irromper na estrutura significativa da linguagem e do próprio sujeito. Com o real abrem-se as brechas para o estranho, para o equívoco, para o impossível, resultando desse movimento uma nova face para o corpo que, investido de gozo, vai revelando angústias, desejos, incertezas, impossibilidades.

É fundamental ressaltar a relação entre corpo e memória. Nesse sentido deve-se relembrar o passado histórico dos corpos escravizados na diáspora negra que foram alienados de suas respectivas terras mães do continente africano. Como constatamos no discurso desta quilombola: *“Eles usavam né, também em 42 da mesma lógica que eles usaram para arrancar a gente de África pra jogar aqui.* Ao cruzar o atlântico, os povos escravizados trouxeram consigo seus corpos como força de trabalho escravo e despidos de suas bases de sobrevivência carregaram em seus corpos a memória viva de sua cultura e religiosidade. No contexto colonial

além de escravizados, provavelmente a pior condição que um ser humano possa viver, era e ainda é o corpo fonte de memória, resistência e luta. Conforme Simas e Rufino (2018, p. 41):

A diáspora africana trasladou uma infinidade de seres humanos para o chamado Novo Mundo. Durante séculos o colonialismo investiu em uma das maiores migrações forçadas da história. Nas travessias, experiências de morte física e simbólica, os corpos negros trasladados reinventaram-se, recriando práticas e modos de vida nas bandas de cá do Atlântico. A diáspora africana aponta para muitos caminhos. Nessa trama de muitas possibilidades para pensarmos as dispersões e travessias das populações negras, ressaltamos os aspectos que evidenciam o poder das sabedorias atravessadas e a inventividade dos seres afetados pela retirada compulsória de seus lugares de origem.

É importante destacar que as memórias que carregam o corpo quilombola, não se restringem a uma localidade geográfica e sim, se ampliam através dos corpos materializados na dor da tortura, no excesso de trabalho e até mesmo no contexto da colonização e do racismo, na tentativa de apagamento destas culturas que tiveram que se “reinventar” para continuarem vivas. *“A gente tá aqui há mais de 300 anos, mas a gente vem reexistindo a 518 anos”* (Zica Pires). Corpos apagados dos autos da história, condenados pelas autoridades, precificados como mercadoria, o que temos são elites senhorias de ontem, redesenhada no estado necrófilo de hoje.

No entanto, os corpos negros ainda que por inúmeras vezes inviabilizados, maltratados, subjugados, continuam tentando ocupar espaços, os resignificando e fortalecendo discursos por meio da resistência. Nesse sentido argumenta Luiz (2019, p. 100-11) “Segundo Fredrik Barth, compreender a relação nós/outros é fundamental para o entendimento da organização da etnicidade, sendo essa etnicidade constituída não pelo fechamento de um grupo em si, ou a reprodução determinista de sua própria cultura, mas por meio da alteridade e das negociações com os outros”.

2.4.2 Corpo ancestral: só há morte quando há esquecimento

O atravessamento da ancestralidade no corpo negro quilombola é algo que nos permitirá entender como este corpo significa diante do corpo não mais materializado. A ancestralidade é algo que estrutura o sentido de vida significado pelos quilombolas. Como afirma França (2023, p. 292): “Ancestralizar-se é um significante que nos ajuda a repensar a fixidez de determinadas projeções de sentido em torno do corpo”. Esta é a reflexão que trazemos neste capítulo, buscamos entender como se dá a concepção de ancestralidade negra quilombola, e como se desdobra nessa relação corpo/sentidos.

Desse modo iniciamos nossa reflexão, e assim levantamos um primeiro ponto em relação à primazia da ancestralidade. É importante frisar que os negros escravizados no

continente africano e trazidos para o Brasil eram misturados e formavam grupos com a participação de etnias diferentes como estratégias da dominação colonial. Como afirma a quilombola Jocicléia: *“Eles usavam né, também em 42 da mesma lógica que eles usaram para arrancar a gente de África pra jogar aqui”*. Essa estratégia buscava enfraquecer os elos entre os povos africanos afim de facilitar a subjugação ao regime escravista. Melo (2020, p. 09), argumenta que o que o que denominamos religiões afro-diaspóricas constituem “um conjunto de religiões que surgiram a partir de distintas culturas da África ocidental, que se proferiram, constituíram e se estruturaram e reestruturaram em diversos territórios, como o Brasil, que sofreram interferências dos processos de fluxos e refluxos culturais gerados pela dita ‘diáspora negra no Atlântico’ [...]”.

Ao ponto que aqui chegaram, passaram de africanos a cativos. Este corpo que também trazia um nome, resistia ao batismo, para que pudesse preservar seu nome étnico ou religioso, reforçando sua memória e ancestralidade. Ainda assim não era o bastante, seus corpos e suas relações familiares eram afetados afim de tornar essa passagem ainda mais árdua. Como nos afirma a quilombola: *“Eles pegam nos expulsam de casa, já nos arrancaram de casa, e agora a casa que a gente constrói, eles nos expulsam dela”* (Zica Pires)

O processo violento da diáspora negra foi responsável pela formulação/reformulação do que Melo (2020), na esteira de Simas e Rufino categorizou como “macumbas brasileiras”, religiões sincréticas que envolvem elementos da junção de uma diversidade de culturas e dos processos de hibridação ou sincretismos. Segundo Melo (2020, p. 10-11):

[...] podemos entender que o deslocamento de diversas culturas africanas em diferentes partes do planeta gerou diferentes culturas, zonas de contato ou de fronteira, que tomam para si a construção imaginária da “África” como seu lugar de origem e por mais distintas que sejam essas culturas, elas acabam muitas vezes por se auto reconhecerem. E neste processo, que temos a instauração dos diversos segmentos das religiões afro-diaspóricas, que se constituíram a partir deste processo da diáspora negra. Inclusive muitas delas têm origens totalmente distintas, mas que acabam se auto reconhecendo no território nacional e colocam mais combustível no caldeirão colonial, pois se fundiram e se misturaram entre si. [...]

Neste sentido observamos que o corpo negro quilombola, materializa a ancestralidade, e constata seu traço africano, ainda que forçado ao esquecimento durante todo o processo violento sofrido na diáspora. São nestes corpos, arrancados de África, que estão presentes muitos outros, que por vezes, adoeceram, clamaram, choraram e no mar ficaram, e ainda que mortos fisicamente, seus corpos ancestralizados se fazem presentes. *Eles vêm tentando isso há 518 anos, mas não vão nos matar. Quanto tempo mais vai ser preciso para a gente reexistir eu não sei, mas eu posso afirmar uma coisa, vamos continuar reexistindo. Se não for né, nessa*

carne matéria podre, a gente vai reexistir em outros espaços, em outros mundos não visíveis. Mas vamos está aqui, vamos está aqui!” (Zica Pires).

Ao nos dedicarmos a essas reflexões de entender cultura/corpos/religiosidade e seus significados, França (2023, p. 292) nos afirma:

Considero que cultura/religiosidade têm algo a nos dizer a respeito desse corpo que acontece em diferentes temporalidades...A memória dos arquivos oficiais e dos discursos docilizantes esburaca-se em uma temporalidade que se filia à memória ancestral dos corpos, dos ritos, das danças...corpo sendo da ordem da temporalidade do acontecimento diferentes formas de ser corpo se projetam.

Ao discutirmos sobre a importância de se manter a ligação com os ancestrais, nos deparamos com uma espécie de corpo coletivo, que por ora, achei viável nomear assim, somente por uma questão de primeira análise mesmo. Nesta reflexão falamos de um corpo que não se limita à existência apenas do *eu* no passado, mas sim, de um corpo coletivo que expressa uma ligação de almas e vidas, como bem expressa a Jocicléia ao se referir ao poço construído pelos excravizados: *É muito forte e muito bonito essa ligação que a gente tem com ele(poço), porque além de trazer esse peso na nossa história, de contar como foi a vida dos nossos ancestrais, ele é um elo de ligação direta com eles que não estão mais aqui em matéria agora.*

Ainda sobre as influências de matriz africana, Melo (2020) aborda a relevância de se pensar as categorias que são apresentadas para descrever o processo de formação da religiosidade brasileira, o que por sua vez incide sobre o entendimento que por vezes é diferente dos próprios praticantes da religião em si:

[...] Não podemos deixar também de frisar, que o termo afro-diaspórico é um termo acadêmico e que não necessariamente estas religiões se reconheçam como produto de tal processo ou reivindiquem tal denominação. Por exemplo, no caso dos candomblés, sua identidade religiosa está mais vinculada a uma África imaginada, referenciada como parte integrante da ancestralidade simbólica da religião, diferentemente da grande maioria dos cultos denominados como Umbanda, que se assumem no país como uma religião genuinamente brasileira, apontando uma unidade simbólica que é inexistente na realidade. No entanto, devemos frisar que todos os segmentos reconhecem de alguma forma, pelo menos parte da origem de alguns dos seus ritos e crenças oriundos de culturas negras-africanas (Melo, 2020, p. 12).

É por se tratar de uma questão tão complexa, seja por qual ângulo for, epistemológico, ideológico, político, etc., que não se pode deixar de destacar como foi feito nos parágrafos anteriores, o contexto colonial de violência e perseguição, bem como a riqueza cultural não só das etnias oriundas do continente africano, bem como a também riquíssima contribuição ameríndia.

Os elementos espirituais de matriz africana por vezes parecem se destacar mais no que se costuma chamar de religiões de matriz africana. Cada quilombo, cada região do território brasileiro tem suas particularidades, e que por vezes um elemento sobressai a outro. Como

exemplo no território quilombola Santa Rosa dos Pretos, temos a materialidade significativa que carrega o poço construído por seus antepassados: *Porque ele(poço) é responsável por saciar o nosso espírito. A água é responsável por alimentar o nosso espírito e o espírito deles continua aqui. Então esse poço, essa água têm um significado muito forte nesse sentido, de ser essa ligação bem precisa mesmo com o espírito dos nossos antepassados (Zica).*

É nos corpos quilombolas, e posteriormente nos quilombos, que as possibilidades de práticas de saberes ancestrais se reinventam para (sobre) viver em um contexto marcado pela violência e morte (do corpo), restrições e perseguição que Simas e Rufino (2018) defendem a ideia de que nos terreiros “esta noção alarga-se, não se fixando somente nos referenciais centrados no que se compreende como contextos religiosos” e “aponta para uma multiplicidade de práticas, saberes e relações tempo/espaciais”, assim sendo:

As invenções dos terreiros na diáspora salientam a complexidade dos modos de vida aqui praticados e as possibilidades de relações tecidas. Assim, as muitas possibilidades de configuração de terreiros apontam que os mesmos podem refletir desde uma busca por ressignificação da vida referenciada por um imaginário em África, como também aponta para as disputas, negociações, conflitos, hibridações e alianças que se travam na recodificação de novas práticas, territórios, sociabilidades e laços associativos (Simas; Rufino, 2018, p. 9).

Sem desprezar a potência da materialidade física e objetiva das possibilidades territoriais, pensemos também nesse corpo que se ancestraliza, e a esse respeito, os autores enfatizam que a ciência encantada se assenta em alargamento deste conceito para as dimensões imateriais. Essa noção é importante não só teoricamente, mas na prática social destas comunidades que se formaram a partir da falta de um espaço físico, este que foi subtraído através da diáspora forçada e da condição de pessoas escravizadas, que tratados como ferramentas nada possuíam além de seus corpos:

[...] O que a noção de terreiro abrange é a possibilidade de se inventar terreiros na ausência de um espaço físico permanente. Assim, abrimos possibilidades para pensar essa noção a partir do rito. As práticas passam a ser a referência elementar. A perspectiva mirada a partir do rito expõe as possibilidades, circunstâncias e imprevisibilidades postas nas dinâmicas de se firmar terreiros (Simas; Rufino, 2018, p. 42).

Se por um lado a ciência dos encantados e as religiões se fizeram através da falta deste espaço físico, na formação dos quilombos e principalmente na sua reinvenção contemporânea como lugar de preservação da cultura, memória e lugar de resistência e luta, o espaço físico adquire uma dimensão fundamental para a sobrevivência destes elementos que por séculos sobreviveram ao silenciamento sistêmico de suas formas de saber. O céu, a terra, a água e as matas são os níveis físicos em que esses mundos (dos encantados) podem ser acessados – a quem tiver permissão.

Um elemento ou dimensão presente nas manifestações religiosas quilombolas do Brasil é o da Encantaria. Uma possibilidade de vivência social mediado pelos complexos da espiritualidade religiosa em que se nega a noção de morte ocidental, onde todos os seres vivos e desencarnados (não mortos), estão presentes na comunidade e fazem parte e mais ainda, são necessários, no sentido material mesmo, para a reprodução e vida destas comunidades. O fenômeno da encantaria, trazido como corpo encantado, será aprofundada no próximo tópico.

2.4.3 Corpo encantado: no cruzar do atlântico; do desencanto ao encantamento

O que por hora vamos chamar de religiões afro-brasileiras, engloba práticas bastante variadas, mas que expressam componentes de matrizes africanas, ameríndias e católicas, na qual o processo da diáspora negra no território brasileiro foi capaz de gerar as denominadas macumbas brasileiras, através da junção de uma diversidade de culturas e dos processos de hibridação ou sincretismos (Melo, 2020). Os encantados compõem um de seus aspectos fundamentais ao passo que constitui a transgressão da dicotomia vida/morte, natureza/sociedade característico da episteme ocidental europeia, e nesse sentido anuncia Simas e Rufino (2018, p. 11):

Nos cruzos transatlânticos, porém, a morte foi dobrada por perspectivas de mundo desconhecidas das limitadas pretensões do colonialismo europeu-ocidental. Elas são as experiências de ancestralidade e de encantamento. Para grande parte das populações negro-africanas que cruzaram o Atlântico e para as populações ameríndias do Novo Mundo, a morte é lida como espiritualidade e não como conceito em oposição à vida. Assim, para a perspectiva da ancestralidade só há morte quando há esquecimento e para a perspectiva do encantamento tanto a morte quanto a vida são transgredidas para uma condição de sobrevivência.

Como já foi ressaltado no tópico anterior, a diversidade cultural, seja das etnias oriundas do continente africano ou dos povos ameríndios do Brasil, é gigantesca, o que reflete também na diversidade de práticas religiosas. Em cada região, as representações dos encantados estão diretamente vinculadas aos processos gerais e particulares de cada uma delas. Pacheco (2010), em artigo sobre “Encantarias Afroindígenas na Amazônia Marajoara”, nota que o “mundo místico da encantaria brasileira tem, na Amazônia Marajoara, um de seus maiores lócus de existência”. De acordo com o autor a expressão encantaria brasileira é compreendido como indicativo de “uma realidade mágico-religiosa formada de múltiplas modalidades que, embora mantendo cada uma sua autonomia ritual e mítica participam, cada vez mais, como elementos dinâmicos, de um quadro geral que as reúne numa única e grande religião brasileira: a religião dos encantados”. (Prandi, 2006, p. 09, *apud* Pacheco, 2010, p. 89).

A religiosidade apresentada no quilombo Santa Rosa dos Pretos, é um espaço de afirmação da identidade quilombola, é um ethos identitário de pensar, agir, ser e cultivar. Neste espaço de reflexão sobre a dependência e continuidade corpo/encantado/ natureza trouxemos a autora Ferreira (2023, p. 346) que nos afirma:

“...Neste espaço de dizer me deparo com vários elementos que me levam a pensar, novamente, a intersecção do corpo e da memória, e não somente isso, penso no corpo atravessado pelos discursos hegemônicos e as relações do corpo humano com os outros corpos d(n)a natureza... Como genialmente propõe Lélia Gonzalez, falam de um corpo humano que se relaciona fortemente com os corpos d(n) a natureza ao ponto de, por momentos, não ter separação entre eles.”

Observamos que nas práticas religiosas de matriz africana no quilombo, são povoadas por seres encantados; espíritos, santos, que são entidades espirituais conselheiras, curadoras e guardiãs dos rios, matas, animais. Essas são algumas formas em que os encantados se materializam e fazem parte da práxis social na comunidade. Segundo Mãe Severina: “*O quilombo tem muita força, por causa dos invisíveis de luz, esses é quem traz força para dentro do quilombo.*”

Os encantados e ou seres ditos invisíveis estão presentes em todas as religiões chamadas de macumbas¹¹ e abarcam diversas representações de grupos étnicos africanos, ameríndias brasileiras e até europeus e também no conjunto de práticas que Melo (2020) aponta como religiões afro-amazônicas. O autor cita que em relação a cada localidade, os encantados podem até ser conhecidos por nomenclaturas diferentes, mas sendo a mesma entidade. A variedade de formas e funções que os encantados apresentam são diversas:

Os encantados da pajelança cabocla, aqui mencionados se aproximam muito ou são os mesmos dos encantados do Tambor de Mina, muitos denominados também de caboclos e encantados [...]. Por exemplo, temos a figura do Rei Sebastião, considerado um senhor da toalha/gentil/vodum no Tambor de Mina presente na pajelança, assim como a presença de diversos encantados ligados as águas, que são cobras gigantes, constritoras, como a Cobra Norato, ou seres que tomam a forma de botos, uíaras dentre outros e alguns ligados as matas como o Curupira e Anhangá (Melo, 2020, p. 26).

Martins (2011) em sua dissertação sobre a encantaria na Umbanda, aborda como o culto aos encantados tem se disseminado em diversas religiões brasileira de origem afro-indígenas¹² e em particular na Umbanda a partir das práticas no Templo de Umbanda Caboclo Flecha de Ouro. A autora ressalva que os encantados é uma classe originalmente atinente a cultos do Norte

¹¹ A macumba em um primeiro momento, seria aquilo que apresentaria as marcas da diversidade de expressões subalternas codificadas no mundo colonial, investida de tentativas de controle por meios de produção do estereótipo. Encruzada a esta perspectiva, está a macumba como uma potência híbrida que escorre para um não lugar, transita como um “corpo estranho” no processo civilizatório, não se ajustando à política colonial e ao mesmo tempo o reinventado. Como signo ambivalente que é, desliza e encontra frestas nos limites do poder, como potência do corpo que carrega em si parte possível de coexistência e de interpenetração. (Simas; Rufino, 2018, p. 15)

¹² Apesar da Umbanda e do Candomblé serem bastante conhecidas pelas contribuições afrodiáspóricas, a contribuição de lendas de origem europeia é bastante forte como no caso dos encantados.

e Nordeste, mas que se difundiu e continua a se difundir pelo resto do país. Segundo Martins (2011, p. 24), na literatura acadêmica “os encantados são referidos como seres que teriam vivido na terra e não morreram, mas se encantaram, tornaram-se invisíveis” e “ou que sempre estiveram na condição de encantados, nunca teriam sido mortais; e haveria mesmo alguns encantados de origem totalmente desconhecida”.

Neste sentido, nesta categoria relacionada ao corpo encantado apresentado em nossa pesquisa, é possível identificar que os sentidos de encantados que aparecem nos discursos destes quilombolas corroboram com o que diz Martins 2011, como já mencionado acima, “*os invisíveis de luz.*”. Ainda, conforme Martins (2011, p. 25), uma das características próprias dos encantados é que essas entidades podem se manifestar na forma humana ou animal. Com base nos estudos de Ferretti, Martins destaca que “a transformação em animal pode ocorrer de maneira involuntária e ser considerada como uma espécie de prisão, ou ser utilizada como uma estratégia de fuga ou para transpor algum obstáculo”. A respeito dessa qualidade específica dos encantados, escreve França e Chaves (2022, p. 160):

[...] Por sua vez, nos mitos e imaginários que cercam o folclore/a cultura maranhense, os encantados podem se dar por uma transformação em animal, uma metamorfose que pode funcionar, por vezes, “como estratégia para vencer a morte ou proteger algum recurso natural ameaçado” (FERRETTI, 2008, p. 2). Pertencentes a outra categoria de seres espirituais, os encantados estão presentes nos terreiros de mina no Maranhão, tanto nos fundados por africanos, quanto nos mais novos e sincréticos, e nos salões de curadores.

As entidades (os encantados), como denomina Martins (2011), no que diz respeito ao que se pode se chamar de “função social” podem atuar de diversas formas dentro da comunidade através dos incorporados, seja para o “bem” ou para o “mal”. Nessa perspectiva entendemos que no quilombo estudado tão atuação se prontifica ao bem, como podemos constatar no discurso da Mãe de Santo, Severina; “*esses(encantados) é quem traz força para dentro do quilombo.*”

Aos encantados, se é que cabe alguma definição, são seres que não podem ser entendidos dentro da dicotomia vida e morte do catolicismo e do pensamento europeu ocidental em geral, nem mesmo no espiritismo kardecista “puro”, “Nos encantados ressalta-se particularmente o mistério e a invisibilidade. Longe da sistematização do ‘mundo dos espíritos’, disponibilizada pela literatura kardecista, os encantados ressaltam o desconhecido, no limite, sublinham uma certa irracionalidade da experiência espiritual” (Martins, 2011, p. 30). São seres, e seres no sentido de existência, pois para o materialismo histórico, ser é existir, no sentido da práxis social dialética existem e fazem parte de contexto que intervém sim na ação humana. Talvez não como fantasia o senso comum, mas no sentido ideológico. Os invisíveis intervêm para além

dos sentidos pessoais e compreendem relações de autonomia e dependência :*Porque eles gostam de tá na mata, dentro dos matos. Aí o povo vem e desmata, aí nós fica sem força, porque eles vão embora para outro lugar (Mãe Severina).*

Essa relação com esferas para além da religiosidade são observadas na própria história e constituição das comunidades quilombolas se servem de respaldo para marcar posição na luta por uma sociedade que minimamente respeite as práticas culturais contra hegemônicas. Que vão desde a luta pelo direito a terra, elemento fundamental para essas comunidades, bem como lutas mais amplas como a contra o racismo, que inclui o “racismo religioso”.

Como destaca Tonet (2018), toda religiosidade e religiões derivam de uma necessidade humana em resposta as condições materiais e sociais postas. Não foi objetivo deste tópico reduzir ou tentar definir em uma categoria um fenômeno tão complexo, mas de expor em seus traços gerais o entendimento que autores comprometidos com o tema assim o descreveram. Conforme Martins (2011, p. 30) “diversas são as histórias e versões a respeito desses seres. Trata-se, portanto, de um tema com múltiplos sentidos e aberto a ampliações e reconfigurações semânticas”, e finaliza:

Os encantados ultrapassam as fronteiras da lógica. Não apenas driblam a barreira da morte, supostamente provando a “imortalidade” do espírito, como especialmente refutam a separação entre morte e vida. Tanto podem ser seres espirituais corpóreos, como viventes que incorporam como se fossem espíritos. Também evidenciam pouco apreço pelas demarcações entre reinos naturais e a segregação entre formas de vida. Podem ser peixes gente, árvores pessoas e mesmo “pedrinhas”. Deste modo, é justificável que a generalidade da literatura a seu respeito se tenha detido na descrição particular de cada uso bem contextual da noção de encantado.

Na prática, a relação com os seres encantados se dá de variadas formas a depender da comunidade, com elementos particulares e comuns. A relação destes seres com a natureza é um dos aspectos que guardam em comum. O lugar (a terra) em que a comunidade quilombola está inserida, seja ela em meio urbano ou rural, é de extrema importância para a sobrevivência dos elementos divinos e sua memória histórica. Em comunidades com vínculo estreito com a natureza, como nas zonas rurais, este vínculo ultrapassa o da relação objetiva, e a terra fornece não só os meios de vida (economia), bem como a orientação espiritual para a vida, manifestando de várias formas em seres encantados, os invisíveis, e se tornando verdadeiras entidades.

Nesse sentido, é notório a relação de extrema dependência, natureza/ encantado que se apresenta nos quilombos, como destaca o discurso :*esses é quem traz força dentro do quilombo. Porque eles gostam de tá na mata, dentro dos matos. Aí o povo vem e desmata, aí nós fica sem força, porque eles vão embora para outro lugar (Severina).*

É nesse sentido, e em sentidos outros, pois cada comunidade guarda especificidades com relação à natureza, que se desenvolvem espaços de memória mediados pelo material e o

espiritual, fazendo relações entre seres humanos e não humanos. Mas entre os aspectos que possuem em comum, fica claro a importância da relação com a natureza.

3 PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS NA CONDUÇÃO DESTE ESTUDO

Neste capítulo, tratamos sobre a maneira como foi realizada a pesquisa, bem como o objeto de estudo e os instrumentos que foram utilizados para a concretização deste estudo. Na Análise do Discurso, para a que haja delimitação do *corpus*, sempre seguiremos critérios teóricos e não empíricos (positivistas) segundo Orlandi ([1988]2020). Segundo a autora o primeiro movimento de análise se dá pela própria constituição do *corpus*.

[...] considera-se que a melhor maneira de atender à questão da constituição do corpus é construir montagens discursivas que obedecem a critérios que decorrem de princípios teóricos da análise de discurso, face aos objetivos da análise, e que permitam chegar à sua compreensão. Esses objetivos, em consonância com o método e os procedimentos, não visam a demonstração mas a mostrar como um discurso funciona produzindo (efeitos de) sentidos (Orlandi, 2020, p. 61).

Deste modo, trataremos neste capítulo, dividido em subtópicos, primeiramente sobre as condições de produção dos discursos, uma vez que estas se mostram fundamentais no processo de compreensão dos sentidos. Segundo Orlandi ([2020] p. 29):

O que são pois, as condições de produção? Elas compreendem fundamentalmente os sujeitos e a situação...Podemos considerar as condições de produção em sentido estrito e temos as circunstâncias da enunciação: é o contexto imediato. E se as consideramos em sentido amplo, as condições de produção incluem o contexto sócio- histórico, ideológico.

Discorreremos, então, sob análise das condições de produção em sentido amplo, uma vez que levamos em consideração o contexto sócio-histórico, o momento em que a comunidade quilombola Santa Rosa dos Pretos estava vivenciando durante o período da gravação do documentário e sob quais influências tais narrativas se constituem. Daí seguiremos para o subtópico 3.2 intitulado: *Um estudo histórico e social sobre o conceito de quilombo*, iniciamos nossas reflexões sobre os sentidos do termo *quilombo* durante o processo histórico da formação das comunidades quilombolas tratando da importância do fenômeno para a formação do sujeito enquanto ser social e histórico; seguindo para o tópico: 3.3 *A Historicidade do termo quilombo* trazemos uma reflexão sobre a questão de seus processos constitutivos abordando conceitos da Análise do Discurso, necessários para a compreensão dos aspectos ideológicos e históricos que tratam as condições de produção dos discursos. E por fim, desses subtópicos trouxemos: *Um olhar sobre o arquivo e o corpus* descrevemos o percurso analítico que percorremos para a constituição do arquivo e retratamos um panorama do *Documentário o Mundo Preto tem mais Vida*. Organizamo-nos deste modo a fim de detalhar com mais precisão o lugar de onde partimos na condução deste estudo e como se deu o desenvolvimento de tal percurso.

3.1 Condições de produção dos discursos

A comunidade quilombola de Santa Rosa dos Pretos está localizada no município maranhense de Itapecuru-Mirim. A história de seu povoamento é “comum” a outros povoados da região e são descendentes de escravizados e ex-escravizados que ocuparam ou receberam de seus donos as terras que para fins mercantis não tinham mais produtividade para seus proprietários. História diferente de tantos outros quilombos formados na mata por fugitivos. Entre as particularidades da comunidade de Santa Rosa, estão a pluralidade de suas manifestações culturais, a comunidade é referência ao se tratar de comunidades remanescentes de quilombos em termos regionais e nacionais. Em 2008, o Incra cadastrou 326 famílias na comunidade de Santa Rosa dos Pretos e delimitou o território com 7.496,9184 hectares (Lucchesi, 2016).

Só no Estado do Maranhão são mais de 600 comunidades quilombolas, e embora a maioria esmagadora encontre-se na zona rural, também existem quilombos em áreas urbanas e periurbanas (Fundação Cultural Palmares, 2021), o que demonstra sua importância para a formação do Brasil em todos os sentidos (econômicos, sociais e culturais), mesmo assim ainda encontram diversas barreiras para se autoafirmarem como remanescentes quilombolas e terem seus direitos garantidos, enfrentando conflitos de terras e constantes ameaças da especulação imobiliária, entre outros.

Os moradores do Quilombo Santa Rosa dos Pretos, no município de Itapecuru-Mirim, no Maranhão, vivenciam um conflito pela manutenção de suas terras, contra as imposições em relação ao uso do território pelo Departamento Nacional de Infraestrutura de Transporte (DNIT), que tem progredido no processo de duplicação da BR 135, visando o escoamento de *commodities*, e da Vale S.A., que tem feito de tudo para acelerar a duplicação das ferrovias que possibilitam o escoamento do minério de ferro extraído das minas de Carajás e do ferro produzido em uma nova mina no Pará, ambas administradas pela Vale S.A.

No ano de 2017, o governo federal juntamente com o DNIT, iniciou as obras de duplicação da rodovia BR 135¹³. As obras foram iniciadas sem nenhuma consulta prévia aos quilombolas como obriga a Convenção 169 da OIT (Organização Internacional do Trabalho). O DNIT começou as obras, destruindo igarapés, matando árvores centenárias, danificando casas, e ameaçando os quilombolas deste território. As obras foram suspensas em 2018, depois que lideranças do quilombo Santa Rosa dos Pretos denunciaram à Defensoria Pública da União

¹³ <https://www.ppgcspa.uema.br/2020/06/14-territorio-quilombola-de-santa-rosa-dos-pretos-conflitos-com-a-duplicacao-da-br-135-em-itapecuru-mirim-ma/>

(DPU)¹⁴ ao Ministério Público Federal (MPF) as ilegalidades cometidas pelo DNIT (Departamento Nacional de Infraestrutura de Trânsito) em territórios tradicionais. Em abril de 2020, segundo o documentário os quilombolas da Comunidade Santa Rosa dos Pretos receberam a notícia de que o governo federal pretendia retomar as obras de duplicação da rodovia BR 135 em maio, em meio à pandemia do novo coronavírus. Observando as formulações produzidas nos episódios do documentário em análise, destaca-se o modo como as falas dos moradores do Quilombo Santa Rosa dos Pretos se constituem em denúncias dos acontecimentos em torno dessas violações cometidas, pelo DNIT, na obra de duplicação da Estrada BR135, e pela Vale S.A., por meio da Estrada de Ferro Carajás. Em torno dessa regularidade de se pensar a denúncia na fala desses moradores, delimitamos um recorte mais específico em torno do objetivo de compreender os efeitos de sentido de quilombo, vida e morte, produzidos e reproduzidos nos discursos de representantes do Quilombo Santa Rosa dos Pretos.

3.2 Um estudo histórico e social sobre o conceito de *quilombo*

Nos últimos séculos, os quilombos têm desempenhado um papel significativo na construção da identidade e história das populações negras no Brasil. Essas comunidades, formadas por pessoas escravizadas que conseguiram fugir do sistema opressor, representaram espaços de resistência, autonomia e preservação cultural. O tema dos quilombos desperta o interesse de estudiosos e pesquisadores, tanto pela importância histórica quanto pelo impacto que essas comunidades exercem nas dinâmicas sociais e políticas contemporâneas.

“Os quilombos são uma expressão viva da resistência negra e da construção de uma identidade própria no Brasil”. Essa afirmação, baseada nos estudos de diversos autores, como Abdias Nascimento e Stuart Hall, destaca a relevância dos quilombos na formação da identidade e história das populações afro-brasileiras. Ao longo dos anos, os quilombos têm sido alvo de investigações acadêmicas que visam compreender a complexidade de suas trajetórias e suas contribuições para a construção da identidade afro-brasileira. Assim, os quilombos podem ser identificados como:

[...] grupos que se organizam a partir dos valores civilizatórios e da cosmovisão trazidos para o país por africanos para cá, trasladados durante o sistema escravista, o que possibilitou um contínuo civilizatório africano no Brasil,

¹⁴ <https://www.jusbrasil.com.br/noticias/dpu-promove-audiencia-com-quilombolas-atingidos-pela-duplicacao-da-br-135/594002033>

constituindo territórios próprios caracterizados pela vivência comunitária, pelo acolhimento e pela prestação de serviços à comunidade (Seppir, 2013, p. 12).

A identidade quilombola vai além de uma simples autodefinição étnica. Ela é construída a partir de uma série de fatores, como a memória coletiva, a ancestralidade, as práticas culturais, as relações sociais e a luta por direitos e reconhecimento. Como nos afirma Anacleto Pires: *“Talvez isso faltaria ou está faltando em outros quilombos, buscar compreender o seu processo histórico”*. O quanto é importante esse sujeito se reconhecer, conhecer sua história, entender como se deu o processo de luta em seu território, e o quanto esse processo de reconhecimento é importante no processo de identificação deste sujeito.

Compreender essa complexidade é essencial para uma análise aprofundada das experiências quilombolas e suas implicações na sociedade contemporânea (Alves, 2019).

Alves (2019) ressalta que os quilombos representam um fenômeno histórico e sociocultural de extrema importância para a compreensão do processo de identificação e da história das populações afro-brasileiras. Essas comunidades autônomas, formadas por pessoas escravizadas que fugiram do cativeiro, emergiram como espaços de resistência, luta por liberdade e preservação da cultura africana. Assim, a identificação quilombola é construída sobre pilares fundamentais, como a memória coletiva, a ancestralidade, as práticas culturais e as relações sociais. A esse respeito destaco o discurso da Anacleto: *“A Santa Rosa era onde pegava os nossos pretos nos outros quilombos e vinha fazer a execução. Era aqui que eles esquartejava, era aqui que eles amarrava, era aqui que era feita as maldade.”*

Por meio da memória coletiva, os quilombolas mantêm viva a história de seus antepassados, perpetuando narrativas orais e tradições que remontam às raízes africanas. Concordando com Orlandi (2005, p.08)

Saber como os discursos funcionam é colocar-se na encruzilhada de um duplo jogo da memória: o da memória institucional que estabiliza, cristaliza, e, ao mesmo tempo, o da memória constituída pelo esquecimento que é o que torna possível o diferente, a ruptura, o outro.

A história dos quilombos é marcada por desafios e resistências. Ao longo dos séculos, essas comunidades enfrentaram perseguições, violência e a constante ameaça de escravidão. No entanto, apesar das adversidades, os quilombolas persistiram em sua luta por liberdade, justiça e igualdade. Eles se tornaram símbolos vivos de resistência e resiliência, transmitindo suas histórias e tradições de geração em geração (Carneiro, 1958).

Percebe-se com estas reflexões, que a história de Santa Rosa, de forma alguma se distancia desse cenário. A comunidade está o tempo todo marcada por diversas formas de resistência, e por muitos anos foi palco de todas estas formas de crueldade e sofrimento. Na

memória de seus habitantes, continua o registro desse processo que também fez e faz parte de sua construção histórica: “*A Santa Rosa num é diferente de certos quilombos aonde teve um massacre. Era aqui que era feita as maldade.*” (Anacleto)

Os quilombos estão intrinsecamente ligados à história do Brasil como um todo. A presença dos quilombolas, sua resistência e suas contribuições para a sociedade são aspectos fundamentais que não podem ser ignorados. Reconhecer a importância dos quilombos na construção da identidade nacional significa valorizar a diversidade étnica e cultural do país, bem como combater as desigualdades e injustiças históricas que afetam as populações afrodescendentes (Alves, 2019).

Os quilombos tiveram origem no período escravocrata brasileiro, quando milhares de africanos foram trazidos à força para trabalhar nas plantações e nas minas. Estes eram comunidades formadas por pessoas escravizadas que fugiam em busca de liberdade e autonomia. Eles se estabeleciam em áreas remotas, como matas, montanhas e áreas de difícil acesso, onde podiam se esconder e resistir às investidas das autoridades. Porém, do século XVIII até meados da década de 70, a definição de quilombo era: “habitação de negros fugidos, que passem de cinco” (Schmitt *et al.*, 2002, p. 2).

Gusmão (1996) afirma que foi apenas por meio de produções acadêmicas mais recentes, que a dominação de quilombo foi imposta em um contexto social e se tornou presente na Constituição Federal de 1988, por meio do art. 68, em que houve o reconhecimento da propriedade das terras que são remanescentes as comunidades quilombolas no país e, também, os art. 215 e art. 216 que promovem os direitos dos quilombolas (Brasil, 1988).

Art. 215. O Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais.

§ 1º O Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional.

Art. 216. Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem:

(...) § 5º Ficam tombados todos os documentos e os sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos (Brasil, 1988).

Gusmão (1995), destaca em seu trabalho que a forma limitada como as comunidades negras e rurais eram percebidas refletia, na realidade, a invisibilidade resultante da história oficial, cuja ideologia intencionalmente ignorava os impactos da escravidão na sociedade brasileira, principalmente anterior à Carta Magna de 1988, em que a política governamental não era incisiva na regularização e posse das terras que sempre foram ocupadas por essas

comunidades de resistência (Cardoso, 1987). Sobre isto, cita-se as palavras de Alves (2019, p. 30): “ser quilombola antigamente era resistir e sobreviver. Ser quilombola atualmente, além de “resistir e sobreviver”, é também reconhecer legalmente uma categoria de grupo étnico-racial, com direitos garantidos em lei.”.

Dizendo de outro modo, na Análise do Discurso, segundo Orlandi (2005, p. 8)

Movimento dos sentidos, errância dos sujeitos, lugares provisórios de conjunção e dispersão, de unidade e de diversidade, de indistinção, de certeza, de trajetos, de ancoragem e de vestígios: isto é discurso, isto é o ritual da palavra. Mesmo das que não se dizem. De um lado, é na movência, na provisoriedade, que os sujeitos e os sentidos se estabelecem, de outro, eles se estabilizam, se cristalizam, permanecem. Paralelamente, se de um lado há imprevisibilidade na relação do sujeito com o sentido, da linguagem com o mundo, toda formação social, no entanto, tem formas de controle da interpretação, que são historicamente determinadas.

É sobre isso que falaremos no próximo capítulo, sobre a designação do termo *quilombo*, trazendo uma proposta de reflexão sobre a história os sujeitos e os sentidos.

3.3 A historicidade do termo *quilombo*

A palavra "quilombo" ou “calhambo” tem origem nas línguas banta, quimbundo e umbundo, faladas por grupos étnicos das regiões sul, sudoeste e sudeste africanos e significa "acampamento fortificado". Essa definição, a atualmente utilizada, reflete a natureza dessas comunidades, que se organizavam em torno de estruturas defensivas para proteger seus membros e garantir a sobrevivência.

A metáfora do quilombo como um espaço de resistência está muito vinculada à luta por direitos da população negra. Essa relação ampliou a discussão sobre racismo e desigualdade racial dos Movimentos Negros para situá-la na relação entre raça e território (Souza, 2015, p. 297).

Como é citado por Souza (2016), o desdém do qual a palavra “quilombo” e todos seus termos relacionados sofreram ao longo dos séculos, se deve, também, ao fato que a própria identidade quilombola não se reconhece como tal, visto que como o termo “quilombo” não foi historicamente apropriado e nem utilizado pela maior parte das comunidades (que também se intitulam como terra de preto, mocambo e outros), essas não se reconhecem como quilombo ou não conhecem o real significado da palavra.

Os movimentos sociais negros e quilombolas, bem como alguns seguimentos acadêmicos procuram ressignificar positivamente essa emblemática insígnia identitária colonialista. E dessa forma, além da discussão do quilombo enquanto categoria que gravita num campo semântico, há também múltiplas conceituações positivas (Alves, 2019, p.32).

É importante destacar uma perspectiva mais positiva, de que o quilombo se apresenta como um “povo de matriz africana”, para que além de citar toda a complexidade do sistema

escravocrata brasileiro que originou essas comunidades, seja demonstrado que os quilombos são uma diáspora afro-brasileira, como é citado por Alves (2019, p.35): “nos discursos colonialistas, as narrativas aludem a origem do afro-brasileiro de um contexto de humilhação, sobretudo do quilombola, como nascido é originado da escravidão”. Dito isto, torna-se imprescindível destacar para além da escravidão e ser fiel à ancestralidade de um povo que cruzou o Atlântico e resistiu.

Assim, como é sabido, os quilombos eram formados por pessoas escravizadas que conseguiram escapar do sistema escravocrata e opressor, buscando a liberdade e a autonomia. Eles fugiam das fazendas e das cidades, muitas vezes em grupos, e se estabeleciam em territórios afastados, onde podiam construir suas próprias comunidades (Freitas, 1984). Destaca-se, ainda, que em decorrência de todo o sistema de repressão dentro da escravidão, os escravos criaram essas alternativas “clandestinas” em busca de sua liberdade (Furtado *et al.*, 2014).

Sobre isso, cita-se Carneiro (1958):

A simples existência dos quilombos constituía "um mau exemplo" para os escravos das vizinhanças. E, em geral, estava tão relaxada a vigilância dos senhores que estes não tinham maneira de impedir a fuga dos seus escravos, senão tentando a destruição, pelas armas, dos quilombos. Os negros já aquilombados eram incansáveis no recrutamento de parentes, amigos e conhecidos. Um documento da guerra palmarina notava que os negros se iam para os Palmares, "uns levados do amor da liberdade, outros do medo do castigo, alguns induzidos pelos mesmos negros, e muitos roubados na campanha por eles" (Carneiro, 1958, p. 22).

Essas comunidades eram formadas, em sua grande maioria, por negros africanos e, em algumas comunidades, havia também a presença de indígenas (Souza, 2008). Assim, os quilombos foram fundamentados em princípios de solidariedade, cooperação e autossuficiência e organizavam-se em torno de estruturas sociais e políticas próprias, estabelecendo lideranças, regras internas e formas de governança coletiva. Essa organização permitia a tomada de decisões comunitárias, a resolução de conflitos e a garantia da segurança e do bem-estar dos seus membros (Souza, 2016).

Apesar da repressão e do empenho do Estado para conter a oposição ao sistema escravista, a resistência se manteve e pôde ser observada em diversos locais onde havia escravidão. Nos morros, chapadas e serras, próximos a engenhos e fábricas de alimentos, os quilombos abriram suas estradas avançando fronteiras em áreas de plantações e pastagens (Furtado *et al.*, 2014, p. 109).

Além de serem refúgios para os fugitivos, os quilombos tinham como objetivo a preservação da cultura e das tradições africanas. Dentro dessas comunidades, os quilombolas mantinham vivas suas línguas, crenças religiosas, práticas agrícolas, músicas, danças e formas de expressão cultural. Essa preservação era essencial para a formação e a consolidação da

identidade quilombola, reafirmando a herança africana e proporcionando um senso de pertencimento (Furtado *et al.*, 2014).

A existência de quilombos como espaço de convivência livre para os escravizados possibilitava o encontro com outros sujeitos na mesma condição e com raízes culturais próximas, mesmo que não fossem originariamente da mesma região da África, de onde viera deportados pelos traficantes de escravos (Furtado *et al.*, 2014, p. 110).

A definição do termo *quilombo* como espaços de resistência e liberdade foi amplamente reconhecido e reforçado ao longo da história do Brasil. Apesar das investidas e perseguições das autoridades coloniais e posteriormente das autoridades imperiais, muitos quilombos conseguiram se manter ativos e independentes por longos períodos de tempo.

Segundo o autor Clóvis Moura, existe uma continuidade no conceito de *quilombo* e este se apresenta no contexto jurídico formal apresentando um recorte temporal mais precisamente no ano de 1740, século XVIII. Neste século o Conselho Ultramarino define quilombo da seguinte forma: “toda habitação de negros fugidos, que passem de cinco, em parte despovoadas, ainda que não tenham ranchos levantados e nem se achem pilões nele” (Moura, 2020, p.21).

Durante o período colonial brasileiro, o quilombo era visto como um lugar de pessoas perigosas e rebeldes, logo, eram tidos como uma afronta à sociedade da época, os quilombolas eram caracterizados como ladrões e assassinos, e isso só reforçava as ideias errôneas e o preconceito contra as comunidades (Moura, 2020).

No entanto, um outro conceito sobre o termo *quilombo* é estudado e revisado pela historiografia brasileira. Partindo daí um novo significado materialista “apresentaria os quilombos como as principais características da resistência escrava. Devido aos castigos e maus-tratos, escravos resistiram à opressão senhorial fugindo para os quilombos” (Domingues; Gomes, 2013, p. 8).

É a partir dos anos 1980, com o aumento das comunidades quilombolas e também com a restituição do movimento negro, é que o conceito de quilombo, ganha novos sentidos. É nesse contexto de significados que segundo Orlandi (2005, p. 66):

Quando falamos em historicidade, não pensamos a história refletida no texto mas tratamos da historicidade do texto em sua materialidade. O que chamamos historicidade é o acontecimento do texto como discurso, o trabalho dos sentidos nele. Sem dúvida, há uma ligação entre a história externa e a historicidade do texto (trama de sentidos nele) mas essa não é direta, nem automática, nem funciona como uma relação de causa-e-efeito. Não vemos nos textos os “conteúdos” da história. Eles são tomados como discursos, em cuja materialidade está inscrita a relação com a exterioridade.

É a partir daí que o conceito de *quilombo* ganha novas dimensões e significações. A definição dos quilombos como espaços de resistência e liberdade foi amplamente reconhecida e reforçada ao longo da história do Brasil. Apesar das investidas e perseguições das autoridades

coloniais e posteriormente das autoridades imperiais, muitos quilombos conseguiram se manter ativos e independentes por longos períodos de tempo. Um dos exemplos mais conhecidos é o Quilombo dos Palmares, liderado por Zumbi dos Palmares, que resistiu por décadas às investidas portuguesas e se tornou um símbolo da resistência negra no Brasil (Souza, 2016).

Nesse sentido, cabe destacar que o Quilombo dos Palmares é um marco emblemático na história do Brasil. Este, localizado na região da Serra da Barriga, em Alagoas, foi um dos maiores e mais duradouros quilombos que existiram no país. Sua importância vai além de sua dimensão geográfica, representando a resistência e a luta do povo negro contra a opressão e a escravidão. Essa comunidade ganhou destaque principalmente durante o século XVII, período em que sua liderança foi encabeçada por figuras icônicas como Zumbi dos Palmares. Sob sua liderança, o quilombo se tornou um símbolo de resistência, reunindo pessoas que haviam escapado da escravidão, formando uma comunidade autônoma e autossustentável (Miranda, 2012).

Palmares era composto por uma rede de aldeias, onde viviam milhares de pessoas. A organização social e política desse quilombo era notável, com uma estrutura que garantia a segurança e o bem-estar de seus habitantes. Havia um sistema de defesa, com muralhas e estratégias de proteção contra as incursões de bandeirantes e tropas portuguesas. Ademais, cita-se que a economia de Palmares era baseada na agricultura, na criação de animais e em outras atividades produtivas.

No entanto, em 1694, após intensos ataques, o Quilombo dos Palmares foi finalmente destruído pelas forças coloniais. Zumbi foi morto, mas seu legado e o exemplo de resistência permaneceram vivos. A história de Palmares se tornou uma inspiração para as gerações seguintes, um símbolo da resistência negra contra a opressão e a luta por justiça. Atualmente, o Quilombo dos Palmares é reconhecido como um importante patrimônio histórico e cultural do Brasil. Sua importância vai além do período colonial, representando a força e a resiliência do povo negro na construção da identidade e da história do país (Carneiro, 1958).

Foi assim, a partir da constituição do quilombo que os afrodescendentes passaram a desempenhar e a ocupar a função de sujeito na formação social brasileira. Diante disso, vemos o quão é importante os conceitos de quilombo para compreendermos a história dos negros no Brasil. Conforme autor:

A multiplicação dos quilombos fez deles um autêntico movimento amplo e permanente. Dando a impressão de um acidente esporádico no começo, rapidamente se transformou de um imprevisto de emergência em metódica e constante vivência dos descendentes de africanos que se recusavam à submissão, à exploração e à violência do sistema escravista (Obadias; 2019, p. 281).

Com o Movimento Negro Unificado, 1978 (MNU)¹⁵ temos o uso do termo *quilombo* carregando um novo significado, este, passa a ser símbolo de luta e resistência. É neste período que o autor Obadias do Nascimento, mais precisamente nos anos de 1980, propõem como reflexão uma nova designação social ao termo quilombo, chamado de Quilombismo. Para o autor, o quilombismo é para provocar a população negra a buscar em suas próprias experiências e história a mobilização política necessária. É uma nova forma de defender o movimento quilombola, no que consiste o espaço físico (território) e cultural da comunidade negra. Segundo o autor:

Este é um retrato imperfeito de uma situação mais grave, a qual tem sido realidade em todo o decorrer de nossa história. Desta realidade é que nasce a necessidade urgente ao negro de defender sua sobrevivência e de assegurar sua existência de ser. Os quilombos resultaram dessa exigência vital dos africanos escravizados, no esforço de resguardar sua liberdade e dignidade através da fuga ao cativeiro e da organização de uma sociedade livre (Obadias, 2019, p. 281).

Datado no ano de 1994, a Associação Brasileira de Antropologia (ABA)¹⁶ amplia e reestrutura o conceito de quilombo. O documento, acerca da definição de “remanescentes dos quilombos” define que:

o termo não se refere a resíduos ou resquícios arqueológicos de ocupação temporal ou de comprovação biológica. Também não se trata de grupos isolados ou de uma população estritamente homogênea. Da mesma forma nem sempre foram constituídos a partir de uma referência histórica comum, construída a partir de vivências e valores partilhados. Neste sentido, constituem grupos étnicos conceitualmente definidos pela Antropologia como um tipo organizacional que confere pertencimento através de normas e meios empregado para indicar afiliação ou exclusão.

Junto a ABA, o Ministério Público levando em consideração a tradição e memória nos quilombos, eleva esta categoria a uma nova definição (Fabiani, 2005, p. 205): “toda comunidade negra rural que agrupe descendentes de escravos vivendo da cultura de subsistência, e onde as manifestações culturais têm forte vínculo com o passado é considerada quilombo.”

Essa nova conceituação realizada pela ABA e seus pesquisadores mudaram o curso das definições históricas, dos sentidos do termo quilombo, e colocaram sob uma nova ótica, as comunidades quilombolas. Retomando a teoria, é justamente desse jogo estratégico e polêmico de sentidos do qual fala Pêcheux (1988, p. 146):

[...] o *sentido* de uma palavra, de uma expressão, de uma proposição etc., não existe “em si mesmo” (isto é, em sua relação transparente com a literalidade do significante),

¹⁵ Em 1978, inicia-se, em São Paulo, o Movimento Negro Unificado Contra a Discriminação Racial (MNUCDR). Esse movimento reunia em si e em sua denominação outros movimentos sociais negros e/ou antirracismo. Mais tarde, denominado apenas Movimento Negro Unificado (MNU), será referência para a luta antirracista em todo o Brasil.

¹⁶ Grupo de Trabalho “Comunidades Negras Rurais”/ABA. “Documento do Grupo de Trabalho sobre Comunidades Negras Rurais, Associação Brasileira de Antropologia”, 1994.
Associação Brasileira de Antropologia, Caixa Postal 04491, Brasília-DF, CEP: 70904-970
Tel/Fax: (61) 3307-3754 – E-mail: aba@abant.org.br – Site: www.abant.org.br

mas, ao contrário, é determinado pelas posições ideológicas que estão em jogo no processo sócio-histórico no qual as palavras, expressões e proposições são produzidas (isto é, reproduzidas). Poderíamos resumir esta tese dizendo: *as palavras, expressões, proposições etc., mudam de sentido segundo as posições sustentadas por aqueles que as empregam*, o que quer dizer que elas adquirem seu sentido em referência a essas posições, isto é, em referência às *formações ideológicas*.

Quando a questão é temas como cultura, identidade, história, discurso, política, ideologia, economia, entre outros, o que se pode observar em comum entre elas é que estão se referindo a categorias do ser social. Enquanto complexos sociais, são necessariamente históricos, ou seja, estão sempre em modificação em determinação dos contextos históricos.

Para Furtado *et al.* (2014), o legado dos quilombos na sociedade contemporânea é de extrema importância. A resistência e a luta dos quilombolas contribuíram para a abolição da escravidão e para a construção de uma identidade afro-brasileira mais forte e consciente. Além disso, os quilombos representam exemplos de resistência, organização comunitária e preservação cultural que podem inspirar e promover mudanças sociais.

Hoje, a luta pela titulação das terras quilombolas e o reconhecimento dos direitos dos quilombolas são pautas fundamentais. Como já citado, a Constituição Federal de 1988 reconhece a importância dos quilombos ao estabelecer que as comunidades remanescentes de quilombos têm direito à propriedade definitiva de suas terras. No entanto, o processo de demarcação e titulação dessas terras enfrenta desafios e obstáculos, resultando em uma luta constante por justiça e igualdade (Souza, 2016).

Os quilombos representam uma parte significativa da história e da identidade afro-brasileira. São exemplos vivos da resistência e da busca por liberdade que permearam a história do Brasil. Através de sua organização coletiva, cultura e luta constante, os quilombos se tornaram símbolos de uma identidade forte e resiliente, que transcende os séculos. Dessa forma, a compreensão da história dos quilombos é essencial para a valorização da diversidade étnica e cultural do Brasil, bem como para a luta contínua por justiça e igualdade racial (Alves, 2019).

Através da fuga e da organização coletiva, os quilombolas buscaram a liberdade e construíram comunidades autônomas, que se tornaram símbolos de luta contra a injustiça e a desigualdade. Suas histórias de resistência, como o Quilombo dos Palmares, ecoam até os dias de hoje, inspirando-nos a valorizar a diversidade étnica e a lutar por uma sociedade mais justa e igualitária.

Por fim, destaca-se que a luta pela igualdade racial e pela justiça social ainda persiste, e a história dos quilombos nos ensina sobre a importância da resistência, da solidariedade e do orgulho de ser afrodescendente. Somente através do conhecimento e do respeito à história dos quilombos, será possível avançar na construção de uma sociedade mais inclusiva, igualitária e

diversa, onde as diferentes identidades e culturas sejam valorizadas e celebradas, como é fundamentado na Carta Magna brasileira.

3.4 Um olhar sobre o arquivo e o corpus

Nesta dissertação de Mestrado, tivemos como material de análise, um documentário produzido por Sabrina Duran, intitulado: *"O mundo preto tem mais vida"* apresenta-se em 4 episódios, com duração de 40 min, tem a participação dos sujeitos³ quilombolas da comunidade Santa Rosa dos Pretos e conta com o apoio do Fundo Brasil de Direitos Humanos. Apresenta-se em forma de vídeo, procurando destacar durante a exibição,¹⁷ episódios apresentando às violações cometidas pelo DNIT na BR 135 buscando a ampliação dessas infraestruturas e pela Vale S.A. por meio da Estrada de Ferro Carajás, contra os quilombolas de Santa Rosa dos Pretos Itapecuru-Mirim/MA).

Segundo Veiga, devido ao tempo e às diversas dificuldades de compreensão das formas de narrar, podemos atentar a outras alternativas além das notícias diárias em jornais, uma delas, é o documentário. “Outros recursos técnicos cada vez mais são utilizados de forma didática, cumprindo o papel pedagógico que lhe é característico” (Veiga, 2010, p. 40).

Segundo o autor, a representação da realidade social, está na essência dos documentários, uma maneira de escuta ao Outro. Ao descreverem sobre diversos temas, o documentário propõe um conjunto de reflexões que nos fazem pensar e ver o outro.

De acordo com Bill Nichols (2005)¹⁸, existem seis modelos de documentário: poético, reflexivo, performático, observativo e o participativo, sendo este último o modelo no qual se encaixa nosso objeto de análise em que as filmagens acontecem em entrevistas ou em outras formas de envolvimento. Neste último estilo “os personagens, ou atores sociais, podem ir e vir proporcionando informação, dando testemunho, oferecendo provas” (Nichols, 2005, p. 56).

Dialogando com a Análise do Discurso, em relação a um documentário, assegura Orlandi (2017):

A história, entre outras coisas, busca documentar um acontecimento. Ao falar de um fato o coloca na história. O documentário busca a memória (dos sujeitos) que, ao mostrar/dizer/significar ele põe na história. Ele faz “acontecer” uma versão (trabalho do efeito metafórico, deriva). O documentário é um acontecimento discursivo que faz com que algo apareça como acontecimento. Ele constrói o acontecimento de que fala. E o que fala é um efeito de presentificação(atualidade)produzido, como disse, pelo jogo do interdiscurso (memória discursiva) e memória institucional(a de

¹⁷ Ficha técnica Imagens: Andressa Zumpano; Montagem: Ingrid Barros; Roteiro: Andressa Zumpano, Ingrid Barros, Sabrina Duran; Identidade visual: Raquel Thomé; Direção de projeto: Sabrina Duran.

¹⁸ Entrevista concedida à Tv Câmara. Disponível <https://www.youtube.com/watch?v=J6cjVR_tTxc>Data de acesso: 04 de agosto de 2015.

arquivo)posta em contradição. E, por este mesmo gesto, ele produz um passado. (Orlandi, 2017, p. 59)

Como dito pela autora acima citada, o documentário nos ajuda a entender os processos de significação, uma vez que este é visto como um trabalho de memória, ao nos filarmos à AD, buscamos esse entendimento.

Para o desenvolvimento analítico dessa reflexão, mobilizamos, como objeto de análise, dizeres de quilombolas que vivem na comunidade Santa Rosa dos Pretos, no Município de Itapecuru- Ma, apresentados no documentário "*O mundo preto tem mais vida*" (2018). A partir desse objeto, realizamos recortes discursivos constituindo nosso corpus. Dessa forma, fez-se necessário recorrer ao trabalho de Courtine (2009) para tratarmos sobre *corpus* em AD. “Definiremos um *corpus discursivo* como um conjunto de sequências discursivas, estruturado segundo um plano definido em relação a um certo estado das condições de produção do discurso.” (Courtine, 2009, p.54). Segundo o autor, estabelecemos um *campo discursivo de referência*, a partir de um *universal discursivo*, que é um conjunto potencial de discursos que podem ser os objetos de análises, e após uma série sucessiva de restrições e homogeneidades no material linguístico, chegamos às *sequências discursivas*, que serão submetidas às análises.

Dessa forma, como critério de seleção para os recortes das sequências discursivas, nos filiamos aos estudos de (Courtine, 2009), a partir de um *universal discursivo* partimos das regularidades observadas no que se refere à relação com a memória, a posição sujeito, lugar de enunciação seja este histórico, linguístico e/ou cultural e os efeitos de sentidos produzidos nestes discursos.

Material de análise de análise: Recortes e Sequências

Neste trabalho, buscamos analisar e compreender, os efeitos de sentido, memória, lugar de enunciação, sujeito, presentes no discurso e materializadas na linguagem dos sujeitos da comunidade quilombola Santa Rosa dos Pretos.

O corpus selecionado é composto por discursos desses quilombolas, gravados no documentário *O mundo preto tem mais vida* (2018).

- Anacleto Pires - Líder da Comunidade
- Zica Pires – Lider quilombola juvenil
- Dalva Belfort – Cacheira
- Severina – Mãe de Santo
- Libâneo Pires- Ancião quilombola

Destacamos aqui as sequências discursivas, recortadas do documentário que nos possibilitaram pensar sobre as questões levantadas.

Ao ponto que se projeta diferentes sentidos de morte, propõe-se a uma reflexão e análise a partir de três sequências discursivas:

SD1: O **mundo preto** tem mais vida, a ideia de modernidade é uma ideia de **morte**. (Jociclêa Pires).

SD2: Mas a **morte branca** é ruim, porque a morte preta é diferente, na **morte preta** a gente consegue entender essas outras relações, consegue entender *o contato com outros mundos*. (Anacleta Pires)

SD3: Mas a **morte branca** é só morte. Então se é um moderno que só mata e não tem vida, não vale. (Jociclêa Pires)

Diante dos sentidos de morte presentes nas narrativas quilombolas, mostrando-se inscritos sobre o funcionamento da língua, da história e da memória. Apresentamos quatro sequências discursivas a fim de analisar a luta travada pelos quilombolas em prol da manutenção por suas vidas e por seu território.

SD4: Mas a **morte branca** é ruim, porque a **morte preta** é **diferente**, na morte preta a gente consegue entender essas outras relações, consegue entender o contato com **outros mundos**. (Anacleta Pires)

SD5: Mas a **morte branca** é só **morte**. Então se é um **moderno** que só **mata** e não tem **vida**, não vale. (Jociclêa Pires)

SD6: A gente precisa **reexistir**...mostrar a todo instante que **estamos vivos** e que eles não vão **nos matar**. Vamos continuar reexistindo.

SD7: Se não for nessa carne matéria podre, a gente vai **reexistir** em **outros espaços**, em **outros mundos não visíveis**” (Zica Pires).

Destacamos os *efeitos de sentido* a fim de compreendermos de que forma os enunciados *quilombo/quilombola* significam para estes sujeitos, assim propomos uma reflexão e análise a partir de quatro sequências discursivas:

SD8: “A **Santa Rosa** num é diferente de certos **quilombos** aonde teve um massacre”. (Anacleta Pires).

SD9: “A **Santa Rosa** era onde pegava **os nossos pretos** nos **outros quilombos** e vinha fazer a execução. Era **aqui** que eles **esquartejavam**, era aqui que eles **amarravam**, era aqui que era feita as **maldades**.”

SD10: “A Vale alegava na sua contestação que nós do território quilombola Santa Rosa dos Pretos, não somos quilombolas!”

SD11: E aí a gente foi pra cima e dizer que quem tem que dizer quem nós somos, não é Vale, somos nós!

Analisando a temática sobre corpo, o vimos como um ponto de reencontro possível entre a memória e a história e nos levou a analisar como o objeto simbólico e histórico produz sentidos. Dessa forma, trouxemos por meio de seis sequências discursivas o modo como o quilombo e outros espaços significam os corpos negros quilombolas, oportunizando encontros entre o quilombo, memória e corpo.

SD12: “As pessoas daqui do quilombo, é que fizeram todo esse esforço físico que na verdade não é trabalho, e que foram escravizadas na abertura desse pico, dessa BR 135. (Zica Pires)

SD13: “Eles usaram também em 42 da mesma lógica que eles usavam para arrancar a gente de África para jogar aqui. Olha aí dente do preto, quem tem o melhor dente, vê quem tem o braço mais forte, a gente quer tamanho e força física”. (Zica Pires)

SD14: “Esse serviço de escravo ele também ainda num acabou não. Então nessa BR não teve escravatura? Teve! E foi escravatura pesada também”. (Libâneo Pires)

SD15: “Quanto tempo mais vai ser preciso para a gente reexistir eu não sei, mas eu posso afirmar uma coisa, vamos continuar reexistindo. (Zica Pires)

DS16: “A nascente secou, porque a mãe D’água saiu depois que fizeram esse trabalho aqui. (Dalva Belfort)

SD17: “O quilombo tem muita força, por causa dos invisíveis de luz, esses é quem traz força dentro do quilombo. Porque eles gostam de tá na mata, dentro dos matos. (Mãe Severina).

Documentário: O Mundo Preto Tem Mais Vida (2008)

Ao darmos o primeiro comando a fim assistirmos o documentário, somos apresentados a primeira tela que tem como fundo a apresentação do órgão que tem em sua constituição, o amparo e a legalidade do direito, do direito humano, O Fundo Brasil de Direitos Humanos.

O documentário inicia com uma denúncia contra as imposições em relação ao uso do território, pelo Departamento Nacional de Infraestrutura de Transporte (DNIT), que tem progredido no processo de duplicação da BR 135, visando o escoamento de *commodities*, e da Vale S.A., que tem feito de tudo para acelerar a duplicação das ferrovias que possibilitam o escoamento do minério de ferro extraído das minas de Carajás e do ferro produzido em uma

nova mina no Pará, ambas administradas pela Vale S.A. Tanto a rodovia quanto as estradas de ferro cortam o território do quilombo e jogam contra a titulação das terras.

Nos primeiros minutos o documentário apresenta o discurso do então eleito na época, Governador Sarney, tendo seu corpo aclamado e rodeado pelo povo. Seu discurso já inicia com algumas indagações em relação à face do Estado tão pobre, e de que forma poderia mudar tal cenário, ao passo que as inquietações passam a ser: “como iremos abrir novas estradas? Como iremos construir nossos poços? Como poderemos industrializar o maranhão e criar novos empregos? Como iremos mudar a face do maranhão cem por cento pobre quanto habitação, vestuário e alimentação?

Acompanhando essa narrativa, somos apresentados a um cenário que tem como protagonismo um lixão a céu aberto e pessoas se alimentando e compartilhando desse alimento com urubus, e em busca de algo que pudesse ajudar em sua sobrevivência.

Figura 1 – Lixão registrado no Maranhão ano 1966



Fonte: documentário O mundo preto tem mais vida (2018)

Para a solução de tamanha desigualdade, o então governador eleito, enfoca em seu discurso a existência de palmeiras, oferecidas pela natureza, e que estas estão no Maranhão, pois temos a maior reserva de gordura vegetal (150.000 km²) cobertos de babaçu, que seriam exportados, valorizados e ao invés de serem um problema, seriam uma solução. Ao tempo que este discurso valoriza a exportação, aos nossos olhos o documentário apresenta a mão-de-obra utilizada para essa exportação. O corpo negro, sentado ao chão, em condições desconfortáveis, fazendo uso do machado e da marreta, corta o coco babaçu, mostrando ao telespectador quem está por trás dessa “valorização” e a quem custou esse progresso tão esperado. Que corpo é explorado como mão de obra para construir o tão sonhado “Maranhão da liberdade, do progresso, da grandeza e da felicidade”.

Ao som da narração na voz da quilombola Zica Pires, líder juvenil do Quilombo Santa Rosa dos Pretos, o documentário nos apresenta o cemitério de Santa Rosa, e em conjunto com esse espaço a quilombola inicia com a narrativa com a seguinte frase: “Por que a ideia de modernidade é uma ideia de morte”. Neste momento a câmera passeia pelo espaço do cemitério, logo após, fixa-se a uma sepultura específica, a do senhor Sebastião Pires (colocar informações) diante desta sepultura é dito: *“Mas a morte branca é ruim, porque a morte preta é diferente, na morte preta a gente consegue entender essas outras relações, consegue entender o contato com outros mundos”* (Zica Pires).

Dando sequência ao documentário, somos apresentados ao ambiente natural do quilombo, ao mencionar (vida), uma grande e imponente árvore é mostrada, mostrando o valor e a relação quilombo-natureza.

Chegamos então ao conhecimento do título do documentário, a frase: O MUNDO PRETO TEM MAIS VIDA é apresentada sobre uma tela inteiramente preta, com letras brancas em caixa alta, chamando nossa atenção para um verdadeiro grito. De forma convencional na Netiqueta, associou-se que ao utiliza-se de palavras em caixa alta, um grito está sendo expresso por você naquela frase.

Ao som a imagem do terreiro de Mina da comunidade, intitulado Terreiro Nossa Senhora dos Navegantes, um outro espaço do território é apresentado. Corpos quilombolas dançam em círculos, cantam, tocam tambores, apresentam suas manifestações de fé e religião. Em seguida em campo de futebol, com crianças correndo, sob um lindo dia de sol, o contato com a terra em seus pés descalços, seu corpo sujo e feliz, mostra uma relação de pertencimento a esse território.

Agora conhecemos a Anacleto Pires, líder quilombola, filha de Libâneo Pires (informações), ela inicia seu discurso nos dizendo quem era Santa Rosa: *“A Santa Rosa era onde pegava os nossos pretos nos outros quilombos e vinha fazer a execução. Era aqui que eles esquartejava, era aqui que eles amarrava, era aqui que era feita as maldade.”* Todo esse episódio é narrado ao tempo que Anacleto usa da ripa e do machado para cortar um coco babaçu, levando telespectador a lembrar de uma das primeiras cenas apresentadas no documentário, onde se falava em progresso e liberdade ao se cortar também um coco babaçu.

Ao apresentar o quilombo, Anacleto fala de memória, de história e o quanto esses conceitos são importantes para a construção sócio-histórica de um povo. O documentário segue com apresentações das pinturas do artista Jean- Baptiste Debret, e informações escritas sobre essas imagens, sobre como se deu a formação da comunidade Santa Rosa dos Pretos. Conforme Anacleto vai relatando suas origens, como se deu a captura de seus descendentes escravizados,

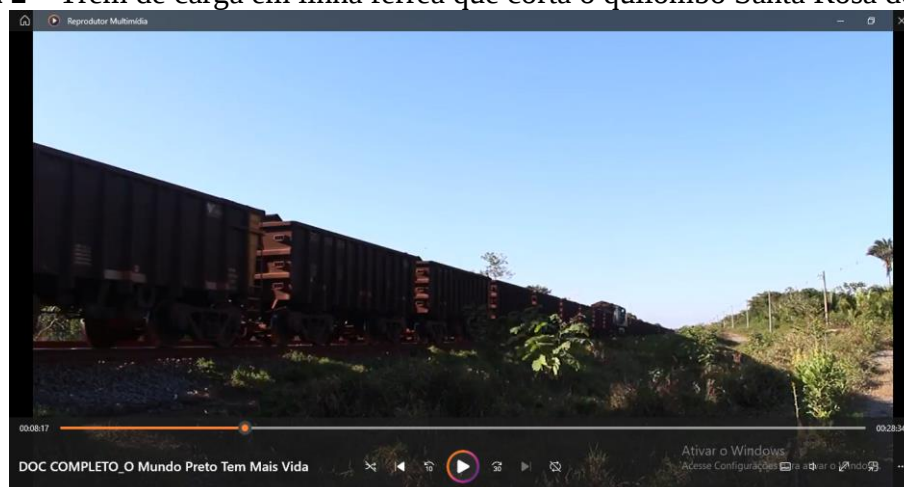
o documentário registra imagens de sujeitos quilombolas em suas atividades diárias em suas casas e em outros espaços do território.

Neste momento mais um narrador entra em cena, o senhor Libâneo Pires (ancião, 89 anos quilombola, pai de Anacleto) este vem apresentar ao telespectador o quanto de serviço escravo teve na construção da BR 135, que corpos foram escravizados e que mão de obra foi utilizada nesse pico.

Dando continuidade, tendo como protagonismo as pinturas do Jean-Baptiste, a quilombola, Zica Pires, aquela que inicia a narração do documentário, apresenta ao telespectador, como os corpos quilombolas foram utilizados na construção da BR 135 e o quanto foram maltratados. Faz ainda uma analogia ao período de 1942, para mostrar como estes eram tratados: *“Eles usavam né, também em 42 da mesma lógica que eles usaram para arrancar a gente de África pra jogar aqui. Olha aí dente do preto, quem tem o melhor dente, vê quem tem o braço mais forte. A gente quer tamanho e força física.”* (Zica Pires).

Segue-se com os depoimentos e nestes são narradas histórias antigas de seus antepassados, narram histórias sobre a besta fera, afirmando que ela destruiria o mundo. É nesse episódio que o documentário apresenta grandes fábricas de minério, trens de carga, linhas férreas, estradas que cortam o território e deixam suas marcas de morte como afirma Zica Pires: *“Na verdade, tudo que é gerado de riqueza nesse país, passa por aqui né, passa por esse estado que tem tanta riqueza e é tão empobrecido. O que passa aqui, é soja, eucalipto, as toras de eucalipto, passa vagão de trem, passa pedaços de máquinas. Assim, produtor que a gente sabe que normalmente vai servir ao agronegócio e a grandes empreendimentos.”* (Zica Pires)

Figura 2 – Trem de carga em linha férrea que corta o quilombo Santa Rosa dos Pretos



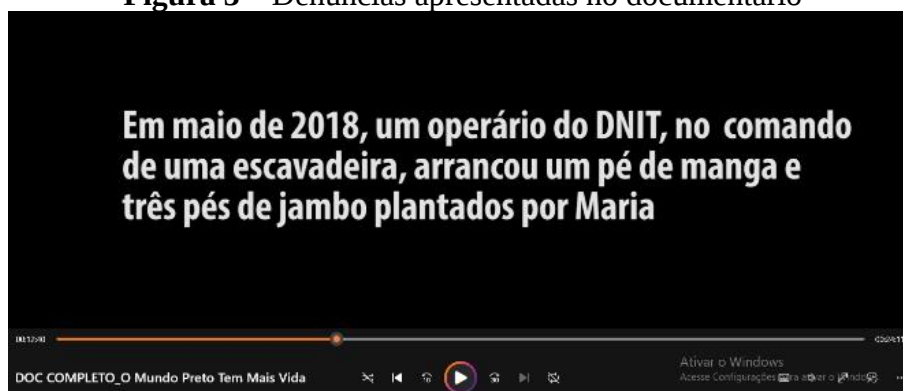
Fonte: documentário O mundo preto tem mais vida (2018)

O próximo capítulo traz o discurso do então presidente José Figueredo em relação ao Projeto Carajás, inaugurado com a estrada de ferro Carajás em 1985, retirando da região 15 milhões de toneladas de minério, com a promessa de que enriqueceria o país anualmente com cerca de 700 milhões de dólares. Neste momento o gesto simbólico ao puxar uma (alavanca de trem) é registrado como: PRIMEIRO DIA DE UMA NOVA ERA.

Seguindo com o depoimento dos quilombolas, Anacleta nos faz conhecer como se deu o processo de titulação do território quilombola, ao qual ela descreve como processo de negro. Diz que a maior causadora de estagnação do processo, era a Vale, pois esta alegava que este povo não era quilombola: *“A vale era que era a maior causadora do nosso processo não andar. E esse processo era de quem? Processo de negro! E o quê que ela alegava na sua contestação? Que nós do território quilombola Santa Rosa dos Pretos, não somos quilombolas!”*

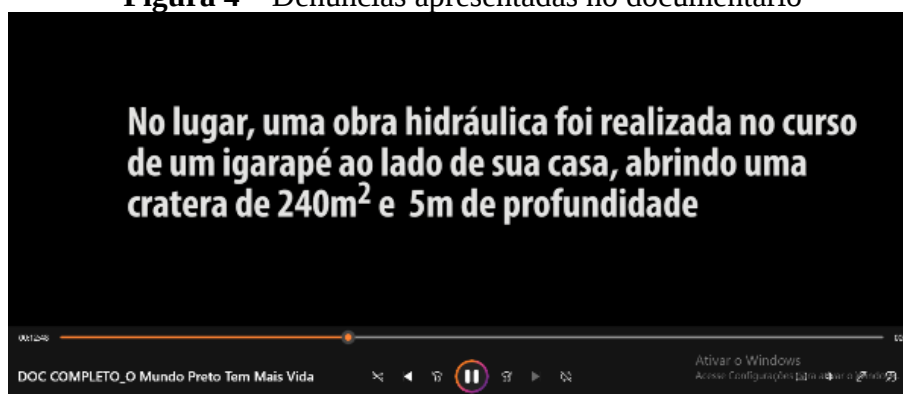
Visitando outros espaços da comunidade, o documentário nos apresenta uma obra já iniciada pela Vale, estando a poucos metros de demolir uma casa do território está denúncia é feita com imagens e o depoimento da Dona Maria.

Figura 3 – Denúncias apresentadas no documentário



Fonte: documentário O mundo preto tem mais vida (2018)

Figura 4 – Denúncias apresentadas no documentário



Fonte: documentário O mundo preto tem mais vida (2018)

No bloco seguinte, o senhor Paulo Leonel Silva, quilombola, 85 anos, sentado debaixo de uma árvore em frente a sua residência nos conta como e a quem foi deixada a terra de Santa Rosa, em sua versão ele diz: *“O que o barão deixou aqui foi essa terra. Deixou uma riqueza que muitos não tem, deixou essa terra pra nós trabalhar nela, pra ter o sustento da terra, porque ele que era o dono dela, então deixou para os escravos ganhar o pão. Então, não tem dívida que compra ela, não pode dar ela, não pode vender. Pelo documento dela que está em Itapecuru, tá escrito lá, não pode fazer isso.*

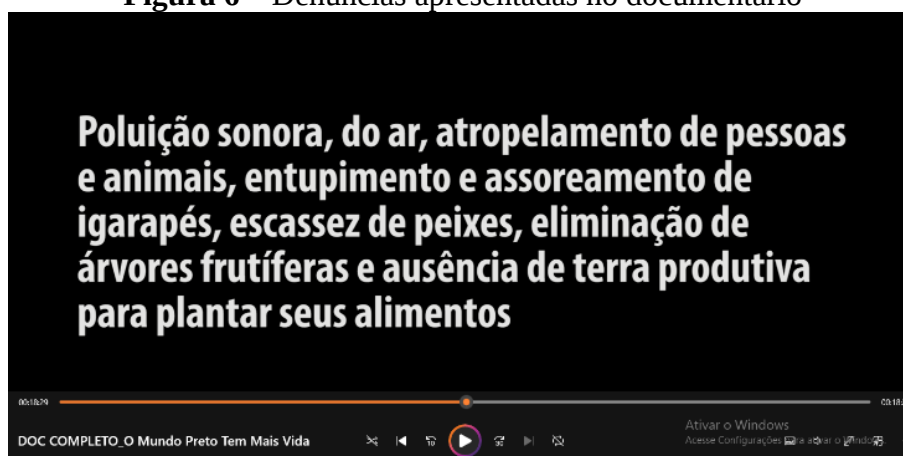
Figura 5 – Quilombola Paulo Leonel Silva



Fonte: documentário O mundo preto tem mais vida (2018)

Embalados pela narração da Anacleto imagens da BR 135, carros trafegando, buzinas, passageiros subindo e descendo de transportes públicos e privados, pudemos perceber como a BR 135 afeta diretamente na vida desta comunidade.

Figura 6 – Denúncias apresentadas no documentário



Fonte: documentário O mundo preto tem mais vida (2018)

Todas essas consequências tem levado a compra no mercado externo, na cidade mais próxima. Neste momento o documentário registra a jovem quilombola Josiane do Espírito

Santo, embarcando em um ônibus, tomando caminho para cidade vizinha para assim fazer as compras de mantimentos para a casa. No momento desta compra em uma frutaria, o episódio é narrado por seu Libâneo, com áudio de fundo, o quanto a terra era produtiva e tudo que nela produzia. Assim encerra mais um bloco, onde a jovem desde da van, atravessa a BR 135 com sacolas de mantimentos comprados fora do território. No quintal de sua casa, Jociclêa Pires, descreve em seu depoimento o mais vê passar naquela BR: *“Na verdade, tudo que é gerado de riqueza nesse país, passa por aqui né, passa por esse estado que tem tanta riqueza e é tão empobrecido. O que passa aqui, é soja, eucalipto, as toras de eucalipto, passa vagão de trem, passa pedaços de máquinas. Assim, produtor que a gente sabe que normalmente vai servir ao agronegócio e a grandes empreendimentos.”*

No decorrer do seu depoimento, ela fala do quanto o povo negro é desrespeitado, maltratado e quanta dor é ocasionada em suas vidas. Ao ponto que ela levanta questões e interrogações, várias reportagens são lançadas sobre a tela ao som de batidas que chamam atenção do telespectador. Após essa amostragem, a quilombola se pergunta porque o povo quilombola é tão perseguido.

Iniciando o próximo capítulo com narração da Zica Pires, temos crianças descalças, com terra espalhada em seus corpos, neste momento a quilombola nos traz o conhecimento de quantos anos estão aqui, e porque eles lutam: *“A gente tá aqui há mais de 300 anos, mas a gente vem reexistindo a 518 anos. Um sentimento que não dá pra explicar, eu não sei porque eu luto, mas na verdade é isso, é porque a gente precisa reexistir. Quanto tempo mais vai ser preciso para a gente reexistir eu não sei, mas eu posso afirmar uma coisa, vamos continuar reexistindo. Se não for né, nessa carne matéria podre, a gente vai reexistir em outros espaços, em outros mundos não visíveis. Mas vamos está aqui, vamos está aqui!”*

Figura 7 – Quilombola Leonel Belfort



Fonte: documentário O mundo preto tem mais vida (2018)

Figura 8 – Quilombola Dalva Belfort



Fonte: documentário O mundo preto tem mais vida (2018)

Ao falar em reexistir, sujeitos quilombolas, como Dona Dalva, Leonel vão revisitando a tela, as imagens de seus corpos, olhares, são colocados novamente em nossa lembranças.

Quando a quilombola fala em reexistir em outros espaços, um outro lugar do território é nos apresentado, a câmera nos faz conhecer o terreiro de Mina (Tenda Nossa Senhora dos Navegantes) e a Mãe de Santo Severina, debaixo de uma grande árvore marca sua presença neste espaço. Seguindo com depoimentos sobre religiosidade no quilombo.

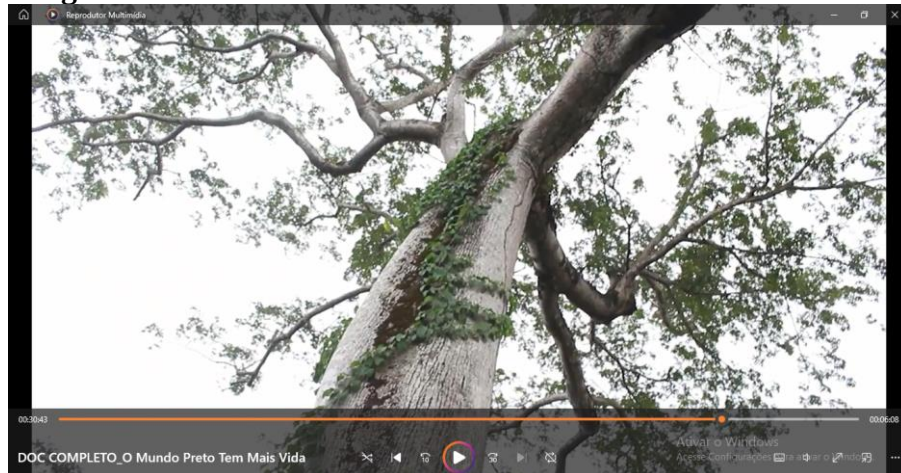
Figura 9 – Mãe de Santo Severina



Fonte: documentário O mundo preto tem mais vida (2018)

Próximo dos 30 minutos de exposição, a imagem da mata, atravessada por fumaça e luz, é apresentada no documentário, seguindo com a narração do senhor Libâneo entendermos a relação do quilombo com a natureza. As câmeras registram ua árvore centenária, e o quanto de vida ela carrega.

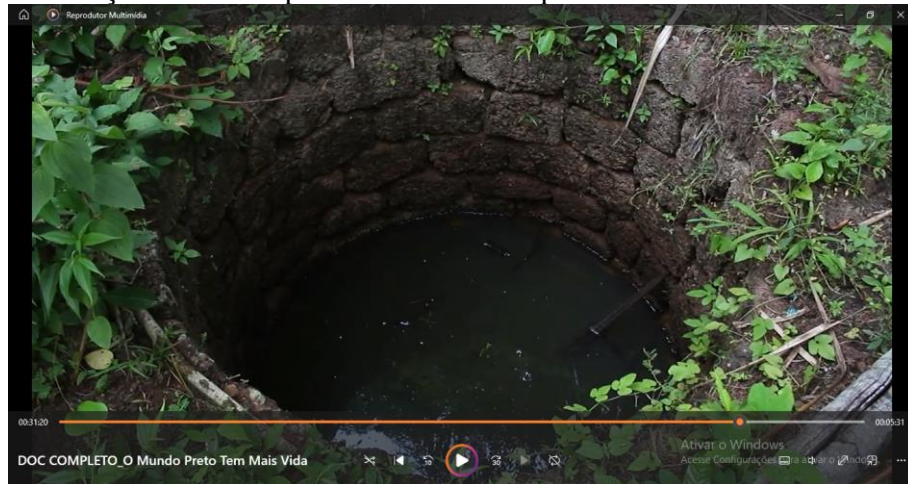
Figura 10 – Árvore lendária da comunidade Santa Rosa dos Pretos



Fonte: documentário O mundo preto tem mais vida (2018)

Caminhando entre as árvores e seguindo um caminho de terra, Zica Pires, apresenta aos telespectadores algo que ela julga uma das coisas mais memoráveis do quilombo, o poço de pedra, construído pelos escravizados, ela afirma a importância e a ligação que os quilombos tem com ele: *“Fundamental assim, e certamente a coisa mais indispensável que a gente tem aqui é esse poço, de pedra, que foram os escravizados que fizeram. E aí a gente ver que foi muito trabalhoso né? Porque as pedras foram cortadas à mão, e muito bem encaixadas assim. E esse poço acredita a gente que tem lá uns 300 anos ou mais. É muito forte e muito bonito essa ligação que a gente tem com ele, porque além de trazer esse peso na nossa história, de contar como foi a vida dos nossos ancestrais, ele é um elo de ligação direta com eles que não estão mais aqui em matéria agora. Porque ele é responsável por saciar o nosso espírito. A água é responsável por alimentar o nosso espírito e o espírito deles continua aqui. Então esse poço, essa água têm um significado muito forte nesse sentido, de ser essa ligação bem precisa mesmo com o espírito dos nossos antepassados.*

Figura 11 – Poço construído pelos escravizados quilombolas de Santa Rosa dos Pretos



Fonte: documentário O mundo preto tem mais vida (2018)

Esse é um dos momentos que somos apresentados à ancestralidade no quilombo. E então chegamos a um adas últimas cenas, Dona Dalva encostada em uma ferragem, lançando os olhos para um trem carregados de minério, que neste momento passa por aqueles trilhos, ela fala da importância dos antepassados, da herança da terra e da Mãe d'Água e de todo poder da mãe natureza.

Figura 12 – Dona Dalva ao olhar para os trens de carga

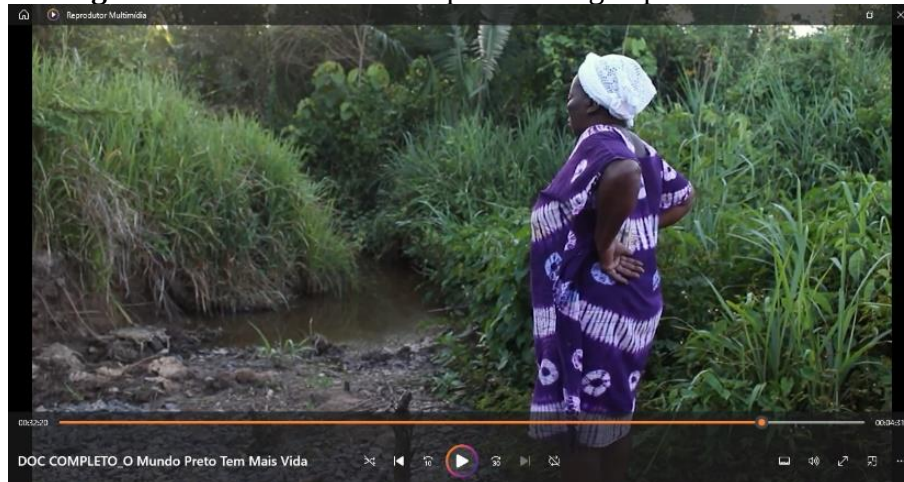


Fonte: documentário O mundo preto tem mais vida (2018)

“É um lugar de terra de escravo, então nós escravo herdamos alguma coisa, tivemos alguma herança dos nossos antepassados. A mãe D'água ela existe e quem manda na mãe D'água é a mãe natureza. Se não tivesse essas duas estradas a mãe D'água estaria aqui.

Por fim, os telespectadores se despedem do documentário com uma cantiga entoada por dona Dalva que vai descendo e atravessando até a obra construída dentro do Igarapé que já não existe, pois segundo relata a quilombola, o igarapé secou por uma consequência:

Figura 13 – Dona Dalva/Resquícios do Igarapé de Santa Rosa

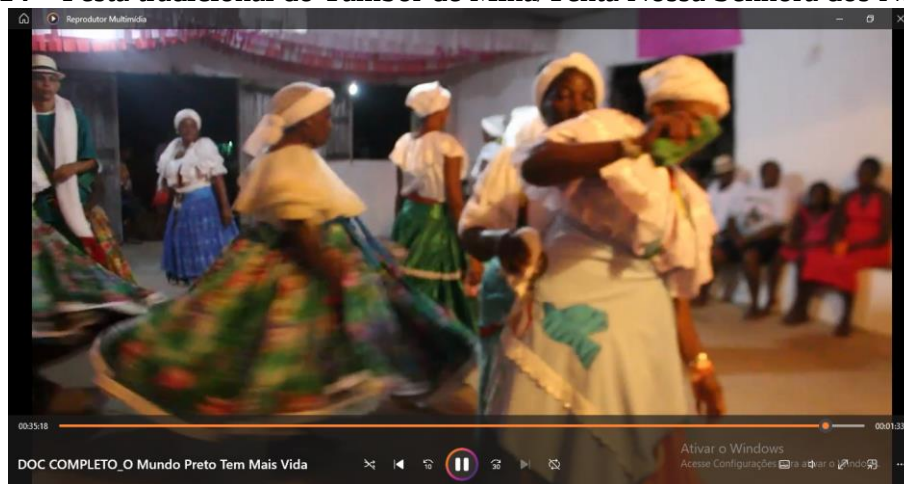


Fonte: documentário O mundo preto tem mais vida (2018)

A nascente secou, porque a mãe D'água saiu depois que fizeram esse trabalho aqui. A mãe quando perdi um filho fica desesperada, que nem ela que perdeu aqui o igarapé.” (Dalva Belfort)

Aos 35 minutos, as cenas finais iniciam. Dentro da tenda Nossa Senhora dos Navegantes, corpos quilombolas, ancestrais, encantados, guias e muitas outras manifestações religiosas dançam por esse espaço, firmando sua identidade e sua fé.

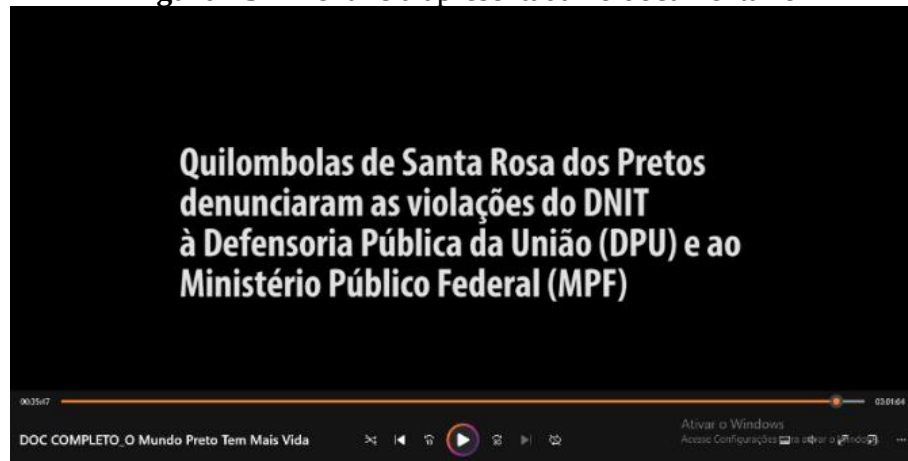
Figura 14 – Festa tradicional do Tambor de Mina/Tenta Nossa Senhora dos Navegantes



Fonte: documentário O mundo preto tem mais vida (2018)

Ao fim, temos a mesma tela preta, com as mesmas letras brancas e mais algumas denúncias, só que agora, temos o som do terreiro como fundo musical.

Figura 15 – Denúncia apresentada no documentário



Fonte: documentário O mundo preto tem mais vida (2018)

O documentário então chega ao fim e dividindo a tela com informações sobre imagem, roteiro, montagem, surge a quilombola Dona Dalva se despedindo cantando.

Figura 16 – Tela final do documentário - Dona Dalva



Fonte: documentário O mundo preto tem mais vida (2018)

“Mãe d’Água preta eu vim te convidar
 Pra brincar Tambor de Mina
 E acudir quem tava lá
 Mãe Terra, banhei no mar
 Mãe d’Água preta
 Eu vim banhar”

4 VIVER, MORRER E (RE)EXISTIR: UM OLHAR ANALÍTICO SOBRE OS DISCURSOS QUILOMBOLAS

Neste capítulo apresentamos os movimentos de análises realizados durante a pesquisa. Neste percurso analítico, a partir do objeto, (documentário "*O mundo preto tem mais vida*"(2018) realizamos recortes discursivos constituindo nosso corpus. Dessa forma, fez-se necessário recorrer ao trabalho de Courtine (2009) para tratarmos sobre *corpus* em AD. "Definiremos um corpus discursivo como um conjunto de sequências discursivas, estruturado segundo um plano definido em relação a um certo estado das condições de produção do discurso." (Courtine, 2009, p. 54). Segundo o autor, estabelecemos um *campo discursivo de referência*, a partir de um *universal discursivo*, que é um conjunto potencial de discursos que podem ser os objetos de análises, e após uma série sucessiva de restrições e homogeneidades no material linguístico, chegamos às *sequências discursivas*, que serão submetidas às análises nesta dissertação.

4.1 Por que a ideia de modernidade é uma ideia de morte?

Observando as formulações produzidas nos episódios do documentário em análise, destaca-se o modo como as falas dos moradores do Quilombo Santa Rosa dos Pretos se constituem em denúncias dos acontecimentos em torno dessas violações cometidas, pelo DNIT, na obra de duplicação da Estrada BR135, e pela Vale S.A., por meio da Estrada de Ferro Carajás, contra esses moradores. Em torno dessa regularidade de se pensar a denúncia na fala desses moradores, delimitamos um recorte mais específico em torno do objetivo de compreender os efeitos de sentido de vida e morte, produzidos e reproduzidos nos discursos de representantes do Quilombo Santa Rosa dos Pretos. Optamos por esse recorte, por termos observado a regularidade em torno dos diferentes sentidos de morte, ao mesmo tempo em que estes sentidos vão deslizando, e apontando, para uma relação com o Estado, que se constitui em uma tomada de posição em relação aos conflitos enfrentados pela comunidade frente aos ataques do Estado e da iniciativa privada. Para tal partiremos dos seguintes questionamentos: Como os efeitos de sentido se (re)produzem nos discursos sobre vida e morte ditos pelos quilombolas? Trouxemos enunciados que nos permitiram analisar de que modo os efeitos de sentido se deslizam da denúncia para sentidos de vida e de morte. Como essa morte é vista e representada? Analisamos os efeitos de sentido que se (re)produzem nos discursos sobre vida e morte a partir de

enunciados produzidos pelos sujeitos quilombolas que se constituem enquanto um recorte que trazemos em nossa análise por meio de três sequências discursivas:

SD1: O **mundo preto** tem mais vida, a ideia de modernidade é uma ideia de **morte**. (Jocicléa Pires).

SD2: Mas a **morte branca** é ruim, porque a morte preta é diferente, na **morte preta** a gente consegue entender essas outras relações, consegue entender *o contato com outros mundos*. (Anacleta Pires)

SD3: Mas a **morte branca** é só morte. Então se é um moderno que só mata e não tem vida, não vale. (Jocicléa Pires)

SD4: Mas a **morte branca** é ruim, porque a **morte preta** é **diferente**, na morte preta a gente consegue entender essas outras relações, consegue entender o contato com **outros mundos**. (Anacleta Pires)

Visando historicizar os sentidos que se projetam no discurso de/sobre vida e morte, tomamos a SD1 que ao iniciar o documentário intitulado “O MUNDO PRETO TEM MAIS VIDA” somos apresentados a uma denúncia feita pela comunidade em relação à duplicação da BR 135. O mundo preto, expresso aqui metaforicamente na SD1 está em uma relação direta de regularidades com o sujeito negro, com tudo que envolve seu processo de luta, sua forma de (re)existir, seus ancestrais, encantados, seres invisíveis, valor do território, um mundo que não se limita ao que é terreno e fugaz que é apresentado na SD4. Não se trata aqui de não enxergar o mundo do outro, e sim de reconhecimento de grupo, de vidas, de histórias e culturas que se entrelaçam e que exercendo seu poder e direito de existir tem suas histórias de luta, das senzalas às favelas, aos cortiços, aos porões, aos alagados, às tribos e guetos. Espaços estes que não são comuns a outros mundos.

Figura 17 – Tela do documentário



Fonte: documentário O mundo preto tem mais vida (2018)

Marcando estes dizeres somos apresentados a uma denúncia que é feita sob uma tela inteiramente preta, cor esta, que ao significar historicamente, e analisarmos os efeitos de sentidos projetados, nos remete diretamente ao luto e à política de morte, memórias que nos informam que os sentidos não se encontram apenas nas palavras. Nesta mesma tela, temos as letras todas em caixa alta sem marcas de pontuação, o que nos leva a perguntar-nos: Busca-se dar ênfase ao enunciado? Temos uma frase afirmativa não pontuada? escritas com letras brancas em destaque com uma cor historicamente ligada à paz, o que nos leva a analisarmos os efeitos de sentidos desta frase apresentando-se em um contraditório de vida e morte. Deste modo, situamos o que entendemos por denúncia, conforme definido por Modesto (2008, p. 11).

Proponho o conceito de formas da denúncia para dar visibilidade a um funcionamento discursivo que não se restringe ao domínio do discurso jurídico (domínio em que a denúncia é um instituto do direito penal, uma formalidade processual), mas que acontece em diferentes formas materiais.

Incluindo as derivas possíveis de denúncia, pensamos ser possível tomar SD1 a partir deste conceito, visto que vinculam os efeitos de sentido formulando uma versão da morte enquanto gesto político e social materializando-se em um documentário. Destacamos também como uma regularidade, o jogo de retomada, jogo de forças e de sentidos que (re)escreve o dizer sobre morte e vida presente nesta sequência discursiva. Somos o tempo todo apresentados a dois mundos no que diz respeito a uma luta simbólica, um mundo que é apresentado linguisticamente, a partir do substantivo mundo, acompanhado da adjetivação preto. O termo *mais vida* tendo neste caso, o advérbio de intensidade acompanhando o substantivo vida, o mundo preto, é apresentado como um mundo capaz de romper com este processo de

industrialização que não visa incluir os remanescentes de quilombos dentro de um projeto que valorizasse sua cultura, respeitasse seu território e sua história.

Conforme consta nas SD1, “*o mundo preto tem mais vida*” e na SD2 ao analisarmos os efeitos de sentidos vivenciados pelos sujeitos quilombolas, afirma-se que a “*morte branca é ruim, mas a morte preta é diferente*”, pois os efeitos de sentido que são projetados é o efeito do contraditório, que após a morte se entra em contato com outra esfera, com “outros mundos”. É neste sentido que percebemos que os discursos são sustentados por uma memória e que neste movimento conhecemos o dizer que não é dito, que silencia através do não dito, mas que pela maneira como marca os dizeres, conhecemos seus sentidos. Portanto, compreendemos com esse discurso, como o objeto simbólico e histórico produz sentido, os não ditos que estão sustentados na memória do terreiro, do Tambor de Mina, nos mostrando a relação entre encantados e o território, a força e a ancestralidade.

É essa ancestralidade que analisamos estar presente em movimentos de sentidos que são apresentados na DS1 quando o sentido de “*tem mais vida*” dialoga diretamente com a possibilidade de “*entender o contato com outros mundos*” apresentado na SD2.

Achamos interessante pensar discursivamente os discursos de/sobre morte e vida estes à medida que são construídos num tempo e lugar histórico. Pensar o lugar de onde essa fala se projeta, e pensar também nos efeitos de sentido que dela se desloca analisamos na SD2, “*Mas a morte branca é ruim*” e na SD3 “*Mas a morte branca é só morte*” que limitações o advérbio *só* traz à morte branca? A partir de qual instância da vida, podemos delimitar o que é *só morte*? Quando apresentado na SD3 o enunciado: “*A morte branca é só morte*” nos deparamos com um conceito de morte que não se define, onde o advérbio *só*, aqui emprega-se como *somente* isso, nada se tem a dizer sobre a morte branca nos levando mais uma vez ao real da língua. Pois, embora exista uma potência trombando, existe pela língua um tropeço na ordem do real (ao real da língua, ao real da história) como nos apresenta. Para a AD, a questão do real da língua, inscreve-se na contradição entre uma ordem própria da língua, imanente à estrutura, e uma ordem exterior, fala-se de “real da língua e real da história”. O real, trazido por Pêcheux (1990) para a AD, o “real sócio-histórico”, é da ordem dos processos e das práticas sociais.

Ao mesmo tempo que também analisamos que em uma outra sequência discursiva, no caso a SD2, de imediato caracteriza a morte branca como algo ruim. Diante da sequência discursiva apresentada, num primeiro movimento de análise, apontamos que seria possível pensar discursivamente a noção de morte vinculada à (im)permanência da vida. Ao mesmo tempo que nos indagamos, existe uma morte boa? O que faz uma morte ser considerada ruim?

Poderemos mensurar o valor da vida a partir da morte branca? Se existe uma morte que é diferente, em que sentidos as outras mortes são iguais?

Uma vez que temos sentidos que deslizam para a compreensão de uma morte finita do ser, que em nenhuma esfera possui continuidade, e uma morte que desemboca em um infinito de possibilidades de (re)existir ainda que em outros mundos, essa continuidade da existência da morte preta se dá também no sentido de resistência à modernidade branca que destrói árvores, bichos, igarapés, que mutila corpos vivos, que separa núcleos familiares para despejar sobre eles inúmeros quilômetros de asfalto e ferro inertes.

Consideramos que os sentidos produzidos projetam sentidos de vida enquanto uma continuidade no tempo (morre o corpo físico e a vida continua como outra forma de (re)existir, e, por outro lado, pensam morte como uma dualidade, uma “morte branca” onde não existe vida (como um projeto do capitalismo contra seu modo de vida e sua existência que resiste nas terras do Quilombo e que mata a natureza que o sustenta) e uma “morte preta” como passagem para outra forma de existência.

4.2 Entre brechas e deslizos: o reencontro da história e da memória

Destacamos a memória discursiva como noção central mobilizada em nossa análise, buscando pensar o sujeito quilombola discursivamente, e os modos como estes projetam sentidos de vida e morte, ao mesmo tempo em que vão se constituindo enquanto sujeitos nas brechas contraditórias que se projetam em seus discursos. Pêcheux (1999, p. 48) nos diz que a memória deve ser entendida “nos sentidos entrecruzados da memória mítica, da memória social inscrita em práticas, e de memória construída do historiador”. Percebemos durante a análise das sequências a menção à dimensão da morte que se textualiza em formulações dos quilombolas, e que se faz, ao mesmo tempo, presente por não-ditos ecoando nos enunciados. Buscamos aqui identificar alguns desses não-ditos, para perceber em que regiões da memória se sustentam esses dizeres, que põem em uma mesma encruzilhada existências de quilombolas e a construção de uma estrada como a BR 135 ou a ampliação de uma ferrovia da companhia Vale. Diante da discussão teórica e de um desdobramento analítico, compreendemos como os sentidos de morte presentes nas narrativas quilombolas estão escritos sobre o funcionamento da língua, da história e da memória. Dessa forma apresentamos quatro sequências discursivas, estas, constituindo-se como um recorte a fim de analisar a luta travada pelos quilombolas em prol da manutenção por suas vidas e por seu território, assim como implicações trazidas pela duplicação da BR 135, que

questiona, por um lado, como a modernidade é vista diante de perdas inadmissíveis aos quilombolas e, por outro, como as nossas relações com a morte são marcadas pela historicidade.

SD4: Mas a morte branca é ruim, porque a morte preta é diferente, na morte preta a gente consegue entender essas outras relações, consegue entender o contato com outros mundos. (Anacleto Pires)

SD5: Mas a morte branca é só **morte**. Então se é um moderno que só mata e não tem vida, não vale. (Jocicléa Pires)

SD6: A gente precisa reexistir...mostrar a todo instante que estamos vivos e que eles não vão nos matar. Vamos continuar reexistindo.

SD7: Se não for nessa carne matéria podre, a gente vai reexistir em outros espaços, em outros mundos não visíveis” (Zica Pires).

Destacamos como uma regularidade, o jogo de retomada, jogo de forças e de sentidos que (re)escreve o dizer sobre morte e vida presente nas sequências discursivas. Em uma primeira leitura, parece haver um contraponto, uma oposição simples entre morte branca e morte preta, mas a cada enunciado vai se constituindo um deslize e um desdobramento de sentido que ultrapassa a oposição, funcionando enquanto denúncia de contradições e uma forma de resistência (França; Lopes, 2023).

Diante da SD4, observamos que o mundo preto está em uma relação direta de regularidades com o sujeito que se identifica com processos de luta, com formas de (re)existir, com processos de identificação com a memória da ancestralidade e da encantaria, com o valor dado ao território para além da terra enquanto posse, com um mundo que não se limita ao que é terreno e fugaz, como se formula na SD3, pois da morte branca para o moderno que só mata, se estabelece uma relação de metáfora e metonímia com a modernidade, que nesses enunciados se textualiza na própria obra da duplicação da BR. Há uma tensão necessária em se denunciar os sentidos de morte vinculados à memória do progresso e do avanço econômico, ao mesmo tempo em que se parece anunciar que há muita vida para além desse discurso de e dessas políticas de morte.

É este espaço de significação que trago como reflexão, nas SD5, passamos a perceber, que sofrem alteração. Essa alteração se dá pela repetição dos dizeres *é um moderno que só mata*, o enunciado morte nestas sequências denuncia às graves violações à vida dos quilombos cometidas por um Estado que traz em suas mãos um crescimento à base de assassinatos, saques, crueldades.

As sequências discursivas analisadas têm relação com memória discursiva do progresso e do avanço econômico, dona Dalva traz em seu discurso o valor do território, a aliança com o passado ainda tão presente, quando em um dos depoimentos é mostrado o lugar de uma nascente que secou.

Figura 18 – Nascente do Igarapé secando



Fonte: documentário O mundo preto tem mais vida (2018)

Na cena, uma das matriarcas da comunidade assevera que a “mãe natureza” se foi com a construção da estrada de ferro, e assim, a “mãe d’água secou” (O Mundo, 2018). É possível identificar essa relação com a memória nos enunciados vida e morte, por se tratar de um lugar construído pelos seus antepassados, que guarda a memória deles como percebemos na SD6 “*A gente precisa reexistir...mostrar a todo instante que estamos vivos e que eles não vão nos matar*”. Os quilombos são ancestrais, históricos, amantes da natureza, ofereceram gentileza e em troca receberam a violência propiciada por uma Estado que só visa o lucro, que permeia até os dias atuais. E na contramão da legalidade traz um projeto que na verdade tem como objetivo trazer uma modernidade branca, que ameaça a natureza e gera morte. Para a análise de discurso, a resistência aparece exatamente nos pontos onde a dominação política e ideológica falha. Contra a política silenciadora do estado, se encontram os quilombos, que buscam novas formas de viver e significar a morte e a vida diante de um cenário tão brutal. “*Vamos continuar reexistindo!*” Somos o tempo todo apresentados a dois mundos no que diz respeito a uma luta simbólica, um mundo que é apresentado linguisticamente, a partir do substantivo mundo, acompanhado da adjetivação preto. Nesta sequência temos o verbo *ter* flexionado de acordo com a flexão de número, neste caso no singular e no presente do indicativo. Conforme consta nas SD4, “*a morte preta é diferente*” ao analisarmos os sentidos vivenciados e sentidos pelos sujeitos quilombolas, afirma-se que “*há contatos com outros mundos*”, pois os efeitos de

sentido que são projetados é o efeito do contraditório, que após a morte se entra em contato com outra esfera, com “outros mundos”. É neste sentido que percebemos que os discursos são sustentados por uma memória e que neste movimento conhecemos o dizer que não é dito, que silencia através do não dito, mas que pela maneira como marca os dizeres, conhecemos seus sentidos. Portanto, compreendemos com esse discurso, como o objeto simbólico e histórico produz sentido, os não ditos que estão sustentados na memória do terreiro, do Tambor de Mina, nos mostrando a relação entre encantados e o território, a força e a ancestralidade.

Falar das relações com outros mundos está fortemente expresso na lápide do senhor Sebastião Pires, pelo enunciado: *(Fui para o céu, mas não esquecerei aqueles que amei na terra)*. No silêncio da sepultura, entre ditos e não ditos, o valor da vida e da morte é trazido como interdiscurso. O espaço simbólico aqui representado (o falar, o reencontro) coloca o morto em lugar de linguagem, estes discursos são atravessados por uma história de luta, por história de um povo que vê o efeito da morte e sua relação com a vida. Como afirma Orlandi (2007, p. 23):

Se a linguagem implica silêncio, este, por sua vez, é o não dito visto do interior da linguagem. Não é o nada, não é o vazio sem história. É o silêncio significante. [...] Significa que o silêncio é garantia do movimento de sentidos. Sempre se diz a partir do silêncio.

Isso ocorre justamente porque os signos não se encerram em si mesmos, e sim, dão forma e lugar à morte, humanizando os cadáveres.

Figura 19 – Lápide do senhor Sebastião Pires



Fonte: documentário O mundo preto tem mais vida (2018)

A materialidade discursiva e o valor simbólico que carregam a lápide do senhor Sebastião Pires, o marco deixado pela memória, estando essa memória fincada em uma recorrência de dizeres a uma rede discursiva que como um laço é mantido pelas muitas formas de historicizar os discursos em seus territórios. Segundo Orlandi (2020, p. 53): “Quando

dizemos materialidade, estamos justamente referindo à forma material, ou seja, a forma encarnada, não abstrata nem empírica, onde não se separa forma e conteúdo: forma linguístico-histórica, significativa”.

A valorização da memória de quem antes deles, ali viveram e construíram aquele espaço. Nas falas dos moradores de Santa Rosa dos Pretos, durante as cenas do documentário, a todo instante se invoca a memória dos ancestrais, que vieram de terras longínquas e estão “vivendo” ali, através dos que continuam vivos, como analisamos da SD4 *“na morte preta a gente consegue entender essas outras relações, consegue entender o contato com outros mundos”*.

O espaço simbólico de um cemitério, sepulturas, lápides e todo valor de significação que eles carregam, desliza para um sentido mais de vida do que de morte como é possível identificar nas SD4 *contato com outros mundos* e SD7 *reexistir em outros espaços*. Diante de gestos de leitura que levam em conta as materialidades, a reflexão sobre o destino dos mortos em uma comunidade quilombola não está caracterizada em uma sepultura, mas na verdade a leitura destes túmulos permite o vislumbre da multiplicidade do sentido de vida ainda que diante da morte.

Esta é a memória discursiva que atravessa o real-sócio-histórico da formação do sujeito quilombola. Nesse sentido, mais uma vez, a SD7 expressa qual a concepção de mundo para os quilombolas, e quando ela afirma: ***“se não for nessa carne matéria podre, a gente vai reexistir em outros espaços, em outros mundos não visíveis”***. A memória e a ideologia de resistência se fazem presente, em todo tempo, nas posições dos quilombolas, que buscam diferenciar a concepção de vida e de morte entre a acepção branca e a preta-quilombola, da qual fazem parte e se sentem protetores. A concepção de vida e morte projetada nos dizeres dos quilombolas entrevistados pelo documentário, parte de uma cosmovisão apresentada em uma posição diversa ao cristianismo. Faz parte da comunidade Quilombola Santa Rosa dos Pretos um terreiro intitulado Terreiro de Mina “Tenda Nossa Senhora dos Navegantes”, de onde se projeta um sentido de vida enquanto um completo envolvimento com a natureza e que na passagem para a morte, faz-se contato com outros mundos.

A encantaria faz a viração no que é sério, faz movimentar as fronteiras: entre trabalho e brincadeira, entre o individual e o coletivo, entre a disciplina e a despossessão, entre o sagrado e o profano. Pensar a colonialidade em suas múltiplas faces é, de certo modo, tomar as relações de um povo com a morte, relações, diga-se de passagem, atravessadas por outros sentidos que não apenas osocidentais (França, 2022, p. 162).

Outro aspecto, onde pode-se perceber tal relação, é quando em um dos depoimentos é mostrado o lugar de uma nascente que secou. Na cena, uma das matriarcas da comunidade

assevera que a “mãe natureza” se foi com a construção da estrada de ferro, e assim, a “mãe d’água secou” (O Mundo, 2018).

Figura 20 - Dona Dalva mostrando o Igarapé seco



Fonte: documentário O mundo preto tem mais vida (2018)

É possível identificar essa relação com a memória nos enunciados vida e morte, por se tratar de um lugar construído pelos seus antepassados, que guarda a memória deles. Os quilombos são ancestrais, históricos, amantes da natureza, ofereceram a gentileza e em troca receberam a violência propiciada por uma Estado que só visa o lucro, que permeia até os dias atuais. Nesta SD5 *é um moderno que só mata* quando analisamos o *que* percebemos que é colocado como advérbio de modo, observa-se funcionamento de seu uso de forma conclusiva de um ato que só é realizado com um intuito, o de gerar morte. A valorização da memória de quem antes deles ali viveu e construiu aquele espaço é uma constante nas falas dos moradores de Santa Rosa dos Pretos, durante as cenas do documentário, a todo instante se convoca e evoca a memória dos ancestrais, que vieram de terras longínquas e estão “vivendo” ali, através dos que continuam vivos, como analisamos da SD4 *“na morte preta a gente consegue entender essas outras relações, consegue entender o contato com outros mundos”*.

Percebemos esse furo na memória da modernidade e da morte branca, no atravessamento dos mundos que se dá na fala da Dona Dalva que não afirma que foi a fonte que secou, foi algo de outra ordem, com a construção da estrada, foi a mãe d’água que secou. Uma memória outra vem se presentificar nos buracos e brechas deixados pela memória da modernidade branca. É possível identificar essa relação com a memória outra nos enunciados sobre vida e morte. Assim se constitui a memória discursiva que atravessa o real-sócio-histórico da formação do sujeito quilombola, no cruzamento de diferentes memórias. Da denúncia de

mortes e violações chega-se a discursos que se sustentam em muitas outras memórias pelas quais parece haver algum processo de reexistência. Aproximamos essa memória outra do papel da memória mítica, que aqui nos parece funcionar como um saber outro trazido numa forma de questionar e confrontar o saber científico, e recusar a própria ideia de modernidade na qual esse saber está inserido, como já analisado em França e Lopes (2023).

4.3 Quem tem que dizer quem somos? Somos nós!

Observando as formulações produzidas nos episódios do documentário em análise, destacamos os *efeitos de sentido* a fim de compreendermos de que forma os enunciados *quilombo/quilombola* significam para estes sujeitos, assim propomos uma reflexão e análise a partir de quatro sequências discursivas:

SD8: “A **Santa Rosa** num é diferente de certos **quilombos** aonde teve um massacre”. (Anacleta Pires).

SD9: “A **Santa Rosa** era onde pegava **os nossos pretos** nos **outros quilombos** e vinha fazer a execução. Era aqui que eles esquartejavam, era aqui que eles amarravam, era aqui que era feita as maldades.”

SD10: “A Vale alegava na sua contestação que **nós** do território quilombola Santa Rosa dos Pretos, não **somos quilombolas!**”

SD11: E aí **a gente** foi pra cima e dizer que quem tem que dizer **quem nós somos**, não é Vale, **somos nós!**

Segundo Orlandi (2005, p. 24): “A Análise do Discurso visa fazer compreender como os objetos simbólicos produzem sentidos, como ele está investido de significância para e por sujeitos”. Os efeitos de sentidos sobre o enunciado *quilombo/quilombolas* apresentados no documentário estão a todo tempo atravessados por uma memória discursiva da colonização, escravização e resistência negra no Brasil, bem como pela racialização do mundo efetivada na modernidade atravessando esses discursos, onde “os mundos euro-americanos, em particular, fizeram do Negro e da raça duas versões de uma única e mesma figura, a da loucura codificada” (MBEMBE, 2014, p. 11). Como podemos observar na SD8 e SD9. O documentário apresenta uma narrativa que se constitui em torno da memória da origem do Quilombo. Nessa narrativa, a forma como os sujeitos quilombolas eram maltratados fica nitidamente registrada na memória da colonização e da escravização materializadas nestes enunciados “era aqui que eles esquartejavam, era aqui que eles amarravam, era aqui que era feita as maldades.”

Pêcheux (1999) nos diz que a memória deve ser entendida como “nos sentidos entrecruzados da memória mítica, da memória social inscrita em práticas, e de memória construída do historiador”.

A violência cotidiana sofrida pela comunidade, está o tempo todo marcada por essa “memória social inscrita em práticas” que atravessa a vida destes sujeitos históricos materializa-se no cortar do território, refazendo ou retomando o caminho da escravidão.

Para tratar do memorizável é preciso entender o acontecimento inscrito no espaço da memória sob dupla forma-limite: (1) o acontecimento que escapa à inscrição, que não chega a se inscrever; (2) o acontecimento que é absorvido na memória como se não tivesse acontecido (Pêcheux, 1999, p. 50).

Observamos que em função de um passado histórico e marcado pela desumanização o sujeito quilombola tem o seu processo de identificação por vezes sempre desafiado. Existe um processo efetivo onde os quilombolas buscam constituir-se, no entanto esse processo é por vezes e por muitos tem seus efeitos de sentidos que são projetados em um efeito do contraditório, como é nos apresentado na SD10: “*A Vale alegava na sua contestação que **nós** do território quilombola Santa Rosa dos Pretos, não **somos quilombolas!**”*

Percebemos que o passado histórico da escravidão é constitutivo dessa identificação, uma vez que o sujeito quilombola é herdeiro desse passado que sempre está presente na memória discursiva do quilombo produzindo efeitos cujas representações afetam os processos de identificação como podemos constatar na SD1: “*A Santa Rosa num é diferente de certos quilombos aonde teve **um massacre**”.*

Dialogando com a SD9: “*A Santa Rosa era onde **pegava os nossos pretos** nos outros quilombos e vinha fazer **a execução**”.* A líder comunitária, na SD9 traz a expressão da memória escrita em práticas, a lembrança do passado ainda tão presente. Esta, chama atenção para a reflexão a história do seu povo, o quanto estes precisam (re)conhecer sua história e seu processo histórico. Ao se remeter a um processo tão desumano, ela traz a metáfora e metonímia, o mesmo e o diferente, a palavra ***preto***, ***execução***, ambas firmadas por um trocadilho de significados e um elo de estreita dependência. Um valor que a quilombola, enquanto descendente do povo negro, julga não poder ser esquecido. Ao tempo também que é marcado aqueles que não reconhecem esse processo histórico ganhando um sentido de inutilidade, uma espécie de apagamento da história do povo negro. Pensar interdiscursivamente história e memória é não pensar a história do povo preto apenas como passado, como algo que não precisa ser valorizado ou lembrado, mas sim a contribuição da raça negra reivindicada por ela na formação da nação brasileira.

Um exemplo interessante é o que diz respeito aos sentidos de “colonização” e seus efeitos em nós, entre a repetição e a diferença. Esses sentidos se constituíram ao longo de uma história a que já não temos acesso e que falam em nós (E. Orlandi, 1990). Isto é a memória o interdiscurso. Por outro lado, a cada vez que dizemos “colonização” ou que nos significamos em relação a essa história, esses sentidos retomam mas, ao mesmo tempo, podem derivar para outros sítios de significação (E. Orlandi, 1993), produzindo novos sentidos, efeitos do jogo da língua inscrito na materialidade da história” (Orlandi, 2020, p. 36).

A memória quilombola inclui a transmissão oral de histórias, mitos, lendas e narrativas que remontam às origens dos quilombos e às lutas de resistência contra a escravidão. Essas histórias são passadas de geração em geração e contribuem para a preservação da identidade e dos valores quilombolas. É notório que não podemos deixar de refletir sobre a relação entre o dito e o não dito presente nesta sequência SD11: *quem tem que dizer quem nós somos, não é Vale, somos nós!*

Figura 21 – Anacleto Pires; Líder da comunidade Santa Rosa dos Pretos



Fonte: documentário O mundo preto tem mais vida (2018)

Na relação estabelecida entre história e memória, visto que estas estão interligadas e compõem a estruturada relação que serve de alicerce para a construção e a reflexão dos processos históricos, podemos analisar que sentidos outros alicerçam a história do povo quilombola, pois, vem produzindo efeitos que não significam apenas "passado" e sim "presente". De alguma forma a sequência discursiva aponta para um sentido de identificação com outros quilombolas, (*pegava os nossos pretos nos outros quilombos*) todos identificados entre si, e não pela exterioridade. Deste modo, nos indagamos: como acontece o processo de identificação quilombola? Como se inscrevem neste lugar? Estes identificam-se pela ocupação de um mesmo lugar social? Pela ocupação e sentimento de pertencimento ao território quilombola?

Nesse sentido é bom esclarecer que o discurso em si, não são palavras soltas, o discurso é o sentindo que as palavras tem em determinado contexto e momento a partir de quem a expressa e quando e onde expressa. Sendo assim, Orlandi (2005, p. 14) coloca que o discurso em Pêcheux “concebe a linguagem como mediação necessária entre o homem e a realidade natural e social”, é o acontecimento (como coloca Pêcheux), é a mediação que “torna possível tanto a permanência e a continuidade quanto o deslocamento e a transformação do homem e da realidade em que ele vive. O trabalho simbólico do discurso está na base da produção da existência humana”.

Assim, também é possível relacionar a memória social com a afirmação da identidade e do fortalecimento das comunidades quilombolas. Ela permite que as comunidades se reconheçam como parte de uma história coletiva de resistência, superação e resiliência. Neste sentido podemos perceber que o discurso é uma produção que nasce dentro do tempo, é produzido através da enunciação, é uma prática (mas uma prática que atravessa aqueles que o enunciam).

4.4 O corpo como espaço de memória: o deslocamento do corpo biológico para o corpo simbólico

O corpo é algo que constantemente se lê. Seus significados estão sempre sob efeitos de sentidos, a todo tempo somos indagados ou indagamos :como este corpo se apresenta? Como deveria se apresentar? Como aparenta, como se porta, como se veste, como anda, enfim de que forma significa? Compreendemos desse modo que a temática sobre corpo, é um ponto de reencontro possível entre a memória e a história e nos leva a compreender como o objeto simbólico e histórico produz sentidos. Dessa forma, trouxemos por meio de seis sequências discursivas que se constituem enquanto um recorte com o objetivo de compreender o modo como o quilombo e outros espaços significam os corpos negros quilombolas, oportunizando encontros entre o quilombo, memória e corpo.

SD12: “As pessoas daqui do quilombo, é que fizeram todo esse **esforço físico** que na verdade **não é trabalho**, e que foram **escravizadas** na abertura desse pico, dessa BR 135. (Zica Pires)

SD13: “Eles usaram também em 42 da mesma lógica que eles usavam para **arrancar** a gente de África para **jogar aqui**. Olha aí dente do preto, quem tem o melhor dente, vê quem tem o **braço** mais **forte**, a gente quer **tamanho e força física**”. (Zica Pires)

SD14: “Esse serviço de escravo ele também ainda num acabou não. Então nessa BR não teve escravatura? Teve! E foi escravatura pesada também”. (Libâneo Pires)

SD15: “Quanto tempo mais vai ser preciso para a gente reexistir eu não sei, mas eu posso afirmar uma coisa, vamos continuar reexistindo. Se não for né, nessa carne matéria podre, a gente vai reexistir em outros espaços, em outros mundos não visíveis. (Zica Pires)

DS16: “A nascente secou, porque a mãe D’água saiu depois que fizeram esse trabalho aqui. “A mãe D’água ela existe e quem manda na mãe D’água é a mãe natureza!”. (Dalva Belfort)

SD17: “O quilombo tem muita força, por causa dos invisíveis de luz, esses é quem traz força dentro do quilombo. Porque eles gostam de tá na mata, dentro dos matos. (Mãe Severina).

Figura 22 – Lixão registrado no MA ano 1966



Fonte: documentário O mundo preto tem mais vida (2018)

A partir do movimento dos corpos, tivemos como entender as relações que estes estabelecem com o mundo. O discurso do então eleito a governador, José Sarney (1966), apresentado no documentário, inicia com algumas indagações em relação à face do Maranhão tão pobre, e de que forma poderia mudar tal cenário?

Figura 23 – Quebrador de coco apresentado no documentário



Fonte: documentário O mundo preto tem mais vida (2018)

Para a solução de tamanha desigualdade, seria necessário a exportação da maior reserva de gordura vegetal (Região dos Cocais) que tem como matéria prima o coco babaçu, *“seriam exportados, valorizados e ao invés de serem um problema, seriam uma solução”*. Ao dizer, solução, o discurso produz outro sentido, sentido que desliza para exploração, e esta, em suma, do corpo negro, no movimento da mão que sempre se refaz, que de forma interdiscursiva, significam a participação negra na história colonial brasileira como nos afirma a *SD12:As pessoas daqui do quilombo, que foram escravizadas na abertura desse pico, dessa BR 135*. Estaríamos diante de uma relação metafórica entre o que se vê e o que se diz? O corpo negro, sentado ao chão, em condições desconfortáveis, fazendo uso do machado e da marreta, corta o coco babaçu, materializando quem está por trás dessa “valorização” e a quem custou esse “progresso” tão esperado. Qual espaço é reservado ao sujeito racializado? Que corpo é explorado como mão de obra para construir o tão sonhado *“Maranhão da liberdade, do progresso, da grandeza e da felicidade”*? É aqui que também pensamos o sujeito e todos os seus sentidos e significados, o que diz de um corpo ligado a determinadas práticas construídas historicamente. Segundo Orlandi (2023, p. 18) *“não dá pra pensar um sujeito sem significar, ao mesmo tempo, o corpo desse sujeito.”*

Figura 24 – Pintura de Jean Baptiste



Fonte: documentário O mundo preto tem mais vida (2018)

Em nosso segundo movimento de análise, refletimos sobre os efeitos de sentidos trazidos pela SD12 e SD13, que refaz o caminho da escravidão tendo como protagonismo as pinturas do Jean-Baptiste, a quilombola, apresenta ao telespectador, como os corpos quilombolas foram utilizados na construção da BR 135 e o quanto foram maltratados. Faz ainda uma analogia ao período de 1942, para mostrar como estes eram tratados: em relação a mão de obra utilizada na abertura do pico da BR135 fazendo referência ao corpo trabalho. “...olha aí dente do preto, quem tem o melhor dente, vê quem tem o braço mais forte, a gente quer tamanho e força física.” Por vezes, estes corpos são condenados e avaliados como um corpo não humano, tendo a humanidade e vidas negadas. Na descrição destes corpos nesta imagem, podemos observar que faziam deste corpo, qualquer coisa sem valor, ou melhor, qualquer coisa sem valor humano, apenas comercial. Assim experimentavam a morte, a morte que nunca está sujeita a regras, que de qualquer maneira é válida, pois com o processo de abolição, a morte ganhou apenas outros sentidos como afirma (Mbembe;2018) *O curso violento da vida de escravo se manifesta pela disposição de seu capataz em se comportar de forma cruel e descontrolada ou no espetáculo de sofrimentos imposto ao corpo do escravo. A vida do escravo, em muitos aspectos, é uma forma de morte-em-vida.* O processo de escravização custou a esses corpos a perda de uma família, de um lar, e dos direitos sobre seu próprio corpo que era mantido vivo, porém em um cenário de horror e crueldade. Estes eram retirados e colocados em qualquer lugar: no canto da cama, ao lado da mesa, aos pés do seu senhor, na construção da estrada, eram sempre propriedade de outro. Destacamos nesta sequência, a memória escrita em práticas, que também desliza para o sentido da violência sofrida pela comunidade. Esse corpo negro quilombola, ainda que estático, aponta para a dimensão de um corpo que sugere movimento,

dor, cansaço, esforço. Carrega consigo um outro muito maior. Um peso muito maior que um soquete, o corpo negro quilombola carrega, sustenta em seus braços, toda uma sociedade escravocrata mostrando desequilíbrio injusto e sempre invisível como descreve a SD14: “*Então nessa BR não teve escravatura? Teve! E foi escravatura pesada também.*”

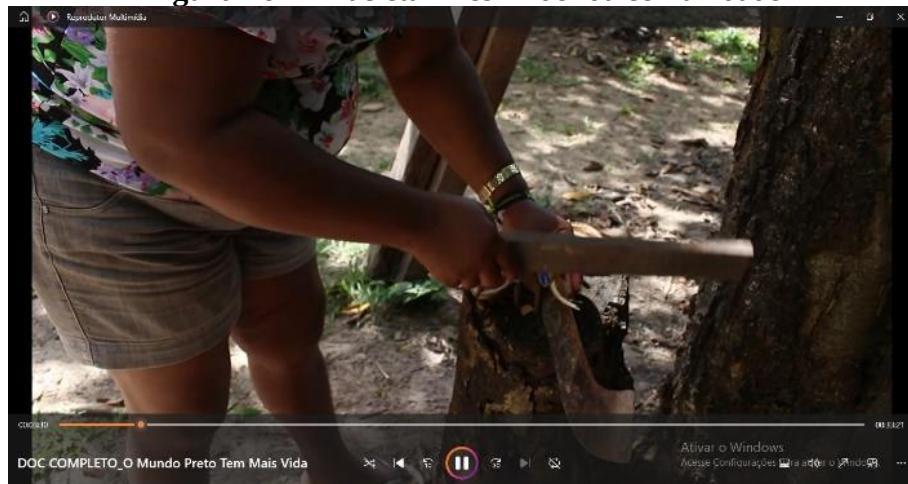
Figura 25 – Sr Libaneo Pires - ancião e líder quilombola



Fonte: documentário O mundo preto tem mais vida (2018)

Quando pensamos corpo, pensamos memória, não estamos nos restringindo somente à carne, apenas algo da ordem o empírico. Segundo Orlandi (2017,p.85) “*O corpo do sujeito enquanto corpo empírico, ele é apenas carne. Enquanto corpo simbólico, ele é produzido em um processo, e é um processo de significação, onde trabalha a ideologia, cuja materialidade é o discurso*”. Estamos diante de um corpo simbólico, marcados pela dor da violência cotidiana, física, patrimonial, moral e tantas outras. Não tratemos aqui de uma disputa de padecimentos, no entanto, somente o corpo negro significado, sabe das dores causadas pelo processo de escravidão. Esta, violentou os corpos negros em diversas esferas, proliferaram o conceito de que eram fortes, no sentido de corpo empírico, sua dor irrelevante, e que suportariam qualquer trabalho, pois foram feitos para tal.

Figura 26 – Anacleta Pires - líder da comunidade



Fonte: documentário O mundo preto tem mais vida (2018)

Ainda que o cortar do coco seja uma atividade corriqueira, ao usa da ripa e do machado para cortar um coco babaçu, este corpo é significado em outro espaço de existência, uma forma histórica e social com seu corpo, corpos segregados, corpos subalternos. Este corte é um corte que fere, que machuca não só o corpo físico, este que aparece coberto por vestimentas simples, que não deixam de marcar a temporalidade, sendo algo não apenas exterior a ele e sim fazendo parte de seu processo de significação como apresentado na SD12: *“As pessoas daqui do quilombo, é que fizeram todo esse esforço físico que na verdade não é trabalho.”*

Figura 27 – Quebradeira de coco



Fonte: documentário O mundo preto tem mais vida (2018)

É um remexer nas dores que nos possibilitam também, compreender como o processo de resistência se faz continuamente na vida dos sujeitos quilombolas e como corpo simbólico se deslocam na sociedade e na história como em uma das primeiras cenas apresentadas no documentário, onde se falava em progresso e liberdade ao se cortar um coco babaçu. O corpo

se reinventa e na dificuldade resiste, porém, não podemos negar que essa resistência desgasta e fragiliza, ao mesmo tempo em que fortalece esses corpos, conforme nos afirma a SD15: *“Quanto tempo mais vai ser preciso para a gente reexistir eu não sei, mas eu posso afirmar uma coisa, vamos continuar reexistindo (Zica Pires).*

Há dores que acometem somente o corpo negro, há um lugar que somente esses corpos conseguem chegar. As especificidades do corpo negro quilombola não cabem na história oficial. Este discurso, nos oferece um novo termo (reexistir) para tratar das violências herdadas da colonialidade, violências que marcam ausências, que produz invisibilidade e silêncio. O reexistir nos mostra que esse processo não está fechado em si, definitivo, e sim é marcado pelo movimento, cercado de significados e pela multiplicidade de reflexões que sobre ele despontam. Ao ponto que refletimos, sobre o mesmo e o diferente, o reexistir significa: lutar pela vida ou lutar contra a morte? O verbo continuar em seu sentido semântico significa algo que já começou, dessa forma a reflexão chega até nós, há quanto tempo estes corpos reexistem? O que traz um corpo que reexiste?

Reexistir é o que estes corpos fazem a séculos, todos os dias, desde a formação e a construção da sociedade brasileira. O sentido de reexistir nos leva a compreender analiticamente que o corpo negro vivo é uma afronta, e que o corpo negro reexistindo, persistindo, ele confronta. Pôr o corpo negro no mundo é um ato político, criar e ocupar espaços também. Vemos que o termo (re)existir por si só, vem sendo simbolizado, ao dizer *“vamos continuar (re)existindo”* ela está dizendo, nós somos, nós existimos, vejam a nossa presença, nós estamos aqui. Percebemos que nesta sequência discursiva a quilombola coloca o próprio corpo (a gente) no eixo de significados. Todas as vezes que fazemos escolhas, nos colocamos em lugares (ou somos colocados), no termo *“eles não vão nos matar”* podemos ver as marcas no corpo do sujeito, com seu corpo. E isso nos faz entender o quanto ser significado ou significar-se, tem um preço, SD15: *Se não for, nessa carne matéria podre, a gente vai reexistir em outros espaços, em outros mundos não visíveis. Mas vamos está aqui, vamos está aqui!”* (Zica Pires). Vemos na linguagem a grandeza de um ato de resistência. Muitos outros espaços são ocupados pelo corpo quilombola, um espaço que escapa ao corpo empírico, o corpo da matéria, que se apresenta com um prazo de validade, *(nessa carne matéria podre)* pois existe um momento que este corpo/carne apodrece, no entanto, uma outra dimensão, uma outra ordem desse corpo, continua resistir em outros espaços. A esta reflexão nos perguntamos como um corpo quilombola reexiste em um espaço não visível? Chegamos assim à hipótese que aponta para a impossibilidade de se desfazer corpo ancestral do corpo simbólico, um dizer que insiste em se inscrever (reexistir) aquilo que resiste a toda simbolização.

Figura 28 – Dalva Belfort - e o resquício do Igarapé



Fonte: documentário O mundo preto tem mais vida (2018)

Sentidos e memórias outras são descritos e apresentados nesta sequência. Da dimensão de corpo onde todas fazem parte de um constructo que as engloba e só faz sentido em profunda relação com a própria natureza e os seres encantados que nela abitam como é apresentado na SD16: *“A nascente secou, porque a mãe D’água saiu depois que fizeram esse trabalho aqui. Como o contexto do capital exercem sua força sobre este corpo encantado, ameaçando a sobrevivência material e espiritual destas comunidades. “Se não tivesse essas duas estradas a mãe D’água estaria aqui”. A natureza nesta perspectiva possui uma relação intrínseca, uma relação que não pode ser desfeita e que se desfeita os seres encantados vão embora. Torna-se aqui, neste sentido, necessário, trazer uma reflexão muito corrobora com tal sequência feita pela autora Ferrari (2023, p. 349): “Porém, o mar é o local onde mora Yemanjá: ao mesmo tempo ela é o mar e mora nele. No relato, corpo de Yemanjá se confunde com a água, ele é água, é corpo água, é corpo de mulher, é corpo de orixá. As águas são sua casa e são seu corpo, ao mesmo tempo.”*

Aos olhos do interdiscurso, é dito por esta quilombola, que o corpo do qual a Mãe D’água pertence, o espaço no qual seu corpo habita e é ao mesmo tempo, se desfez junto à construção da estrada, a existência deste ser constitui-se em diferentes espaços, no entanto há a necessidade de lugares de vida e com vida. Ao desempenhar um função importantíssima para o quilombo como afirma Mãe Severina: SD17 *“O quilombo tem muita força, por causa dos invisíveis de luz, esses é quem traz força para dentro do quilombo. Aqui se sustenta uma visão dos mundos invisíveis, aprofundando a relação corpo-encantado, ao afirmar que a força que está no quilombo, tem uma origem em outros mundos nos levando a compreender que o mundo encantado quilombola, ultrapassa os limites do material.*

Na natureza “tudo tem mãe” “*A mãe quando perdi um filho fica desesperada, que nem ela que perdeu aqui o igarapé.*” Os encantados são essas mães e esses donos ou protetores dos lugares mais puros do mundo, um corpo não material, aonde a intervenção humana ainda não chegou. “*A mãe D’agua ela existe e quem manda na mãe D’agua é a mãe natureza!*”

É nesse sentindo, que cada comunidade guarda especificidades com relação à natureza, que se desenvolvem espaços de memória mediados pelo material e o espiritual.

A encantaria faz a viração no que é sério, faz movimentar as fronteiras: entre trabalho e brincadeira, entre o individual e o coletivo, entre a disciplina e a despossessão, entre o sagrado e o profano. Pensar a colonialidade em suas múltiplas faces é, de certo modo, tomar as relações de um povo com a morte, relações, diga-se de passagem, atravessadas por outros sentidos que não apenas os ocidentais (França, 2022, p. 162).

Neste movimento de análise fica claro a importância da relação com a natureza, que se em um determinado momento foi interrompido pelo projeto colonizador, fica aqui essa breve reflexão, meio como um retorno a uma memória dolorosa que se estende do cruzo do atlântico à formação do quilombo, mas que se reinventou, no corpo, no território, na encantaria, no terreiro, na ancestralidade, na fé, na vida e até mesmo na morte.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo desta pesquisa, trouxemos um debate acerca dos sentidos de quilombo, vida e morte nas/para as comunidades quilombolas. Atenta especialmente para os papéis da memória nesse percurso. O fizemos a partir do cotejo entre as memórias, sujeito e história no seu contexto de luta e lugar de pertencimento. No lugar de pertencimento, no território geográfico, e em tudo que nele cresce e se desenvolve, existe uma ligação dos quilombolas com sua história e memória, com os seus ancestrais, o que permite ultrapassar os limites do território como propriedade, como espaço geográfico, para se chegar no território como um terreiro, com suas memórias e saberes outros.

O documentário é uma profunda denúncia do capitalismo e do genocídio de povos e comunidades tradicionais que ocorre no Brasil. Por meio de um olhar analítico sobre a dimensão da natureza, percebemos a violência legítima, deslocando vidas para um processo contínuo de modernidade/colonialidade se configurando como escravidão na contemporaneidade, ao mesmo tempo em que expressa os efeitos de sentido dos quilombolas ao falarem sobre vida e morte, para além dessa relação com o Estado.

A memória da colonização e da nova linha que cruzou o território quilombola de Santa Rosa dos Pretos nos produz novos sentidos, pois, quando ouvimos que é difícil atravessar, o "atravessar" não é chegar ao outro lado de uma rodovia apenas, mas manter a unidade de um território, seus costumes, sua fé, seu processo de identificação, a comunicação e as relações que os fazem reconhecer sua história. O processo de duplicação da BR 135 nos permite questionar uma estrutura de violência e de racismo que invisibiliza a dor desses quilombolas, que reafirma o lugar do negro no processo de escravidão, presos em um passado que se faz presente e é atravessado por relações de interesses e acordos econômicos.

Os moradores do Quilombo Santa Rosa dos Pretos se colocam como defensores das áreas do território em que vivem há mais de trezentos anos. O território do Quilombo é um lugar de memória, que guarda a memória viva dos seus antepassados, cujo espírito continua presente. A ancestralidade nos faz entender a dimensão de tempo nos espaços de um território.

Estas comunidades parecem fazer parte de um grupo social que não pode deixar de falar de morte, e de vida, ao dizer de si. E ao dizer de si, enquanto *quilombo/quilombola* perpassam por acontecimentos discursivos, e trazem o corpo como uma materialidade histórica, pois não existe história sem homens e, consequentemente, sem corpos. Assim, o corpo tem sua história e sua singularidade, ainda, é pela Análise de Discurso que vemos o corpo como nunca o vimos,

ou seja, é com uma análise discursiva que podemos deslocar e ressignificar os corpos, assim como, sua história e suas memórias.

Recorremos primeiramente na descrição da regularidade discursiva formulada enquanto denúncia, para, em seguida, concentrarmos nosso olhar na identificação das diferentes regiões da memória nas quais esses dizeres se sustentam e depois se articular entorno de elementos que os unisse na busca de ver o corpo como um espaço de memória discursiva deslocando e construindo sentidos que incluem o contexto histórico, social e ideológico.

Esse movimento teórico-analítico nos permitiu perceber que há algo para além de uma relação que traga contrários, ou seja, que se limite à oposição entre morte e vida, entre morte preta e morte branca. Temos que ter em mente uma sociedade que carrega as marcas coloniais e de interesses que se acentuam com as diferenças racializadas.

Na vida, como na morte, a relação indivíduo-natureza é fundante. Se na vida, são os seres Encantados ou de Luz, que vivem nas matas, os responsáveis pela força e condições de reprodução das pessoas que por ali vivem, na morte, há uma ideia de continuidade, de seguimento para um mundo não visível, mas que está em conexão com o mundo material. A expressão *morte do igarapé* não se restringe apenas à seca de um pequeno curso do rio, mas afeta diretamente a proteção e a continuidade das famílias no território quilombola.

Através da percepção da memória enquanto jogo de tensões e de forças, chegamos a identificação dos mundos invisíveis, atualizando sentidos vinculados à religião de matriz africana de influência dos povos Jejês: para estes, a ideia de morte para eles está vinculada à uma ideia de passagem. A relação com os encantados apontamos que seria possível pensar nestes, como um princípio de coproteção conferida ao quilombo e ao quilombola que tem seu corpo protegido pela terra, tem seu coração incorporado por espíritos e encantados vinculados por uma relação de respeito entre si e cuidado com a natureza.

Sendo assim, pela teoria conseguimos identificar um deslizamento de sentidos que se dá, pela denúncia no nível da formulação para a memória de uma ancestralidade, pois, memória e ancestralidade aparecem articuladas e são acionadas sempre que possível no quilombo no batimento com o interdiscurso, constituindo-se numa verdadeira passagem do nomeado ao invisível, e para outros mundos possíveis. Por ora, e diante de uma pesquisa que como sabemos, nunca se finda, chegamos a algumas outras inquietações e assim trazemos como desafio teórico-analítico nesse trabalho um outra possível indagação: como pensar o estatuto discursivo do mistério, do invisível, do insondável (encantarias, o terreiro, os seres das matas) e tanta manifestações do corpo, na relação com as práticas de resistência que envolvem a colonialidade no Brasil?

REFERÊNCIAS

- AGUIAR, M. de A. Políticas culturais e os direitos de acesso e participação: análise dos discursos de identidade no Quilombo Sítio do Meio (MA). **Braz. Ap. Sci. Rev.**, Curitiba, v. 2, n. 5, p. 1783-1797, out./dez. 2018. Disponível em: <https://www.brazilianjournals.com/index.php/BASR/article/view/569/490>. Acesso em: 03 jul. 2021.
- ALKMIN, Tania. Sociolinguística – Parte 1. In: MUSSALIM, Fernanda; BENTES, Ana (Orgs.). **Introdução à Lingüística: domínios e fronteiras**. V. 1. São Paulo: Cortez, 2001.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de *et al.* (Org.). **Territórios quilombolas e conflitos**. Manaus: Caderno de Debates Nova Cartografia Social, 2010.
- ALVES, Adeir Ferreira. **Organização Social no quilombo mesquita: trabalho, solidariedade e atuação das mulheres**. Universidade de Brasília, Brasília, 2019.
- BEZERRA, Moisés de Jesus Prazeres dos Santos et al. “Se eu não fizer o bem, o mal não faço!”: o sagrado afroindígena vivenciado pelas benzedadeiras do quilombo do Cria-ú no Estado do Amapá. **REVER: Revista de Estudos da Religião**, v. 20, n. 2, p. 123-137, 2020.
- BRASIL, L. L. Michel Pêcheux e a teoria da análise de Discurso: desdobramentos importantes para a Compreensão de uma tipologia discursiva. **Linguagem, Estudos e Pesquisas**, v. 15, n. 01, p. 171-182 jan./jun. 2011. Disponível em: <https://www.revistas.ufg.br/lep/article/view/32465/17293>. Acesso em: 03 jul. 2021.
- BRASIL, Luciana Leão. Michel Pêcheux e a teoria da análise de discurso: desdobramentos importantes para a compreensão de uma tipologia discursiva. **Linguagem: estudos e pesquisas**, v. 15, n. 1, 2011.
- BRASIL. **Constituição (1988)**. Constituição da República Federativa do Brasil de 1988.
- BRASIL. **Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003**. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/d4887.htm. Acesso em: 28 jun. 2023.
- CÂMARA JR., Joaquim Mattoso. **Estrutura da língua portuguesa**. Petrópolis: Vozes, 2004.
- CAMPOS, Isabel Soares; RUBERT, Rosane Aparecida. Religiões de matriz africana e a intolerância religiosa. **Cadernos do LEPAARQ (UFPEL)**, v. 11, n. 22, p. 293-307, 2014.
- CARDOSO, Ciro Flamarion S. **Escravo ou camponês? O proto-campesinato negro nas Américas**. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- CARNEIRO, Edison. **O quilombo dos Palmares**. Brasileira, 1958.
- COSTA, I. E. **A resignificação da identidade quilombola na comunidade de Paratibe, João Pessoa – PB: uma análise a partir dos processos de resistência**. Dissertação (Mestrado em Direitos Humanos) - Universidade Federal da Paraíba- João Pessoa, 2016.
- CRISTINA (Orgs.). **Introdução à linguística: domínios e fronteiras**. São Paulo: Cortez, 2008.

DOMINGUES, Petrônio; GOMES, Flávio. História dos quilombos e memórias dos quilombolas no Brasil: revisitando um diálogo ausente na lei 10.639/03. **Revista da ABPN**. Goiânia, v.5, n. 11, p. 5-28, jul./out. 2013.

FAIRCLOUGH, Norman. **Discurso e Mudança Social**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001.

FERNANDES, Nathalia Vince Esgalha. A raiz do pensamento colonial na intolerância religiosa contra religiões de matriz africana. **Revista Calundu**, v. 1, n. 1, 2017.

FERNANDES, S. L.; Munhoz, J. M. (2013). Políticas públicas quilombolas e produções identitárias: percursos históricos e conflitos políticos. In J. F. Leite & M. Dimenstein (Orgs.), **Psicologia e contextos rurais** (p. 357-384). Natal, RN: EDUFRN.

FERRARI, A. J. Nas profundas águas de yemanjá: corpo, natureza e buen vivir a partir da AD pecheutiana. In: FERREIRA, M. C. L. **O corpo na análise do discurso: conceito em movimento**. Campinas/SP: Pontes Editores, 2023.

FERREIRA, Maria Cristina L. O quadro atual da análise de discurso no Brasil. **Letras**, [S. l.], n. 27, p. 39–46, 2003. DOI: 10.5902/2176148511896. Disponível em: <https://periodicos.ufsm.br/letras/article/view/11896>. Acesso em: 19 nov. 2023.

FERRETTI, Sérgio F. Sincretismo e religião na festa do Divino. **Revista Antropológicas**, v. 18, n. 2, p. 4, 2007.

FRANÇA, A. P. **Análise Crítica do Discurso quilombola em Conceição das Crioulas: oralidade, memória e identidade social**. Dissertação (Mestrado em Ciências da Linguagem) - Universidade Católica de Pernambuco- Recife, 2018.

FRANÇA, G. Imagem, Cultura e corpo: formas de distorcer o poder. In: FERREIRA, M. C. L. **O corpo na análise do discurso: conceito em movimento**. Campinas/SP: Pontes Editores, 2023.

FRANÇA, Glória. **Gênero, raça e colonização: A brasilidade no olhar do discurso turístico no Brasil e na França**. Dissertação (Mestrado em Linguística) - Universidade Estadual de Campinas, 2018.

FRANÇA, Glória; CHAVES, Tyara Veriato. Brasilidade, encantaria e resistência: o silêncio e essa “coisa de outra ordem”. **Línguas e Instrumentos Linguísticos**, v. 25, n. esp, p. 153-165, 2022.

FRANCOISE; HAK, TONY (Orgs.). **Por uma Análise Automática do Discurso: uma introdução à obra de Michel Pêcheux**. Campinas: Unicamp, 2010.

FURTADO, Marcela B.; PEDROZA, Regina Lúcia S.; ALVES, Cândida B. **Cultura, identidade e subjetiva quilombola: uma leitura a partir da psicologia cultural**. Psicologia, 2014.

GIL, A. C. **Como elaborar projetos de pesquisa**. 4. ed. São Paulo: Atlas, 2002.

GODOY, A. S. Introdução à pesquisa qualitativa e suas possibilidades. **Revista de Administração de Empresas**, v. 35, n. 2, p. 57-63, São Paulo, 1995. Disponível em:

<https://www.scielo.br/j/rae/a/wf9CgwXVjpLFVgpwNkCgnnC/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 03 jul. 2021.

GOLDENBERG, M. **A arte de pesquisar**: como fazer pesquisa qualitativa em Ciências

GOMES, Flávio dos Santos. **Mocambos e quilombos**: Uma história do campesinato negro no Brasil. São Paulo: Claro Enigma, 2015.

GUSMÃO, Neusa M. **Terra de Pretos. Terra de Mulheres**. Terra, mulher e raça num bairro rural negro. Brasília; Fundação Cultural Palmares, 1996.

HALL, Stuart. A questão multicultural. In. HALL, Stuart. **Da diáspora**: identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

INFORMAÇÕES Quilombolas. **Palmares Fundação Cultural**, Brasília, [s.d.]. Disponível em: http://www.palmares.gov.br/?page_id=52126. Acesso em: 23 set. 2021. Acesso em: 23 set. 2021.

ISQUERDO, A. N.; KRIEGER, M.da G. **As ciências do Léxico**: lexicologia, lexicografia, terminologia. Campo Grande: UFMS, 2004.

LABOV, W. **Padrões Sociolinguísticos**. São Paulo: Ed. Parábola, 2008.

LABOV, W. Sociolinguistic Patterns. Philadelphia: University of Pennsylvania Press. **Padrões Sociolinguísticos**. Trad.: Marcos Bagno; Marta Scherre e Caroline Cardoso. São Paulo: Parábola, 2008.

LAGAZZI, Suzy. **O desafio de dizer não**. Campinas: Pontes, 1988.

LESSA, S. **Para compreender a ontologia de Lukács**. Ijuí: Ed. Unijuí, 2007.

LUCCHESI, F. **Quilombo Santa Rosa dos Pretos**. Belo Horizonte: FAFICH, 2016.

LUCINDA, Maria da Consolação. O Divino em um território quilombola no Maranhão. **Revista Desigualdade & Diversidade**, n. 19, 2020.

LUIZ, Janailson Macêdo. Caiana dos Crioulos e seus "encantos": problematizando a constituição de lugares de memória em uma comunidade quilombola paraibana. **História Oral**, v. 22, n. 1, 2019.

MACHADO, Joana Maria; DA ROSA, Wanderley Pereira. Religiões brasileiras de matriz africana: um estudo das representações sociais a partir da religiosidade da comunidade quilombola do Sítio dos Crioulos em Jerônimo Monteiro/ES. **Caminhos-Revista de Ciências da Religião**, v. 20, n. 2, p. 234-253, 2022.

MARCONI, M. de A.; LAKATOS, E. M. **Fundamentos da metodologia científica**. São Paulo: Atlas, 2010.

MARTINS, Júlia Ritez *et al.* Encantaria na umbanda. **Ribeirão Preto**: Dissertação de Mestrado em Ciências, USP, 2011.

MBEMBE, Achile. **Necropolítica**. Revista Arte e Ensaio, Rio de Janeiro, n. 32, 2016.

MBEMBE, Achille. **Crítica da Razão Negra**. (Tradução: Marta Lança). Lisboa: Antígona, 2014.

MELO, Diogo Jorge de. **Festas de Encantarias: as religiões afro-diaspóricas e afro-amazônicas, um olhar fraterno em Museologia**. Tese (Doutorado) - Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação. 2020.

MIRANDA, Shirley A. Educação escolar quilombola em Minas Gerais: entre ausências e emergências. **Revista Brasileira de Educação**, Minas Gerais; 2012.

MOTA, Emília Guimarães. Diálogos sobre religiões de matrizes africanas: Racismo Religioso e História. **Revista Calundu**, v. 2, n. 1, 2018.

MOURA, Clóvis. **Os quilombos, resistência ao escravismo**. São Paulo, Brasiliense, 2020.

MOURA, Maria da Glória da Veiga. **Ritmo e Ancestralidade na força dos tambores negros: o currículo invisível da festa**. Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo, 1997.

MUNARI, Lúcia Chamlian. **Memória social e ecologia histórica: a agricultura de coivara das populações quilombolas do Vale do Ribeira e sua relação com a formação da Mata Atlântica**, 2009.

NASCIMENTO, Abdias do. **O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado**. São Paulo: Editora Perspectiva, 2016.

O MUNDO. **O mundo preto tem mais vida**. Direção e produção de: Sabrina Duran. Roteiro: Andressa Zumpano, Ingrid Barros, Sabrina Duran. Fotografia e Som: Andressa Zumpano. Cidade: Itapeturu-Mirim (MA), 2018. Documentário (37 min). Link de acesso on-line: DOC COMPLETO_O Mundo Preto Tem Mais Vida - Bing video. Acesso em: 10 de novembro de 2022.

ORLANDI, Eni Puccinelli. **Discurso, imaginário social e conhecimento**. Campinas; 1999.

ORLANDI, Eni. **A linguagem e seu funcionamento: as formas do discurso**. 2.ed. Campinas: Pontes, 1987.

ORLANDI, Eni. **Análise de Discurso: princípios e procedimentos**, Pontes, 2005.

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

ORLANDI, Eni. **As formas do silêncio: no movimento dos sentidos**. UNICAMP, 2007.

ORLANDI, Eni. **Discurso e Texto**. Campinas: Pontes, 2008.

ORLANDI, Eni. **Discurso em Análise: sujeito, sentido, ideologia**. Campinas: Pontes, 2012.

ORLANDI, Eni. Michel Pêcheux e a Análise de Discurso. **Estudos da Língua(gem)**. n.1, p. 9-13, junho de 2005. Disponível em: <https://periodicos2.uesb.br/index.php/estudosdalinguagem/article/download/973/829/1629>. Acesso em: 22 nov. 2023.

PACHECO, Agenor Sarraf. Encantarias afroindígenas na Amazônia marajoara: narrativas, práticas de cura e (in) tolerâncias religiosas. **Horizonte: revista de estudos de Teologia e Ciências da Religião**, v. 8, n. 17, p. 88-108, 2010.

PÊCHEUX, M. **O discurso: estrutura ou acontecimento**. 5. ed. Campinas: Pontes, 2008

PÊCHEUX, Michel. Delimitações, Inversões, Deslocamentos. **Cadernos de Estudos Linguísticos.**, Campinas, n. 19. p.7-24. 1990. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cel/article/view/8636823/4544>. Acesso em: 01 jul. 2021.

PÊCHEUX, Michel. **O Discurso: estrutura ou acontecimento**. 5ª edição. Campinas, SP: Pontes Editores, 2008.

PÊCHEUX, Michel. **Semântica e discurso: uma crítica à afirmação do óbvio**. Campinas: Unicamp, 1988.

POSSENTI, S. O que os analistas de discurso pesquisam? **Revista da ABRALIN**, Curitiba, v. 14, n. 2, p. 41-49, jul./dez. 2015.

QUADROS, Alessandra. **Memória Social, Agroecologia e Comunidades Quilombolas: uma análise a partir da experiência do Quilombo Rincão dos Negros – Rio Pardo/RS**.2022.

RICHARD, Big. Vídeo (53:04 min). Quilombos - Luta e Resistência. Publicado pelo Canal **Fundação Cultural Palmares**, 2012. Disponível em: <https://www.youtube.com/user/fundacaopalmares/search?query=quilombo>. Acesso em: 23 set. 2021.

RICHARD, Big. Vídeo (53:04 min). **Quilombos - Luta e Resistência**. Publicado pelo Canal Fundação Cultural Palmares, 2012. Disponível em: <https://www.youtube.com/user/fundacaopalmares>. Acesso em: 23 set. 2021.

SANTANA, Carlos Eduardo Carvalho de. **Processos educativos na formação de uma identidade em comunidades remanescentes de quilombos: um estudo sobre as comunidades de Barra/Bananal e Riacho das Pedras, no município de Rio de Contas – BA**. 2005.

SANTOS, Daniela Cordovil Corrêa dos. Religiões de matriz africana no Pará: entre a política e o ritual. **Paralellus**, v. 3, n. 5, p. 59-73, 2012.

SANTOS, G. L. dos; CHAVES, A. M. Ser quilombola: representações sociais de habitantes de uma comunidade negra. **Estudos de Psicologia.**, Campinas, v. 24, n. 3, p. 353-361, jul./set. 2007. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/estpsi/a/3jtVsS3GnFhTc9qXpdWHMQC/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 01 ago. 2021.

SANTOS, José Luis dos. **O que é cultura?** São Paulo: Brasiliense, 2006.

SANTOS, Josely A.; OLIVEIRA, Guilherme S.; SAAD, Núbia S. Análise de Discurso: fundamentos e procedimentos. **Cadernos da Fucamp**, v. 20, n.43, p. 84-97, 2021. <https://revistas.fucamp.edu.br/index.php/cadernos/article/download/2337/1442>. Acesso em: 20 nov. 2023.

SANTOS, Wéllia Pimentel. História, cultura e intolerância acerca das religiões de matrizes africanas no Brasil. **Revista de Estudos de Cultura**, n. 13, p. 39-52, 2019.

SCHMITT, Alessandra; TURATTI, Maria Cecília M.; CARVALHO, Maria Celina P. **A atualização do conceito de quilombo**: identidade e território das definições teóricas. *Ambiente & Sociedade*, ano v., n. 10, 2002. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/asoc/a/3zsW4C3r6CFYcnx8sPSDrdk/>. Acesso em: 01 ago. 2021.

SCHWARTZ, Stuart B. **Mocambos, quilombos e Palmares**: a resistência escrava no Brasil colonial. *Estudos Econômicos* (São Paulo).1987. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ee/article/view/157408/152768>. Acesso em: 01 ago. 2021.

SEVERINO, A. J. **Metodologia do trabalho científico**. São Paulo: Cortez, 2007.

SILVA, G. M. O efeito de sentido de ‘empoderamento’, no discurso e diversidade de (re) construção da identidade da mulher negra no Grupo GMUNE da comunidade quilombola Tia Eva. **Revista Brilliant Mind.**, Campo Grande, v. 2, n. 6, 2021. Disponível em: <https://revistabrilliantmind.com.br/index.php/rcmbm/article/view/50>. Acesso em: 01 ago. 2021.

SIMAS, Luiz Antônio; RUFINO, Luiz. **Fogo no mato**. A ciência encantada das macumbas. Rio de Janeiro: Mórula, 2018.

SOUZA, Bárbara Oliveira. **Aquilombar-se**: panorama histórico, identitário e político do Movimento Quilombola Brasileiro. São Paulo; 2008.

SOUZA, R. R.; CASTIGLIONI, A. C.; KLINGER, K. dos S. A. Aspectos Socioculturais Expressos no Léxico da Língua: uma Análise dos Lexemas Quilombo e Quilombola. **Confluência.**, Rio de Janeiro, n. 59, p. 281-298, jul./dez. 2020. Disponível em: <http://lp.bibliopolis.info/confluencia/rc/index.php/rc/article/view/336/245>. Acesso em: 01 ago. 2021.

TARALLO, Fernando. **A pesquisa sociolinguística**. São Paulo: Ática, 2011

TONET, Ivo. **Marxismo, religiosidade e emancipação humana**. Maceió: Coletivo Veredas, 2018.