

**UNIVERSIDADE TECNOLÓGICA FEDERAL DO PARANÁ
CÂMPUS PATO BRANCO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS (MESTRADO)**

RENATA DOS SANTOS KASPRESKI

**"A GENTE SÓ OLHA O PRESENTE... NUNCA SE OLHA O PASSADO":
AS COMUNIDADES QUILOMBOLAS PELO DISCURSO DO OUTRO.**

**PATO BRANCO – PR
2020**

RENATA DOS SANTOS KASPRESKI

"A GENTE SÓ OLHA O PRESENTE... NUNCA SE OLHA O PASSADO":
AS COMUNIDADES QUILOMBOLAS PELO DISCURSO DO OUTRO.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras – PPGL, do Departamento de Letras do Câmpus Pato Branco da Universidade Tecnológica Federal do Paraná – UTFPR, como requisito parcial à obtenção do grau de Mestra em Letras. Área de concentração: Linguagem, Cultura e Sociedade.

Orientadora: Prof^ª. Dr^ª. Márcia Andrea dos Santos.

PATO BRANCO – PR
2020

K19g

Kaspreski, Renata dos Santos.

A gente só olha o presente... nunca se olha o passado: as comunidades quilombolas pelo discurso do outro / Renata dos Santos Kaspreski. -- 2020.

183 f.: il.

Orientadora: Profa. Dra. Márcia Andrea dos Santos

Dissertação (Mestrado) - Universidade Tecnológica Federal do Paraná. Programa de Pós-Graduação em Letras. Pato Branco, PR, 2020.

Inclui bibliografia.

1. Análise do discurso. 2. Identidade social. 3. Direito - Quilombolas. 4. Santos, Márcia Andrea dos, orient. II. Universidade Tecnológica Federal do Paraná. Programa de Pós-Graduação em Letras. III. Título.

CDD 22. ed. 469

Ficha Catalográfica elaborada por
Suélem Belmudes Cardoso CRB9/1630
Biblioteca da UTFPR Campus Pato Branco



Ministério da Educação
Universidade Tecnológica Federal do Paraná
Campus - Pato Branco
Diretoria de Pesquisa e Pós-Graduação
Programa de Pós-Graduação em Letras



TERMO DE APROVAÇÃO

Título da Dissertação n.º 55

“ A gente só olha o presente... Nunca se olha o passado: as comunidades quilombolas pelo discurso do Outro”

por

Renata dos Santos Kaspreski

Dissertação apresentada às treze horas e trinta minutos, do dia vinte e oito de fevereiro de dois mil e vinte, como requisito parcial para obtenção do título de MESTRE EM LETRAS. Programa de Pós-Graduação em Letras, Universidade Tecnológica Federal do Paraná, *Campus* Pato Branco. A candidata foi arguida pela Banca Examinadora composta pelos professores abaixo assinados. Após deliberação, a Banca Examinadora considerou o trabalho APROVADO.

Banca examinadora:

Prof^a. Dr^a. Márcia Andrea dos Santos
UTFPR/PB (Orientadora)

Prof^a. Dr^a. Maria Ieda Almeida Muniz
UTFPR/PB

Prof. Dr. Amarildo Pinheiro Magalhães
IFPR/Curitiba

Prof. Dr. Marcos Hidemi de Lima
Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Letras – UTFPR

“A Folha de Aprovação assinada encontra-se na Coordenação do Programa”

*À todas as comunidades de remanescentes
quilombolas e a todo o povo negro, pela
luta e resistência diária.*

*À minha bisavó, Maria Trindade, mulher
forte, guerreira, negra e quilombola.*

AGRADECIMENTOS

Agradeço,

Aos participantes, por gentilmente aceitarem meu pedido e disporem de seu tempo para que esta pesquisa se tornasse possível;

À minha querida e amada orientadora, pela qual tenho profunda admiração desde a graduação. Seu olhar atento e carinhoso às minorias é minha fonte de inspiração. Sou imensamente grata por despertar em mim o amor às questões sociais e me auxiliar a trilhar os caminhos da pesquisa;

À minha família, mãe, pai, irmã e padrasto, por permitirem que eu chegasse ao final desta jornada, me dando o auxílio e suporte necessários para completar cada etapa. Mesmo em meio aos momentos de desentendimentos, sempre me apoiaram e procuraram entender a necessidade do silêncio, tempo e ausência. Mãe, obrigada por sempre acreditar em mim, me apoiar, por ajudar todas as vezes que precisei, por fazer de tudo por nós e por ser meu exemplo de perseverança. Pai, obrigada por sempre me apoiar, motivar, incentivar e ajudar a ver as coisas de modo mais leve. Padras, obrigada por ser meu segundo pai e por nunca hesitar em estender a mão para me ajudar. Ana, obrigada pelas vezes que facilitou o caminho e me deu apoio;

Ao Eduardo, pelas palavras de motivação, apoio e calma, principalmente nos momentos de tensão, pelas conversas que incitaram o olhar mais crítico e por contribuir para a construção deste trabalho;

À minha bisavó Maria Trindade, pela inspiração de vida, pelas histórias contadas e dúvidas tiradas quanto à trajetória quilombola no município;

Aos familiares que compreenderam a necessidade de me ausentar nos momentos de reunião; em especial minhas avós e bisavó. Vocês são luz na minha vida;

Aos meus queridos afilhados, por cada abraço cheio de vida e carinho, mesmo em meio à tantos momentos que não pude estar mais presente;

À equipe diretora do Colégio Estadual Quilombola, pela constante compreensão em relação às necessidades do mestrado: Marli, Mary e Luciane;

À Dona Arlete, por compartilhar sua história e da comunidade, e por tão prontamente me fazer o empréstimo de livros;

Aos colegas de trabalho que se tornaram amigos apoiadores e grandes incentivadores, sempre me auxiliando nos momentos de necessidade, ofertando ajuda e palavras amigas;

Aos professores da banca, pelo empenho e disposição do seu tempo para contribuir com este trabalho;

A todos que de maneira direta ou indireta, colaboraram para que esta pesquisa se concretizasse.

“Quando ninguém é culpado, todos são culpados”.

(Papa Francisco no filme “Dois Papas”)

RESUMO

KASPRESKI, Renata dos Santos. "**A gente só olha o presente... Nunca se olha o passado**": as comunidades quilombolas pelo discurso do outro. 2020. 183 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Letras, Programa de Pós-graduação em Letras, Universidade Tecnológica Federal do Paraná, Pato Branco, 2020.

Trata-se de um estudo qualitativo, que tem como principal objetivo investigar os discursos presentes na cidade de Palmas-PR, sobre as comunidades de remanescentes quilombolas (situadas no referido município) e seus direitos. Tal investigação leva em conta os objetivos específicos desta pesquisa, que consistem em perceber de que maneira essas representações se moldam em um conjunto de formações discursivas; compreender o que esse conjunto de enunciados carrega de história, preconceito, estigma, ideologias e relações de poder; verificar se as estruturas discursivas se relacionam com o real das comunidades de remanescentes quilombolas; fazer um levantamento bibliográfico sobre a trajetória das comunidades palmenses e sobre como o ordenamento jurídico brasileiro trata da questão quilombola. O *corpus* de análise foi gerado por meio de entrevista semiestruturada (TRIVIÑOS, 2009), para que os entrevistados pudessem se expressar livremente. Foram convidados como sujeitos de pesquisa pessoas da comunidade palmense, sem distinção de gênero ou idade. Foram interceptados transeuntes em alguns locais do município, como na região central e bairros próximos ao centro da cidade, estabelecimentos comerciais e em uma instituição pública de ensino superior. Os dados foram analisados por meio do arcabouço teórico da Análise do Discurso e dos Estudos culturais. Como resultados desta pesquisa constatou-se que os discursos dos participantes estavam pautados em formações discursivas que contribuem para apagar, silenciar ou negar a história quilombola. Os dados também habilitam afirmar que os direitos quilombolas, de maneira geral, não são anuídos pela comunidade palmense em virtude de estarem inscritos, principalmente, em uma ideologia que defende o capital e a produtividade como prioridade. Além da oportunidade de evidenciar a história de um grupo historicamente oprimido e basilar na construção do país, este trabalho de pesquisa contribui para refletir sobre a forma como estes discursos afetam as comunidades, propagam ideologias e preconceitos, cerceiam oportunidades e dificultam a luta quilombola pelos seus direitos.

Palavras-chave: Comunidades de remanescentes quilombolas. Direitos quilombolas. Discurso.

ABSTRACT

KASPRESKI, Renata dos Santos. "**We just look at the present... We never look at the past**": The quilombolas communities through the other's discourse. 2020. 183 p. Dissertation (Master's degree in Letters) - Letters Post Graduation Program, Federal Technological University of Paraná, Pato Branco, 2020.

This is a qualitative study that has as the main objective to investigate the discourses present in the city of Palmas-PR about the communities of quilombolas remnants located in Palmas-PR and their rights. This investigation takes into account the specific objectives of this research, which are to realize how these representations are shaped in a set of discursive formations; to understand what this set of enunciations carries about history, prejudice, stigma, ideologies and power relations; to verify if the discursive structures are related to the real of the communities of quilombolas remnants; to make a bibliographical survey on the trajectory of the communities located in Palmas and on how the Brazilian legal system deals with the quilombola issue. The *corpus* of analysis was generated through structured interviews, with an open degree of structuring, so the interviewees could express themselves freely (GIL, 2008). People from the Palmense community were invited to be the researched participants, regardless of gender or age. Passers-by overwhelmed by history were intercepted in some locations in the city, such as the central region and neighborhoods near downtown, commercial establishments and in a public higher education institution. The data were analyzed using the theoretical support of the Discourse Analysis and Cultural Studies. As a result of this research, it hinder was found that the speeches of the participants were guided by discursive formations that contribute to erase, to silence or to deny the quilombola history. The data also enable to affirm that quilombola rights, in general, are neglected by the Palmense community because they are both inscribed in a structurally racist ideology and in an ideology that defends capital as priority. This research work contributes to reflect on how these discourses affect these communities, spread ideologies and prejudices, restrict opportunities and hinder the quilombola struggle for their rights, furthermore it is an important opportunity to show the history of a group overwhelmed by history and fundamental in the construction of the country.

Palavras-chave: Communities of quilombolas remnants. Quilombolas rights. Discourse.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	12
1.1	TRAJETÓRIA DA PESQUISA E PROBLEMATIZAÇÃO	14
1.2	OBJETIVOS E JUSTIFICATIVA DA PESQUISA	19
1.3	DOS PROCEDIMENTOS À ORGANIZAÇÃO DA DISSERTAÇÃO	24
1.3.1	Procedimentos de geração e coleta de dados	24
1.3.2	A seleção e os sujeitos participantes	28
1.3.3	Categorias de análise e organização	30
2	AS COMUNIDADES QUILOMBOLAS	33
2.1	AS SOCIEDADES ESCRAVISTAS	34
2.2	O BRASIL ESCRAVISTA	37
2.2.1	O índio escravizado	40
2.2.2	O negro escravizado	43
2.3	OS QUILOMBOS	48
2.4	A ABOLIÇÃO DA ESCRAVATURA	54
2.5	DA CONSTITUIÇÃO FEDERAL AO DECRETO 4.887/2003	56
2.6	AS COMUNIDADES PALMENSES	62
3	DISCURSO, IDEOLOGIA E CULTURA	72
3.1	O DISCURSO	73
3.1.1	O conceito de discurso em Foucault	73
3.1.2	Ampliando o conceito de Discurso	75
3.1.3	Formações discursivas	77
3.1.4	Discurso e exclusão social	80
3.2	O CONCEITO DE IDEOLOGIA	82
3.2.1	Ideologia e representação em Althusser	85
3.3	CONCEITOS DE PODER	87
3.3.1	O poder e as relações sociais	87
3.3.2	O poder social e o discurso	89
3.3.3	O poder simbólico	91
3.4	RACISMO E ESTIGMA	92
3.4.1	O caso brasileiro	96
3.5	A CONCEPÇÃO DE CULTURA	99
3.5.1	Ressignificando o conceito de cultura	101

3.6	REPRESENTAÇÃO, IDENTIDADE E ETNICIDADE	104
4	ANÁLISE DOS DADOS	110
4.1	“A GENTE SÓ OLHA O PRESENTE... NUNCA SE OLHA O PASSADO”: DIREITOS QUILOMBOLAS	112
4.1.1	Direito x produtividade.	113
4.1.2	Os escravos sim, os descendentes não: “o que ocorreu há cem anos atrás”.	122
4.2	IDENTIDADE E DIFERENÇA	129
4.2.1	A identidade quilombola pelo olhar do outro	130
4.2.2	“Somos todos iguais”, não se deve haver diferenciação.	136
4.3	“TEM QUE AGIR DE TAL FORMA QUE MOSTRE QUE SEJA”: REPRESENTAÇÕES SOBRE CULTURA E IDENTIDADE ÉTNICA	148
4.4	“SERÁ QUE NÃO FOI UMA VANTAGEM?”: REPRESENTAÇÕES SOBRE O NEGRO E/OU REMANESCENTES DE QUILOMBO.	157
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS	166
	REFERÊNCIAS	171
	APÊNDICE A - Roteiro de entrevista	179
	APÊNDICE B - Termo de Consentimento Livre E Esclarecido (TCLE)	181

1 INTRODUÇÃO

Antônio: Porque esse que você falou do da escravidão em Palmas eu nunca ouvi falar por isso que eu falei que não... Nunca/bom... Nunca me passaram nunca na escola nunca me falaram sobre esse assunto de escravidão em Palmas... Se teve por exemplo eu desconheço.

Esta pesquisa está vinculada ao Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Tecnológica Federal do Paraná (UTFPR), *câmpus* Pato Branco, área de concentração Linguagem, Cultura e Sociedade e tem como intuito analisar as representações discursivas de moradores de um município no estado do Paraná localizado da região sudoeste do estado. Busca-se registrar e compreender quais são as representações que um conjunto dessa sociedade tem sobre as Comunidades Remanescentes de Quilombos (CRQ) presentes no município, visto que há nesta localidade três CRQs, quais sejam: CRQ Adelaide Maria Trindade Batista, CRQ Castorina Maria da Conceição e CRQ Tobias Ferreira.

Além de comunidades remanescentes de quilombos presentes nesta região, há também comunidades indígenas. Por serem grupos considerados minoritários, muitas vezes são estigmatizados ou esquecidos pela população da região. Por este motivo, é primordial que estudos evidenciem essas realidades a fim de proporcionar às comunidades locais a possibilidade de reflexão sobre os seus discursos e representações, ou até mesmo sobre a prática pedagógica quando envolve o ensino sobre a história e cultura desses grupos étnico-raciais.

Nesse sentido, destacamos alguns trabalhos acadêmicos que contribuem e evidenciam as representações que se têm acerca dessas populações, tanto a indígena quanto a negra, todos realizados na região sudoeste do Paraná: Santos (2010) em “Nós só conseguimos enxergar dessa maneira...; representações e formação de educadores” ; Santos (2004) em “Linguagem, Identidade e Escola: os Significados Construídos pelos Professores Kaingang da Terra Indígena de Palmas PR”; Marques (2008) em “Pedagogia do estar junto: éticas e estéticas no Bairro São Sebastião do Rocio”, Alessio (2018), em “O outro sob o olhar da criança: representação e linguagem”; Nesi (2019) em “Olhar para a Diversidade: Representações do Professor Pedagogo em Formação”. Dada a diversidade cultural da região, acreditamos que o campo para estudos e pesquisa nesta localidade ainda é muito vasto e pertinente, já que o papel social que as pesquisas desempenham é de grande valia para estas populações pois

possibilita a reflexão dos sujeitos outros sobre as representações que se tem destes grupos étnico-raciais.

Alguns conceitos e escolhas terminológicas empregadas ao longo do texto recebem, de antemão, destaques necessários: quando utilizamos a terminologia “Brasil colônia” estamos nos referindo a todo o regime escravocrata brasileiro, visto que sua duração aconteceu enquanto o Brasil era colônia de Portugal – a proclamação da República ocorreu em 1889, um ano após a abolição da escravatura em 1888. Este período é importante para este trabalho pois a escravização do negro(a) africano(a) proporcionou o surgimento dos quilombos e por isso a história do negro(a) afrodescendente/afro-brasileiro(a) no Brasil possui íntima relação com o início das comunidades quilombolas brasileiras.

É necessário, também, que quando falamos das CRQs de Palmas, o leitor compreenda que, devido a alguns fatores explicados em seção oportuna, as comunidades de Palmas tornaram-se urbanas. Devido ao crescimento populacional do município, as comunidades quilombolas, antes mesmo da demarcação e registro como CRQs, foram consideradas “bairros” pois, embora afastadas, possuíam certa proximidade com a área urbana do município. Por serem pobres e por serem negras, essas comunidades também foram estigmatizadas pela sociedade. Diziam, por exemplo, “Rocio dos pretos”.

Entendemos que a terminologia “escravo(a)” e “escravidão” pressupõem uma condição inata, natural do ser humano (PINSKY, 2015), como se “ser escravo” fizesse parte da constituição de determinados sujeitos. Estes sentidos ignoram o fato de que “ser escravo” era, em realidade, uma condição imposta por meio de relações ideológicas, de poder e força. Por este motivo, daremos preferência a termos como “escravizado(a)” e “escravização”, visto que estes termos inferem a ideia de que estes sujeitos foram submetidos à tal condição, isto é, não são condições originárias mas sim impostas.

Subsumimos no termo “negro” o conjunto de pessoas pretas e pardas. Do mesmo modo, o termo “escravizado” e outros possíveis, são utilizados no gênero masculino de forma a representar todas as pessoas pertencentes àquele grupo social. A palavra mocambo também pode ser utilizada para se referir aos quilombos, visto que foi a primeira maneira como estes grupos foram chamados (GOMES, 2015).

A pesquisa parte do princípio de que a presença do negro(a) afro-brasileiro(a) na sociedade escravista brasileira “não pode ser medida apenas pela influência na criação de hábitos e pela participação no trabalho e na formação da cultura nacional, mas também por sua atuação cotidiana no processo penoso e difícil de conquista da liberdade e de recuperação de sua identidade” (BIBLIOTECA NACIONAL, 1988, p. 12). Assim, é no

contexto de resistência ao sistema escravista e de conquista e/ou recuperação da liberdade que as CRQs são compreendidas neste trabalho.

Consideramos fundamental situar o contexto histórico, do qual as comunidades quilombolas são frutos, de maneira ampla, visto que a história auxilia a compreender o porquê as comunidades quilombolas são consideradas resistência e não “apenas” um local de refúgio dos negros(as) escravizados(as). De outro modo, também auxilia a compreender a importância das comunidades e sua situação socioeconômica no país, bem como reconhecer memórias sociais e representações discursivas sobre estas populações.

1.1 TRAJETÓRIA DA PESQUISA E PROBLEMATIZAÇÃO

Dos 519 anos de existência do país, grande parte desse número figurou em um regime escravocrata, que relegou ao negro a condição de escravizado. Entretanto, o papel desempenhado por estes sujeitos na construção da história brasileira vai além do “ser escravo” – embora esta seja, muitas vezes, a visão popular sobre a trajetória afrodescendente no Brasil Colonial: o negro ocupando o espaço social de maneira passiva, apenas fornecendo mão de obra por meio da escravização.

Alguns fatores importantes decorrem da percepção do negro como agente passivo na história do Brasil, como, por exemplo, não compreender a cultura afrodescendente como fulcro da cultura brasileira, isto é, as relações e a influência que essa população exerceu sobre a cultura nacional e, o mais importante, não compreender como, utilizando-me das palavras de Moura (1986, p. 13), “A nossa estrutura social ainda é entrevada no seu dinamismo em diversos níveis pelo grau de influência que as antigas relações escravistas exerceram no seu contexto”. Em outros termos, não somente pelo aspecto cultural, o escravismo brasileiro ainda exerce grande influência na organização social brasileira. O racismo e o estigma em desfavor do negro são consequências dessa influência organizacional.

Para Souza (2017) a sociedade brasileira carrega uma herança do período escravocrata. O autor afirma que há uma falsa interpretação dominante que “se baseia na efetiva negação da escravidão como nossa semente societária” (SOUZA, 2017, p. 13) e acrescenta que, “a semente escravista foi silenciada e substituída por uma interpretação falsa cientificamente e conservadora politicamente” (SOUZA, 2017, p 14). Negar ou silenciar a semente escravista (os resquícios escravocratas na atual sociedade) é, além de perceber o negro do Brasil Colonial de maneira passiva, não descortinar as diferenças que incidem no exercício da cidadania dessa população.

Nesse sentido, alude Moura (1986), as

Relações de trabalho e propriedade, familiares, sexuais, artísticas, políticas e culturais estão impregnadas ainda das reminiscências desse passado escravista. Quer no nível de dominação, quer no de subordinação, esse relacionamento guarda funda ligação com o estrangulamento que existia durante o escravismo (MOURA, 1986, p. 13).

A descrição do autor reflete a “semente escravista silenciada” a que se refere Souza (2017). Isto é, o longo período escravista vivido pelo país não acabou no momento da abolição, pelo contrário, ele perpetuou no seio da sociedade brasileira por meio de diversos aspectos nas relações sociais, nas quais o negro continuou em posição de inferioridade perante a sociedade que ora o escravizou.

Sobre este prisma, confirma Moura (1986), da escravização e da forma como foi abolida no país decorrem diversas “incompreensões sobre o significado e importância do escravismo brasileiro, as suas limitações, e as aderências que persistem [...] em instituições, classes, grupos e indivíduos da sociedade atual do Brasil” (MOURA, 1986, p. 12). Tal incompreensão sobre o significado e a importância do escravismo brasileiro foi uma constante em minha vida até o período em que ingressei no curso superior.

Venho de origem humilde, de família negra e remanescente quilombola por um lado e de família branca por outro. Durante a adolescência, a criticidade sobre as questões raciais não me havia ainda a florado. Contudo, ao longo da graduação no curso de Letras, o interesse pelas questões sociais cresceu e se tornou permanente. Ao final do curso, disciplinas como “análise do discurso”, “estudo dos signos” e outras disciplinas da área da linguística foram as que mais chamaram a minha atenção. Atividades extracurriculares e vídeos que abordavam diferentes culturas, proporcionados pela professora Márcia Andrea, encantaram-me de tal forma a ponto de fazer minha pesquisa para o Trabalho de Conclusão de Curso, voltada a um grupo considerado minoritário e proveniente da cultura negra: um terreiro de Umbanda. À época, no entanto, ainda não compreendia por completo o porquê e para onde meu olhar como pesquisadora estava voltado.

Após o término da graduação, retornei à minha cidade natal e ingressei como professora no Colégio Quilombola da minha cidade, pois, por ser remanescente de quilombola, possuía preferência para lecionar. A partir de então, diversas reflexões vieram e o amor pelas questões sociais se reforçava. Todavia, o amor e interesse era sempre maior pelas questões raciais. Foi então que percebi que meu lado pesquisadora era movido pelas minhas relações familiares. O meu interesse em pesquisar sobre questões relacionadas à luta social do

negro não foi movido apenas pela minha formação ou local de trabalho, mas também pela consciência de que meu berço familiar é uma família negra. Perceber as desigualdades sociais presentes na sociedade e poder relacioná-las, ou até mesmo visualizá-las em meu núcleo familiar, é algo que me motivou cada vez mais a pesquisar a sociedade onde vivo e lutar para ampliar a voz dos que muitas vezes não são ouvidos ou até mesmo percebidos na sociedade.

Trabalhar em um colégio Quilombola me proporcionou vivenciar o silenciamento da “semente societária escravocrata” no país, como definido por Souza (2017). Por ter mudado de cidade para cursar a graduação pouco tempo depois dos trabalhos sobre as comunidades remanescentes quilombolas terem iniciado em Palmas, tardei a me inteirar das questões quilombolas no município. Contudo, a vivência como docente do colégio quilombola me proporcionou ampliar o olhar para a sociedade em que as comunidades estão situadas e para as necessidades socioeconômicas desta população. Perceber a falta de alcance a direitos sociais (art. 6º Constituição Federal da República) básicos como o direito à alimentação, ao trabalho e à moradia me fizeram refletir sobre a disparidade de igualdade de condições entre a população geral do município e esta população em específico.

De maneira mais específica, o interesse em desenvolver esta pesquisa partiu de um relato ouvido na comunidade escolar que versava sobre um empresário do município que, segundo o remanescente quilombola que contava, era declaradamente “contra as comunidades quilombolas”. Ao ser questionado do porquê, o narrador do fato explicou que o referido empresário gostaria de construir imóveis em áreas demarcadas como quilombolas e tal fato o impedia. Tal relato me chamou a atenção e vários questionamentos passaram a me sondar, como, por exemplo: quais as causas do estigma contra este grupo social? Por que os direitos de comunidades quilombolas não são aceitos pela sociedade? O problema maior consiste na questão econômica, de propriedade? Ou seria uma questão étnico-racial, relacionada ao preconceito racista? Há um conjunto de formulações padronizadas nas opiniões acerca desse tema? Quais as representações de alguns grupos sociais dessa localidade acerca das comunidades quilombolas?

Silva e Rosemberg (2018) afirmam que apesar de sermos, a nível mundial, a segunda maior população negra, “acalentamos o mito (ou a ideologia) de que as relações raciais no país são cordiais ou democráticas ao mesmo tempo em que convivemos com intensa dominação branca sobre outros segmentos étnico-raciais no acesso a bens¹ materiais e

¹ A noção de bens trazida pelos autores em questão pode também ser problematizadas no sentido de que a palavra “bens” pode estar revestida por uma visão etnocêntrica, pois pode refletir grupos sociais que conseguem

simbólicos” (SILVA; ROSEMBERG, 2018, p. 73). Tal afirmação me faz refletir sobre o relato informal obtido no seio da comunidade quilombola: por haver no município três comunidades quilombolas, todas certificadas pela Fundação Cultural Palmares e provenientes de um longo processo histórico local, haveria uma pacificidade nas relações sociais entre a sociedade quilombola e a sociedade local, principalmente quando se refere a bens materiais? Ou seria um “mito (ou ideologia)” (SILVA; ROSEMBERG, 2018) de que as relações entre as comunidades remanescentes quilombolas e a sociedade local são cordiais, no sentido de serem pacíficas?

Como afirma Gomes (2015), as comunidades quilombolas e comunidades remanescentes quilombolas se referem a “uma secular história de luta pela terra articulada às experiências da escravidão e da pós-abolição” (GOMES, 2015, p. 128). Essas experiências dizem respeito à situação de desigualdade socioeconômica a que as comunidades foram submetidas, assim como as violações de seus direitos tanto no período de escravização quanto no pós-abolição. A luta das comunidades relacionada ao seu direito à terra, portanto, não é recente, tampouco reflete o interesse econômico de apenas um empresário, mas o interesse de um grupo social dominante que se revela, muitas vezes, de maneira indireta e sutil camuflado pelo interesse econômico mas inscrito em uma estrutura social fundada no Brasil escravocrata.

Os quilombolas, em virtude da mão de obra barata e das riquezas que geravam aos seus senhores enquanto escravos, quando fugiam para os quilombos eram vistos como inimigos. Por este motivo eram perseguidos pela polícia e pela população. Dessa forma, a abolição não foi suficiente para integrar o negro à sociedade. A falta de políticas públicas para este grupo social (incluindo os ex-escravizados e não quilombolas) no pós-abolição contribuíram para as dificuldades que hoje enfrentam. Dutra (2011) relata que

As comunidades quilombolas vivenciam uma situação de desigualdade socioeconômica e de violação de direitos humanos, econômicos, sociais, culturais e ambientais. A morosidade do governo na efetivação das titulações coloca os quilombolas em situação de vulnerabilidade, mais suscetíveis às crescentes pressões do agronegócio, da mineração, de empreendimentos de infraestrutura e dos programas governamentais de “segurança nacional”. A insegurança quanto à terra e à moradia dificulta o planejamento e a adoção de medidas voltadas para o desenvolvimento sustentado dos territórios quilombolas e afeta, entre outros, o direito à alimentação adequada (DUTRA, 2011, p. 18).

satisfazer necessidades e desejos pré-estabelecidos socialmente por grupos dominantes. Esses bens, por outro lado, podem não ser necessários às necessidades da comunidade quilombola.

A autora também elenca que as desigualdades sofridas pelos remanescentes quilombolas também podem ser percebidas na falta de saneamento básico e no acesso à educação. O Relatório do Fundo das Nações Unidas para a Infância (Unicef) de 2009 inclui os quilombolas entre os grupos que estão em situação mais vulnerável quando se trata do exercício do direito à educação (DUTRA, 2011, p. 18). A percepção dessas desigualdades, nos primeiros meses de trabalho no colégio da comunidade, era o que saltava aos meus olhos.

Além da insuficiência de recursos na comunidade, da carência econômica e da sua luta pela terra, o estigma sofrido pelos alunos e moradores, contados por meio de relatos informais no ambiente escolar, também chamavam minha atenção e me instigavam questionamentos e reflexões. Moura (1986) afirma que “o escravo negro, além de sua condição de subordinação estrutural, leva, cumulativamente, o chamado estigma da sua cor, transformado em marca inferiorizada” (MOURA, 1986, p. 10). Estando as comunidades quilombolas intimamente relacionadas à escravidão, não se pode negar que o estigma da cor tenha sido carregado ao longo do tempo pelos quilombolas. Nesse sentido, o estigma – marca que torna o sujeito inferior, “inabilitado para a aceitação social plena” (GOFFMAN, 2004, p. 4) –, sempre foi exposto despretensiosamente por meio dos relatos dos alunos.

Mesmo que os remanescentes de quilombos tenham trazido consigo diversos aspectos do Brasil escravocrata, as comunidades quilombolas se recriaram na história, assim como qualquer outra comunidade. A forma como geralmente a história do negro no Brasil é concebida, porém, não evoluiu. Assim como pondera Pinsky (2015), raramente questionamos como os negros viviam na África, “É como se víssemos o negro como sendo “naturalmente” escravo, ao contrário do índio, destituído da vida em liberdade” (PINSKY, 2010, p. 15) – visão passiva do negro escravo. Do mesmo modo, um quilombo normalmente é conhecido apenas como o local onde os negros fugidos da escravidão se abrigavam. Essa denominação não é errônea por completo, mas ignora o quilombo como local de resistência a um regime de dominação e à uma organização social, além de ignorar sua capacidade de articulação econômica, social, militar, cultural, dentre outras.

De outro modo, como salienta Marques, há pessoas que “associam a esse grupo negro uma imagem de África recriada no Brasil, com exercício de atividades econômicas de sobrevivência e produção semelhante” (MARQUES, 2008, p. 43). Ao contrário do que normalmente se pensa, o conceito de comunidade remanescente quilombola é muito mais amplo. Reflexo disso é o decreto 4.887/2003 que, em resumo, define as comunidades quilombolas a partir de sua trajetória histórica, suas relações com a terra e sua ancestralidade negra relacionada à resistência à opressão histórica sofrida. A definição adotada pelo decreto

advém do fato de que os quilombos no Brasil Colônia, ainda que surgidos com o intuito de refúgio da escravização, possuíam formatos diferentes e pessoas diferentes, tendo em vista que outros grupos à margem da sociedade também se relacionavam com os quilombos. Além disso, embora tenham existido alguns casos, não se pode pensar um quilombo como recriação da África posto que os negros escravizados vinham de diversas regiões do continente africano, dessa forma, o quilombo podia ser um lugar de múltiplas culturas coexistindo simultaneamente ou lugar de hibridismo cultural.

Pensando o discurso como um modo de ação historicamente situado, onde, “por um lado, *estruturas* organizam a produção discursiva nas sociedades e que, por outro, cada enunciado novo é uma *ação* individual sobre tais estruturas” (RESENDE; RAMALHO, 2019, p. 25), me questionei se a concepção comum de comunidades quilombolas está situada em estruturas discursivas pré-estabelecidas e se guardam ou não relação com o real de uma comunidade quilombola. Visto que um discurso ao mesmo tempo em que se molda por uma estrutura social, também constitui uma estrutura social (RESENDE; RAMALHO, 2019, p. 26-27), surgiu o interesse em pesquisar as estruturas discursivas presentes nos discursos de sujeitos não quilombolas sobre as CRQs: as formações discursivas.

A partir das reflexões propostas, entendo que pesquisar sobre o conhecimento e os discursos que circulam acerca das comunidades remanescentes quilombolas do município não se configura apenas como algo de interesse pessoal, ligado ao meu olhar de pesquisadora, mas como interesse de um corpo social, que é afetado por um conjunto de discursos talvez ligados aos discursos de poder que alguns grupos sociais têm sobre outros. Desse modo, a pergunta central que problematiza este trabalho é: **quais conjuntos de formulações padronizadas se mostram nas representações discursivas de moradores de Palmas/PR acerca das comunidades de remanescentes quilombolas?**

1.2 OBJETIVOS E JUSTIFICATIVA DA PESQUISA

O objetivo geral desta pesquisa é investigar os discursos presentes na comunidade palmense sobre as comunidades de remanescentes quilombolas e seus direitos. Tal investigação leva em conta os objetivos específicos deste estudo, que consistem em perceber de que maneira essas representações se moldam em um conjunto de formulações padronizadas, ou seja, formações discursivas. Compreender o que esse conjunto de enunciados carrega de história, preconceito, estigma, ideologias e relações de poder. Tal análise nos permitirá verificar se as estruturas discursivas pré-estabelecidas se relacionam

com o real das CRQs. Também faz parte dos objetivos específicos desta pesquisa, fazer um levantamento bibliográfico sobre a trajetória das comunidades remanescentes quilombolas e sobre como o ordenamento jurídico brasileiro trata da questão quilombola, para que se possa perceber/estabelecer as relações entre a comunidade e os discursos sociais existentes com relação a este grupo.

O objetivo deste trabalho parte do princípio de que a produção do discurso “é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos” (FOUCAULT, 1996, p. 8), o que significa que os discursos não são sempre originais, eles perpassam sujeitos e tempos obedecendo a estruturas que pré-determinam o imaginário social no âmbito de uma sociedade ou instituição.

Foucault (2008) também define que um conjunto de enunciados que podem ser associados a um mesmo sistema de regras de formação e são historicamente determinadas, corresponde a uma Formação Discursiva. Ela propicia “a articulação entre uma série de acontecimentos discursivos e outras séries de acontecimentos, transformações, mutações e processos” (FOUCAULT, 2008, p. 83). Isto é, os enunciados que fazem parte de uma mesma Formação Discursiva partilham de um mesmo conjunto de regras de formação, ou, nas palavras de Foucault (1996) “procedimentos” de formação.

As comunidades remanescentes quilombolas de Palmas coexistem no município desde a sua fundação. A força de trabalho negra empregada na época contribuiu para a formação do município. Não apenas pela mão de obra, as comunidades colaboraram com a formação cultural dos Campos de Palmas. Desse modo, compreender as formações discursivas que constituem os dizeres fora das comunidades quilombolas é de grande importância social, pois o conhecimento que comunidade local tem sobre as CRQ interfere na vida desta população por meio de padrões discursivos que mantêm estigmas e estruturas racistas por meio de um “esquema discursivo e comunicativo de condições e estratégias de acesso” (VAN DIJK, 2017, p. 91) que podem controlar o alcance a bens materiais e simbólicos.

Com seus [sic] direitos podados sem ter voz e nem vez, atualmente estamos lutando por direitos de igualdade e espaço na sociedade, direitos reconhecidos constitucionalmente. Através de nossas lutas já adquirimos várias conquistas, mas quando reivindicamos nossos direitos, apesar de todas as leis Estaduais, Federais e até Internacionais somos incompreendidos e condenados, pois a sociedade não aceita nada da defesa do negro (SILVA, 2018, p. 75)².

² Maria Arlete da Ferreira da Silva é uma das matriarcas das comunidades além de ser a atual líder da comunidade Adelaide Maria Trindade Batista.

Refletindo a nível municipal, o poder legislativo é formado por representantes do povo, devendo “representar o interesse do povo junto ao executivo, fiscalizar as ações executivas e buscar atender as demandas da população, elaborando emendas a lei orgânica, decretos legislativos, resoluções, leis ordinárias e complementares” (FELIX, CHAGAS, 2017, p. 218). Nesse sentido, seria fundamental que a população palmense tenha consciência da trajetória, necessidades e direitos quilombolas para que as necessidades dessas populações tenham “vez” no legislativo e assim novas políticas públicas possam ser implementadas para melhorar a qualidade de vida desta população, visto que ao longo da história, direitos e oportunidades foram muitas vezes negados as comunidades remanescentes quilombolas³, o que acarretou na atual situação socioeconômica dessas comunidades.

Outra ação que podemos dizer que foi um castigo desumano é que eles não podiam estudar, aprender a ler ou qualquer coisa do tipo. E, quando havia escolas, os mais velhos contavam que os negros eram proibidos de estudar com os brancos, e por esse motivo os negros pagavam para um professor (com mantimentos), para ir na casa de cada morador, ensinar os seus filhos a ler e escrever (SILVA, 2018, p. 50).

Neste trecho, Silva exemplifica a dificuldade de acesso ao direito fundamental à educação. Motivos como este, além de exemplificar as oportunidades negadas a esta população, exaltam a necessidade das pesquisas sobre as CRQs, a fim de cientificar a história e possibilitar o acesso à informação aos demais cidadãos que convivem no mesmo espaço social e cultural do município sede dessas comunidades.

Além da contribuição social, este trabalho também pode contribuir para a área da educação em seus variados níveis de ensino, pois possibilita a desconstrução de representações e imaginários sobre um grupo considerado minoria. Isso porque, como aponta Veiga-Neto (2003), por muito tempo a educação foi compreendida, por meio de uma visão elitista, como o caminho para atingir as formas mais elevadas da cultura, concebendo como modelo as “conquistas já realizadas pelos grupos sociais mais educados e, por isso, mais cultos. De tal diferenciação ocuparam-se muitos pedagogos, uma vez que a educação foi – e ainda é – vista por muitos como o caminho natural para a “elevação cultural” de um povo” (VEIGA-NETO, 2003 p. 7). Neste sentido, é possível que a compreensão sobre o dinamismo e importância das CRQs, não faça parte do grupo de conquistas consideradas como modelo para muitos docentes. Assim, os avanços, tradições e reinvenções culturais de grupos

³ A primeira referência às Comunidades Remanescentes Quilombolas em documentos do ordenamento jurídico brasileiro, aconteceu na Constituição Federal de 1988. Ou seja, 100 anos após a abolição da escravidão os direitos dessas comunidades foram reconhecidos e positivados.

considerados de menor prestígio social, como as CRQs, podem ter sua história invisibilizada no contexto escolar.

Van Dijk (2017) assinala que estudos feitos sobre como as minorias e pessoas de terceiro mundo são retratadas em livros didáticos mostram que tal retrato “tende a ser preconceituoso, estereotipado e eurocêntrico, e, em alguns livros anteriores, até explicitamente racista” (VAN DIJK, 2017, p. 149). Para o autor, muitos livros didáticos contemporâneos possuem uma perspectiva eurocêntrica, e, deste modo, contribuem para a perpetuação de estereótipos sobre os não europeus. Isso também vale para as minorias no país que são tratadas “em termos de diferenças culturais e de desvios comportamentais, mas raramente em termos de sua vida cotidiana, seu trabalho e suas contribuições à cultura e economia do país” (VAN DIJK, 2017, p. 150). Este trabalho visa contribuir para a ampliação da concepção de comunidades quilombolas por meio de uma noção abrangente de cultura. Estudos acerca dessa temática permitem que os professores possam refletir sobre e como, em sua prática docente, a minoria quilombola é representada.

Outrossim, o nível básico de educação em todas as suas modalidades de ensino, podem ser beneficiados com esta pesquisa. Tendo em vista que a educação deve estar vinculada à prática social, ao respeito à diversidade étnico-racial (LDB, 9.394/96), e à lei 10.639/2003 que obriga todas as instituições de ensino fundamental e médio o ensino da História e Cultura Afro-Brasileira, o trabalho pode servir como material de apoio aos professores, pois também contempla a trajetória do negro quilombado, além de possibilitar a reflexão dos sujeitos sobre os resultados da pesquisa.

Para a modalidade de educação escolar quilombola, acreditamos que o trabalho se configura especialmente mais importante dado que essas escolas devem considerar as práticas socioculturais das comunidades e que, por meio dos resultados da pesquisa, isto é, do conhecimento sobre os conjuntos de formulações e representações discursivas padronizadas que se tem sobre as CRQs, a comunidade escolar quilombola tem possibilidades de refletir sobre a maneira como estes discursos afetam a vivência dos sujeitos quilombolas e/ou moradores da comunidade; comparar os resultados com as suas realidades e/ou planejar ações para que possam, por meio do discurso e das ações escolares, alterar sua realidade.

Além disso, as Diretrizes Curriculares da Educação Escolar Quilombola também preveem que as práticas docentes devem observar princípios como direito à igualdade, diversidade e pluralidade; respeito e reconhecimento da história e da cultura afro-brasileira assim como as suas manifestações na sociedade; valorização da diversidade étnico-racial; reconhecimento dos quilombolas como povos ou comunidades tradicionais e conhecimento

dos processos históricos de luta pela regularização de seus territórios (BRASIL, 2012, p. 5) – aspectos estes de alguma forma contemplados nesta pesquisa.

Não somente a área educacional de nível básico, este trabalho também poderá auxiliar a comunidade acadêmica e a sociedade como um todo no que se refere a mostrar aspectos concernentes à historicidade das comunidades quilombolas e suas implicações na sociedade atual, uma vez que se pretende coletar representações e compreendê-las contemplando o passado e o presente como constituídos no discurso e na história.

Para a área de Letras esta pesquisa se faz importante por utilizar o arcabouço teórico da Análise do Discurso, sendo mobilizados conceitos importantes como: ordem do Discurso, formação discursiva, processo discursivo, poder, ideologia, entre outros. Além disso, o objeto de análise permanece passível de outras abordagens analíticas linguístico-discursivas, o que contribui para o desenvolvimento da área de Letras.

Este trabalho intenta contribuir para a redução de estigmas e preconceitos advindos da sociedade e comunidade como um todo, que decorrem, muitas vezes, da falta de informação adequada. Ademais, almejamos proporcionar aos sujeitos leitores uma reflexão sobre as questões sociais, visto que a reflexão possibilita crescermos como seres humanos capazes de perceber as diferenças e especificidades do outro.

De acordo com Giddens (1991) a “reflexividade da vida social moderna consiste no fato de que as práticas sociais são constantemente examinadas e reformadas à luz de informação renovada sobre estas próprias práticas” (GIDDENS, 1991, p. 39). Nesse sentido, intentamos fornecer, com este trabalho, informações necessárias para que práticas individuais possam ser renovadas. Desde modo, compreendemos tanto este trabalho e outros que a partir deste possam surgir, quanto outras pesquisas que englobam a temática, assim como eventos, palestras, reuniões, entre outras possibilidades de engajamento em um projeto que problematize e reflita sobre a temática, como possíveis ações que podem promover a reflexividade dos sujeitos de uma determinada rede de relações sociais. Almejamos, assim, a possibilidade de transformar o ambiente social no que tange às comunidades quilombolas.

Tendo percorrido a trajetória, a problematização, os objetivos e a justificativa desta pesquisa, a próxima subseção abordará os procedimentos metodológicos empreendidos para que esta investigação se concretizasse. Na sequência, apresentamos a maneira como este trabalho encontra-se organizado.

1.3 DOS PROCEDIMENTOS À ORGANIZAÇÃO DA DISSERTAÇÃO

Nesta seção serão detalhados os procedimentos metodológicos da pesquisa, que compreendem a geração e os critérios para organização dos dados, além do fornecimento de algumas informações sobre o contexto social dos sujeitos participantes. A abordagem utilizada neste trabalho parte de uma perspectiva qualitativa, visto que o principal elemento de análise é o humano em suas relações sociais (GIL, 2008). Também possui caráter de pesquisa explicativa, pois tem como “preocupação central identificar os fatores que determinam ou contribuem para a ocorrência dos fenômenos” (GIL, 2008, p. 28). O fenômeno ora observado consiste no uso da linguagem enquanto discurso, produzida e reproduzida por sujeitos ideologicamente situados, partindo do princípio de que a “ideologia é uma ‘representação’ da relação imaginária dos indivíduos com suas condições reais de existência” (ALTHUSSER, 2001, p. 85). Em outras palavras, observa-se neste trabalho as representações e ideologias presentes nos discursos dos sujeitos participantes com relação às comunidades remanescentes de quilombos.

É importante destacar que o projeto desta pesquisa foi submetido ao Comitê de Ética em Pesquisa e tramitou durante o período de abril de 2019 a julho de 2019 sob o registro de número 12551619.3.0000.5547, que corresponde ao Certificado de Apresentação para Apreciação Ética (CAAE), passando por apreciação e posterior aprovação. Após esta etapa, iniciou-se o trabalho de geração dos dados, que teve duração de aproximadamente 40 dias. Nas subseções que seguem, serão detalhados, de maneira sumarial, os procedimentos da investigação, a elaboração do instrumento de pesquisa e a geração de dados. Posteriormente será brevemente abordado o contexto dos participantes, por considerar que “o meio, com suas características físicas e sociais, imprime aos sujeitos traços peculiares que são desvendados à luz do entendimento dos significados que ele estabelece” (TRIVIÑOS, 2009, p. 122). Na sequência, são abordados os critérios para o estabelecimento das categorias de análise e a organização deste trabalho.

1.3.1 Procedimentos de geração e coleta de dados

A obtenção dos dados ocorreu por meio de entrevista semi-estruturada (TRIVIÑOS, 1987), para que os entrevistados pudessem se expressar livremente. Foram convidados como sujeitos de pesquisa pessoas da comunidade palmense, sem distinção de gênero ou idade, sendo-lhes garantido o anonimato. Os participantes foram convidados pessoalmente. Para

isso, foram interceptados transeuntes em alguns locais do município de Palmas/PR, como na região central e bairros próximos ao centro da cidade, estabelecimentos comerciais e em uma instituição pública de ensino superior. No convite foi explicado ao participante sobre o tema da pesquisa, foram sanadas eventuais dúvidas e garantido o anonimato de sua participação. Àqueles que se dispuseram a participar, foi fornecido o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE) para que estivessem formalmente cientes dos objetivos da pesquisa, bem como autorizassem, de maneira expressa, a utilização das suas informações e a gravação da sua voz. Em todos os casos li o termo junto aos participantes, explicando de maneira breve os principais pontos do TCLE e enfatizando a gravação dos dados para posterior transcrição. Em seguida, o participante dispunha de tempo para ler, assinar e sanar suas dúvidas. Foram concedidas uma via assinada do documento ao participante e uma via, também assinada, ficou em posse da pesquisadora.

Antes de especificar como ocorreu a seleção dos sujeitos, discorrerei, primeiramente, sobre a elaboração do instrumento de pesquisa: o roteiro da entrevista⁴. Como já mencionado, o roteiro continha perguntas que possuíam o intuito de instigar respostas abertas, opinativas. A tarefa de elaboração do roteiro foi laboriosa. A principal dificuldade consistia em formular perguntas que instigassem os participantes a responder de maneira aberta, fluida e que pudessem expressar seus pontos de vista sobre as comunidades de remanescentes quilombolas e seus direitos de maneira espontânea e clara.

Para desenvolver as perguntas, além das experiências pessoais – abordadas na problematização e justificativa deste trabalho – fiz pesquisas sobre os direitos quilombolas, procurei excertos de textos, como alternativa, para que os participantes comentassem. Busquei sugestões de pessoas próximas e/ou ligadas ao eixo temático comunidades quilombolas. O objetivo em todas estas pesquisas foi encontrar direitos inerentes às CRQs que pudessem servir como tema para as perguntas, por possibilitarem que os sujeitos participantes pudessem apresentar pontos de vistas distintos e considerando que um ponto de vista é investido de sentidos ideologicamente marcados. Em meio à procura, encontrei sugestões de temáticas como o critério de autoatribuição da identidade quilombola e as bolsas de pecúnia disponibilizadas pelo IFPR para os remanescentes de quilombos. Estes e outros temas obtidos passaram a compor parte das perguntas do roteiro da entrevista como forma de questionamentos.

⁴ O roteiro de entrevista pode ser consultado nos apêndices deste trabalho.

Por considerar igualmente importante, o roteiro contou, antes de tudo, com questionamentos que envolviam a concepção de comunidades de remanescentes quilombolas bem como seus processos históricos, para que pudessem ser avaliadas as representações, informações e conhecimento dos participantes sobre as CRQs. Desse modo, com base em todo o histórico de pesquisa, que contou tanto com fontes formais quanto informais, como supracitado, as perguntas foram formuladas e concatenadas de maneira a abordar o conhecimento dos participantes com relação às CRQs, em um primeiro momento, e, na sequência, as questões que abordam temas relacionados aos seus direitos.

Aos poucos foi sendo construído e reconstruído um roteiro para entrevista semi-estruturada, ou, conforme aponta Gil (2008), uma entrevista com grau de estruturação aberto. De acordo com Triviños (1987), os roteiros para este tipo de entrevista “são resultados não só da teoria que alimenta a ação do investigador, mas também de toda a informação que ele já recolheu sobre o fenômeno social que interessa, não sendo menos importantes seus contatos, inclusive, realizados na escolha das pessoas que serão entrevistadas” (TRIVIÑOS, 1987, p. 146).

A escolha deste modelo de entrevista se deve à possibilidade de adequação e flexibilização do roteiro de perguntas, uma vez que “o entrevistador pode esclarecer o significado das perguntas e adaptar-se mais facilmente às pessoas e às circunstâncias em que se desenvolve a entrevista” (GIL, 2008, p. 110).

As perguntas foram elaboradas na tentativa de que houvesse a menor interferência da pesquisadora nas representações dos participantes e de forma que se sentissem mais desprendidos em suas respostas, não sendo condicionados a emitirem respostas pré-determinadas. A utilização deste método de pesquisa partiu da premissa de que a entrevista é uma técnica de investigação que permite ao investigador a “obtenção de informações acerca do que as pessoas sabem, crêem (sic), esperam, sentem ou desejam, pretendem fazer, fazem ou fizeram, bem como acerca das suas explicações ou razões a respeito das coisas precedentes” (GIL, 2008, p. 109).

O roteiro proposto foi composto por vinte e seis perguntas, por meio das quais busquei apreender as representações sobre: a percepção de comunidade quilombola para o participante, bem como as informações que o participante tinha sobre as CRQs do município de Palmas; os direitos assegurados aos remanescentes quilombolas de que o participante tinha conhecimento, e o motivo de serem garantidos; o conhecimento do participante com relação a processo de reconhecimento das terras e das comunidades quilombolas; a importância de uma comunidade e de uma escola quilombola para o município; o conhecimento sobre a trajetória

histórica desses grupos no Brasil, se esses grupos foram prejudicados de alguma forma; a opinião com relação ao fato de que as CRQs do município são consideradas urbanas; o ponto de vista do sujeito com relação às bolsas concedidas pelo Instituto Federal do Paraná (IFPR) a estudantes quilombolas e indígenas.

As entrevistas aconteciam no local de escolha do participante, que poderia ser no mesmo momento e local em que foi realizado o convite, ou em outro momento e local a depender do participante. Tendo em vista que a entrevista é “uma forma de interação social” (GIL, 2008, p. 109), as perguntas nem sempre foram enunciadas da mesma forma a todos os sujeitos de pesquisa, pois ao longo de toda interação, busquei sempre estar atenta em adequar minha linguagem à linguagem do interlocutor, na tentativa de encontrar a maneira que melhor satisfizesse a compreensão do conteúdo questionado. Para alguns participantes foi necessário refazer a pergunta de diferentes modos, para outros, não havia necessidade de reformulação. Por este motivo, alguns termos ou modo de colocação da pergunta variam em decorrência das especificidades do sujeito interlocutor. Tais medidas foram sempre avaliadas conforme ocorria a interação pesquisadora x participante, fato que explica a seleção de palavras entre a mesma questão feita a um sujeito A e a mesma questão feita a um sujeito B.

As entrevistas ocorreram nos dias em que não possuía vínculo com o trabalho. No cronograma de pesquisa havia selecionado duas semanas para a efetivação das entrevistas, entretanto, quarenta dias se passaram até que completasse toda a geração dos dados. Considerando que as ciências sociais “abrangem um universo de elementos tão grande que se torna impossível considerá-los em sua totalidade” (GIL, 2008, p. 89), tive como objetivo efetuar vinte amostras⁵, pois considerei que se a coleta de dados fosse pautada em um número irrisório de participantes, os dados poderiam não ser suficientes para apresentar um conjunto de representações discursivas recorrentes nos enunciados dos participantes. Em virtude do pouco tempo para geração e transcrição dos dados⁶, considerei que vinte amostras poderiam apresentar uma quantidade significativa de representações, e poderiam, portanto, revelar diferentes conjuntos discursivos, isto é, diferentes formações discursivas nas quais as enunciações estão inscritas.

Ao total foram dezoito entrevistas efetuadas⁷. As entrevistas foram gravadas em áudio por meio de aparelho de telefonia móvel – *smartphone*. Após a terceira entrevista feita, o

⁵ O conceito de amostras pode ser compreendido como “um subconjunto do universo ou da população, por meio do qual se estabelecem ou se estimam as características desse universo ou população” (GIL, 2008, p. 89).

⁶ A escassez do tempo de pesquisa está relacionada ao fato da pesquisadora trabalhar como docente no período matutino, vespertino e também noturno.

⁷ Das 18 entrevistas efetuadas, apenas 15 puderam servir como material de pesquisa.

aparelho no qual as entrevistas estavam sendo registradas e armazenadas teve um problema e todas as entrevistas foram perdidas. Duas haviam sido previamente enviadas para outro dispositivo, ainda assim, foi possível recuperar apenas o arquivo da primeira entrevista. Um dos sujeitos de pesquisa, contudo, se dispôs a refazer a entrevista. Assim, em virtude do tempo de investigação, da demanda de transcrição e da quantidade de material produzido para análise, o objetivo inicial de amostras foi reduzido, resultando, ao total, quinze participações.

Durante a geração de dados por meio das entrevistas, ocorreram, também, as transcrições dos dados. A transcrição dos dados constitui a superfície linguística da pesquisa (ORLANDI, 2013), ou seja, o *corpus*, o texto. Todas as entrevistas foram transcritas por inteiro e foram feitas de maneira literal a fim de manter a maior fidelidade possível ao conteúdo obtido. Para isso, foram utilizadas como norma as convenções propostas por Preti (1999) de modo adaptado. Na subseção seguinte, abordarei como se deu o processo de seleção e o contexto dos sujeitos participantes da pesquisa.

1.3.2 A seleção e os sujeitos participantes

O processo de arrolar participantes foi penoso, tendo em vista o objetivo de entrevistar sujeitos incertos, ocasionais, de maneira a garantir que houvesse a menor interferência possível da pesquisadora nas participações. A princípio, pensei em selecionar participantes aleatórios em locais públicos. Entretanto, a primeira entrevista mostrou que seria necessário algo mais direcionado. Para esta primeira entrevista percorri vários locais da cidade sem saber por onde iniciar. Foi quando adentrei um estabelecimento comercial para comprar a prancheta que usaria para a pesquisa que, ao sair, resolvi fazer o convite para o comerciante. Ele aceitou e a entrevista aconteceu ali, no balcão, sendo necessário parar a gravação algumas vezes para que ele pudesse atender aos clientes. A partir de então, esbocei uma lista com profissões e lugares que eu pudesse perscrutar. Os lugares escolhidos foram: uma instituição pública de ensino superior e a região central da cidade, por possuir estabelecimentos comerciais e grande circulação de pessoas. Na região central, percebi que era mais fácil angariar participantes nos estabelecimentos comerciais. Assim, selecionava lugares em que sentisse que poderia receber uma resposta positiva.

O segundo critério escolhido, o critério profissão, foi o que menos surtiu efeito. Selecionei profissões distintas como professores, agricultores, farmacêuticos, aposentados entre outros. Entretanto, embora tenha conseguido participantes de diferentes ramos profissionais, a seleção de participantes por meio desse critério se mostrou difícil na prática,

pois, além de ser moroso para encontrar profissionais específicos, como os agricultores, por exemplo, havia recusas do convite por múltiplos fatores, como a falta de tempo ou desinteresse em participar.

Normalmente dispunha de tempo para angariar participantes e entrevistas em três períodos da semana – uma manhã e duas tardes. Em média, conseguia, em cada período, uma ou duas entrevistas, em alguns dias três. Além de percorrer vários lugares sem conseguir efetivamente convidar nenhum sujeito, muitos sujeitos convidados marcavam horário para que eu retornasse em outro momento – o que extrapolava ainda mais o prazo que havia estabelecido. Por este motivo, busquei outra forma para que pudesse alcançar meu objetivo inicial de vinte amostras. A maneira que encontrei foi pedir sugestões às pessoas próximas a mim, sobre sujeitos que se dispusessem a participar da minha pesquisa. Dessa maneira, consegui alguns horários marcados com determinados participantes e alguns nomes de sujeitos que poderiam contribuir com a pesquisa, seja por possuírem alguma relação ou conhecimento sobre as comunidades quilombolas, seja por serem solícitos em colaborar com a pesquisa.

Além da entrevista que foi refeita, explicitada em subseção anterior, houve dois casos atípicos. O primeiro deles foi o caso dos participantes Murilo e Joana. Murilo é servidor público, foi transferido do estado do Sergipe para a mesma instituição no município em questão. Pelo fato de ter sugerido que a entrevista fosse feita em sua residência, sua esposa estava presente no momento e então, o participante propôs a participação dela também. Por ser uma situação inusitada, convencionamos que seria melhor que a entrevista acontecesse em conjunto, assim, ambos responderam a todas as perguntas um em seguida do outro. O segundo caso se refere a uma participante que não permitiu a gravação de sua entrevista. Respondeu todas as perguntas, mas preferiu entregar as respostas por escrito. As respostas, entretanto, não foram entregues a pesquisadora e as informações passadas pela participante não fazem parte do conjunto de entrevistas que formam o *corpus* deste trabalho.

Vale ressaltar que embora tenham sido necessários outros modos de seleção, a maior parte dos participantes foram selecionados ao acaso, enquanto caminhava pelas ruas da região central do município. Outro ponto importante é que a massiva maioria dos participantes eram brancos e muitos ocasionalmente declararam suas origens italianas ou portuguesas. Apenas dois sujeitos se autodeclararam negros durante a entrevista⁸. Também é importante evidenciar que por questões éticas, as identidades dos participantes foram resguardadas. Para distinguir

⁸ Destaca-se que a identidade étnica dos participantes não foi requerida. Entretanto, durante a entrevista, estes participantes livremente se autodeclararam negros.

as enunciações de um sujeito em relação a outro, adotei um sistema alfanumérico, que correspondeu à ordem de transcrição dos dados. Ou seja, E-1 representou o participante “Entrevistado 1” e assim sequencialmente. Contudo, para facilitar ao leitor a compreensão e a distinção entre as enunciações dos participantes, cada sujeito de pesquisa recebeu um nome fictício. Por acreditar que a profissão pode fornecer um breve panorama do contexto social do sujeito sem que haja interferência da pesquisadora nesta descrição, além de facilitar a leitura das análises, abaixo uma tabela descritiva com informações sobre a profissão e idade de cada sujeito participante.

	Nome fictício	Profissão	Idade
E-1	Pedro	Comerciante*	45
E-2	Lúcia	Estagiária/Estudante	20
E-3	Adriano	Engenheiro de Segurança do trabalho	36
E-4	Gilberto	Empresário	58
E-5	Francisco	Comerciante*	62
E-6	Antônio	Comerciante*	45
E-7	Roberto	Professor/Vereador	40
E-8	Gerson	Administrador	51
E-9	Murilo	Servidor público	38
E-10	Joana	Dona de casa	35
E-11	Augusto	Professor federal	32
E-12	Miguel	Bancário	57
E-13	Oswaldo	Advogado	78
E-14	Luciana	Comerciante*	49
E-15	Gabriela	Operadora de máquinas	22

Fonte: autoria própria.

*De maneira geral, muitos sujeitos desempenham a função de comerciante, devido à dificuldade na seleção dos participantes.

Tendo apresentado como foi a seleção dos sujeitos participantes, bem como a elaboração do instrumento de pesquisa, a próxima subseção tem como objetivo expor de que maneira foram organizados os dados em categorias analíticas. E, por fim, de que maneira este trabalho encontra-se organizado.

1.3.3 Categorias de análise e organização

A partir da transcrição dos dados, que compõe a superfície linguística da pesquisa, o *corpus* bruto (ORLANDI, 2013, p. 68), a investigação passou para “o objeto discursivo e deste para o processo discursivo” (ORLANDI, 2013, p. 68), este processo e etapas, de acordo com Orlandi (2013), permite perceber o trabalho da ideologia, sua materialização na língua e

os efeitos da língua na ideologia. Deste modo é possível apreender a historicidade do *corpus* analisado, neste caso, perceber a interação entre enunciados produzidos, ditos e não ditos sobre CRQs. De maneira mais específica, o objeto discursivo postulado por Orlandi (2013) consistiu no momento em que analisei o que foi dito pelos participantes, e que compôs a superfície linguística do trabalho, comparando suas enunciações a outros discursos produzidos em diferentes condições, observando os sentidos que constituem as palavras e ideias contidas na enunciação (ORLANDI, 2013). A seleção dos dados para análise foi realizada com base nas leituras constitutivas dos dispositivos de análise, para isso busquei selecionar e destacar trechos ideologicamente marcados, procurando identificar as regularidades e formações discursivas presentes nas enunciações dos participantes. Com isso, criei alguns recortes a fim de delinear o *corpus* de análise.

O processo discursivo, por sua vez, compreendeu o momento em que passei “ao mesmo tempo do delineamento das formações discursivas para sua relação com a ideologia, o que nos permite compreender como se constituem os sentidos desse dizer.” (ORLANDI, 2013, p. 67). Nesse momento busquei compreender os sentidos e ideologias que constituíam os recortes discursivos selecionados, procurando observar com cautela as manifestações previamente selecionadas. A partir de então, passei a definir as categorias de análise separando os grupos discursivos ideologicamente semelhantes. Isto é, as categorias de análise foram definidas a partir das formações discursivas, ou seja, das regularidades ideológicas presentes no discurso dos participantes – independente da pergunta que tenha suscitado a referida enunciação, tendo em vista que o foco das análises estaria nas representações dos participantes e suas relações com ideologias.

Os dados foram analisados embasados teoricamente em perspectivas críticas tendo como base os conceitos de: ideologia, compreendida como as construções de uma prática relacionadas à dominação, determinada por relações discursivas (MAGALHÃES, 2017, p. 17); processo discursivo, que concebe discurso como emergido de um processo histórico em que textos são sucedidos, contribuindo para o movimento de fixação, deslocamento e dominância de sentidos (MAGALHÃES, 2017, p. 41) formação discursiva, interpretada como os limites que podem e devem ser ditos e suscitados em uma dada formação ideológica (MAGALHÃES, 2017, p. 41); Ordem do discurso, que consiste em um conjunto abrangente de práticas discursivas em estruturas sociais (MAGALHÃES, 2017, p. 41); racismo, compreendido como um sistema social de dominação pautado em questões étnicas no qual o discurso desempenha papel fundamental (VAN DIJK, 2017, p. 134); além de outros conceitos

que se fizeram necessários para uma melhor compreensão dos fenômenos discursivos observados.

Este trabalho está dividido em três grandes capítulos. O primeiro capítulo, denominado como “As comunidades quilombolas”, consiste em um levantamento histórico sobre as comunidades quilombolas que parte do início das sociedades escravistas e percorre as relações históricas da escravatura que envolvem o surgimento, desenvolvimento e a situação das comunidades quilombolas brasileiras no pós-abolição. Além dos dados históricos, este capítulo conta com uma breve explanação de como as comunidades de remanescentes quilombolas são recepcionadas no ordenamento jurídico brasileiro e internacional, apontando os regimentos que garantem a estes grupos direitos específicos. Ao final deste capítulo, uma subseção é dedicada à história das comunidades de remanescentes quilombolas do município investigado.

O segundo capítulo deste trabalho, intitulado “Discurso, ideologia e cultura”, compõe-se das reflexões teóricas mobilizadas para a realização da análise do *corpus* pesquisado. Neste capítulo, abordo as concepções de discurso e formações discursivas, para que se possa compreender o objeto de análise deste trabalho: o discurso. Reflito também sobre a concepção de poder, racismo, estigma, cultura, ideologia, identidade e representação, por se tratarem de conceitos necessários para a compreensão dos discursos sobre as comunidades quilombolas.

O terceiro capítulo corresponde à análise dos registros obtidos na pesquisa: o *corpus*. Este capítulo está dividido em subseções que abordam os padrões discursivos encontrados nas representações dos participantes. Cada subseção corresponde a uma formação discursiva verificada em discursos de mais de um participante, ou seja, a uma recorrência de sentidos observados nos dados. Para nomear as seções, utilizei dois artifícios: as falas próprias dos participantes – identificadas pelo uso do recurso itálico – e, nos casos em que não foi possível, palavras ou frases que resumem o padrão discursivo analisado na referida subseção. Na sequência deste capítulo, encontram-se as considerações finais deste trabalho, na qual retomo os questionamentos que impulsionaram esta pesquisa e as reflexões obtidas por meio das análises.

2 AS COMUNIDADES QUILOMBOLAS

Murilo: [...] essas pessoas pobres essas comunidades foram as mais prejudicadas né historicamente... Então a gente tem que fazer algo pra tentar reparar essas danos que foram causados.

As comunidades quilombolas foram uma das principais formas de resistência dos negros africanos escravizados no Brasil contra o sistema escravista. A história do negro aquilombado, entretanto, normalmente é contada de maneira superficial. Sobre este aspecto, Moura (1986, p. 15) salienta que ao longo da história, estudiosos não trataram da escravização como fenômeno estruturante da sociedade brasileira, mas como fenômeno episódico, onde os negros não eram vistos como ser, apenas como força de trabalho. Essa visão, todavia, ignora o fato de que os negros aquilombados desempenharam importante papel na história do Brasil justamente por se negarem ao sistema escravista. Sem muitas oportunidades de fugir da escravização, criaram diversas formas de negação ao sistema: os quilombos foram o principal.

Como salienta a líder e matriarca de uma das comunidades palmenses, é importante

[...] resgatar as culturas do povo negro. Não voltando ao passado, mas sim contando a verdadeira história do nosso povo, da saída da África aos porões dos navios negreiros, até chegarem aqui no Brasil. Pessoas que já perdiam sua verdadeira identidade ao desembarcarem dos navios nos portos, onde começava o seu calvário em uma nova vida, distante de sua pátria e com muito sofrimento (SILVA, 2018, p. 72).

É importante compreender todos os passos da trajetória negra até o Brasil, para desmistificar, se for o caso, pensamentos pré-construídos e/ou compreender a luta desse povo. A história do negro não está instituída em linhas simples, tampouco emoldurada em blocos de acontecimentos. Por meio de diversos fatos, as comunidades quilombolas construíram suas próprias histórias e características. Não eram iguais, nem poderiam ser, mas dispunham de certa similaridade de condições. Nesse sentido é que são definidas, no art. 2º do Decreto 4.887/2003, a partir de sua trajetória histórica própria. Por este motivo, compreender o processo histórico a que estavam inseridas é primordial para entender a dinâmica das comunidades quilombolas.

Para compreender tal dinâmica, é importante destacar toda a trajetória do negro escravizado que, por conta dessa trajetória escravocrata, se tornou aquilombado. Para isso, este capítulo aborda, de maneira sumarial, o que eram sociedades escravistas, como se

estruturava o Brasil escravocrata, e dentro do contexto brasileiro, como aconteceu a escravização do índio e do negro. A partir disso, aborda o que eram e como se estruturavam os quilombos brasileiros. Em seguida, contextualiza a história das comunidades palmenses, objeto de estudo deste trabalho, para, por fim, explicar como o artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Federal de 1988 e o decreto 4.887/2003 definem, regulamentam e reconhecem os direitos das comunidades de remanescentes quilombolas.

2.1 AS SOCIEDADES ESCRAVISTAS

A escravização é caracterizada “por sujeitar um homem ao outro, de forma completa: o escravo não é apenas propriedade do senhor, mas também sua vontade está sujeita à autoridade do dono e seu trabalho pode ser obtido até pela força” (PINSKY, 2010, p. 7). O escravo, neste regime, não está apenas sujeitando sua força de trabalho, mas é transformado em propriedade de quem o compra “a ponto de ser anulado seu próprio poder deliberativo” (PINSKY, 2010, p. 7). Desse modo, como enfatiza Gorender (1980, p. 60), a característica essencial salientada no “ser escravo”, é a sua condição de propriedade de outro ser humano.

Ao longo dos séculos, a escravização foi uma forma de extração de trabalho muito utilizada em diversas sociedades. A existência do escravizado na antiguidade clássica era tão comum que para Aristóteles “o escravo, *por natureza*, não pertencia a si mesmo, mas a outra pessoa. Na sua opinião havia pessoas que a natureza destinou a serem livres e outras que foram por ela destinadas a serem escravas” (PINSKY, 2010, p. 7).

Ser escravizado não está e nunca esteve relacionado à natureza e ao “destino” como pré-dispôs Aristóteles, mas sim à fatores relacionados à interação humana, resultado das relações sociais, “por força de condições históricas específicas concretas, diferentes em distintos momentos históricos” (PINSKY, 2010, p. 7).

Durante a Baixa Idade Média, a escravização como sistema de trabalho deixou de existir em muitos países e em outros era urbana e com limitada importância econômica (MARQUESE, 2006). Na Mesopotâmia e no Egito, grandes obras públicas eram realizadas por mão de obra escravizada. No entanto, quando cessavam as obras, os trabalhadores podiam retornar as suas atividades anteriores (PINSKY, 2010).

A reinvenção do escravismo, com acentuado número de escravizados na realização de tarefas agrícolas, surgiu como produto de portugueses e espanhóis, após a segunda metade do

século XV, com a introdução da produção açucareira nas ilhas atlânticas orientais, e no século XVI com a colonização da América (MARQUESE, 2006, p. 110).

A primeira experiência lusitana com mão de obra escravizada aconteceu em 1441, quando regressou uma expedição portuguesa com meia dúzia de negros africanos escravizados. Na época, a população de Portugal estava desfalcada devido à algumas epidemias e à guerra de independência contra Castela. Desse modo, o escravizado passou a ser visto como “uma compensação, ao menos parcial, dessa perda populacional, uma condição para viabilizar as chamadas conquistas ultramarinas” (PINSKY, 2010, p. 8).

A expedição de 1444, segundo Pinsky (2010), é que deu início a fase de “caça aos escravos” baseada na força. Dessa expedição resultaram mais de 200 pessoas escravizadas, e, ao retornarem ao país, foram saudados entusiasticamente pela população lusitana. “Os males físicos e a perda da liberdade dos africanos eram amplamente compensados pelo ‘caminho da salvação espiritual’ que a conversão ao cristianismo lhes propiciaria” (PINSKY, 2010, p. 8). A partir desse momento, além do interesse lusitano na mão de obra barata fornecida pelos escravizados, o negro passou a ser percebido como mercadoria.

O tráfico atlântico desencadeou uma série de efeitos danosos, tanto no seio social brasileiro, quanto no africano. Ferreira (2018) afirma que o direito costumeiro africano foi afetado, pois a noção sobre o que se constituíam crimes passíveis de escravização foi alterada, ou seja, o parâmetro para escravizar um sujeito foi modificado em decorrência da influência europeia. Essa alteração aconteceu de modo a satisfazer a demanda de cativos para o atlântico. Também houve “o desvirtuamento de múltiplas formas de dependência social tipicamente praticadas nas sociedades africanas” (FERREIRA, 2018, p. 53). Isso significa que os africanos passaram a ter mais débitos com a comunidade europeia, devido ao consumo de mercadorias importadas da Europa. Por esse motivo, aumentou, também, a “produção de cativos para o tráfico” (FERREIRA, 2018, p. 53).

O interesse africano sobre as mercadorias europeias ocasionou no oferecimento de negros cativos como moeda de troca, por parte de alguns grupos, que fizeram dessa prática – denominada escambo⁹ – sua principal atividade econômica. “Em diferentes períodos, o escambo era feito com tecidos, trigo, sal e cavalos, mas, desde logo, armas e munições passaram a desempenhar um papel fundamental” (PINSKY, 2010, p. 16). Os grupos detentores de armas de fogo se tornavam superiores aos outros, vantagem esta que resultava no poder de escravizar e não ser escravizado.

⁹ O escambo consiste em um sistema de troca. Fonte: SCHWARTZ, 2018, p. 216.

Os principais pontos de embarque dos escravizados eram a Costa da Mina e a África central, onde o destino dos cativos era, principalmente, o Brasil. Alguns fatores influenciaram esse resultado: a proximidade das duas regiões com o Brasil; o favorecimento de correntes marítimas no Atlântico; o fato de tanto a costa da Mina e sobretudo a África Central gravitarem na órbita de influência luso-brasileira. “Em outras palavras, a interação direta entre duas colônias portuguesas – com o envio de mercadorias produzidas no Brasil para a Angola – estimulou a economia do tráfico e o impacto sobre as sociedades africanas” (FERREIRA, 2018, p. 55-56).

Fundada nas relações mercantis (cativos e mercadorias), desenvolveu-se uma “trilogia [...], cuja primeira cena era a África, a segunda o mar, a terceira o Brasil” (NABUCO, 1999, p. 103), que define a escravização brasileira. A partir do cenário africano, onde os negros eram capturados e feitos cativos, vinha o segundo momento antes da escravização: o tráfico negreiro e transatlântico.

Para os africanos que acreditavam que seriam mortos após a travessia, ou até mesmo que seriam devorados pelos brancos, e por não saber o que lhes esperava, desembarcar de um navio negreiro poderia ser motivo de alegria ou alívio. A travessia entre os continentes por meio de um navio negreiro era, assim como seria sua estadia em terras brasileiras, nefasta. Além de a alimentação ser escassa, para tentar conter a resistência e revolta, os cativos eram vigiados e reprimidos (RODRIGUES, 2018).

Ferreira (2010) acentua que as obras de artes são importantes fontes históricas sobre os navios negreiros. Nessas, o cenário retratado mais comum são os porões, onde os recém cativos estavam sempre encarcerados. Os navios

podiam transportar de cem a seiscentas pessoas, conforme suas capacidades e tipologias. A superlotação e as condições insalubres dos porões, aliadas à dieta e à água racionadas a bordo, ajudam a entender a mortalidade dos africanos durante a travessia, que poderia durar entre um e dois meses à morte até um quarto dos embarcados (RODRIGUES, 2018, p. 347).

Os navios negreiros foram mais um, dentre tantos aspectos desumanos do tráfico de cativos. Nesses navios, os recém escravizados quase nunca ocupavam o convés, qualquer que fosse a atividade. Além disso, os navios contavam sempre com grandes tripulações para impedir possíveis revoltas (RODRIGUES, 2018).

Seguindo a trilogia definida por Nabuco (1999), a terceira cena do episódio seria o Brasil, um cenário não menos desumano do que aqueles pelos quais outrora passaram os cativos. “Uma vez desembarcados, os esqueletos vivos eram conduzidos para o eito das

fazendas, para o meio dos cafezais. O tráfico tinha completado a sua obra, começava a da escravidão” (NABUCO, 1999, p. 93).

2.2 O BRASIL ESCRAVISTA

O Banco de Dados do Tráfico de Escravos Transatlântico abrange quase 35.000 expedições negreiras ocorridas entre 1514 e 1866¹⁰. Grande parte dessas expedições possuíam o mesmo destino: o Brasil. Nas palavras de Schwartz “Embora desde o início sempre existissem outros grupos e outras atividades no Brasil português, o açúcar, o engenho e a escravidão desempenharam papéis cruciais na definição e conformação da sociedade brasileira” (SCHWARTZ, 1988, p. 209). O impacto não foi somente pela atividade econômica e sistema de trabalho, mas também pelos princípios em que se consolidou essa sociedade, sancionados tanto pela Igreja quanto pelo Estado.

Sob semelhante perspectiva, Freyre (2000) afirma que na América tropical, formou-se “uma sociedade agrária na estrutura, escravocrata na técnica de exploração econômica, híbrida de índio – e mais tarde de negro – na composição” (FREYRE, 2000, p. 79). Acrescenta ainda que a sociedade brasileira se desenvolveu sob um exclusivismo religioso como sistema social e também político, sob a ação de justiça do braço e espada particular, subordinados “ao espírito político do realismo econômico e jurídico” (FREYRE, 2000, p. 79), por meio das grandes famílias proprietárias.

De acordo Freyre (2000), dentre os colonizadores modernos, o lusitano inaugurou uma base colonizadora tropical baseada na criação local de riqueza à custa do trabalho escravizado, motivado pelo instinto econômico. Isto é, ao invés de investir na extração mineral, vegetal ou animal presente no país, o português optou por investir “num novo tipo de colonização: a ‘colônia de plantação’, caracterizada pela base agrícola e pela permanência do colono na terra” (FREYRE, 2000, p. 91).

Schwartz (1988) afirma que a escravização na grande lavoura no Brasil transformou e ampliou as categorias tradicionais, pois indivíduos comuns em Portugal tornaram-se pessoas de qualidade no Brasil e partir dos escravizados criou um estado de plebeus. Somado a isto, desenvolveu princípios de hierarquia com base na raça, aculturação e condição social. “A sociedade escravista brasileira não foi uma criação do escravismo, mas o resultado da

¹⁰ Fonte da informação: <https://www.slavevoyages.org/>. Acesso em 19 Abr. 2019.

integração da escravidão da grande lavoura com os princípios sociais preexistentes na Europa” (SCHWARTZ, 1998, p. 241).

Desse modo, o Brasil-colônia

foi uma sociedade escravista não meramente devido às distinções jurídicas entre os escravos livres, aos princípios hierárquicos baseados na escravidão e na raça, às atitudes senhoriais dos proprietários e à deferência dos socialmente inferiores. Através da difusão desses ideais, o escravismo criou os fatos fundamentais da vida brasileira (SCHWARTZ, 1998, p. 209).

A ideologia que se criou na sociedade brasileira viabilizava, de forma legal, hierarquias de graduação, privilégio e honra, representados por formas de tratamento, insígnias, privilégios e obrigações, que definiam a posição do indivíduo. Os padrões de comportamento eram estabelecidos pela nobreza, que detinha o domínio da sociedade e era definida, de certa forma, pelo que a pessoa não fazia – trabalhos destinados aos plebeus “inferiores” (SCHWARTZ, 1998, p. 210).

Segundo Freyre (2000), a partir de 1532, a colonização lusitana em terras brasileiras tem como característica acentuada o domínio quase que exclusivo da família rural ou semi-rural, às costas somente da igreja. A base da colônia é apenas parcialmente associada à escravização, pois “a existência de escravos e a formação de uma população de origem mestiça criaram novas realidades sociais que precisavam ser conciliadas aos princípios portugueses de organização social para cá transferidos” (SCHWARTZ, 1988, p. 13).

Dentro dessa ótica, a mão de obra escravizada, tanto africana quanto indígena ficava fora do organismo político da época. Ao se tornarem cristãos precisavam adentrar esse organismo. Aceitar a religião e a cultura europeia passou a ser a forma como eram julgados. Os índios “aldeados” ou “gentios” e os negros “boçais” ou “ladinos”, indicavam, respectivamente, quem estava “dentro” ou “fora da sociedade”, em outras palavras, eram julgados pelo grau do aculturamento da cultura europeia (SCHWARTZ, 1988, p. 211). O ponto chave dessa falsa inclusão social é que se cria, a partir dela, uma hierarquia social com base na raça.

Para Schwartz (1988, p. 212) “O engenho era um espelho e uma metáfora da sociedade brasileira”. Era como se a casa grande representasse a aristocracia, a sociedade do *status*. Os empregados livres, a parcela livre da sociedade onde se incluíam os artesãos, comerciantes, etc., embora detivessem certo capital, ainda eram considerados inferiores. Abaixo deles, o trabalho considerado de maior inferioridade, o trabalho braçal e pesado dos engenhos, era representado pela mão de obra escravizada.

A tendência era de sempre os vários critérios de graduação consubstanciarem-se correntemente em cada indivíduo. Assim, era mais provável que um africano boçal fosse pagão, negro, não aculturado, sem especialização profissional, trabalhador na lavoura e, sem dúvida, escravo. Um homem branco era supostamente livre, aculturado, definido por estado e função, e tendia a situar-se no topo das várias classificações sociais (SCHWARTZ, 1988, p. 212).

O regime escravocrata do Brasil, ao invés de uma base explicitamente racial, foi construído sob princípios religiosos e belicosos. Contudo, “estigmas e distinções jurídicas foram determinados a partir de critérios raciais” (MATTOS; GRINBERG, 2018, p. 166).

A escravização era vista como uma prática comercial, com necessidade de controle e legitimação. A legitimação da escravização dos africanos ocorreu logo em meados do século XV, a partir das “guerras justas¹¹”, que tornava possível escravizar africanos considerados “bárbaros”, por não terem, ainda, contato com os impérios cristãos europeus. Essas ações eram autorizadas pela bula papal *Romanus pontifex* (1455), que reconhecia a Portugal o direito de “invadir e conquistar qualquer reino governado por não cristãos e escravizar seus habitantes” (MATTOS, GRINBERG, 2018, p. 165).

Sobre a situação jurídica do negro escravizado, Schwartz (1988, p. 214) elucida que a divisão entre escravos e livres, sobre a qual se consolidou a sociedade brasileira, separava a sociedade em indivíduos com direitos de pessoa e propriedade, que podiam exercer os direitos de cidadãos e os que não podiam, neste caso os escravizados, destituídos de toda e qualquer honra numa sociedade que refletia apenas o *status*.

Em síntese, “as ‘regras gerais’ do direito escravista brasileiro que fundamentavam as relações entre senhores e escravos estabeleciam o domínio dos primeiros sobre os segundos” (MATTOS; GRINBERG, 2018, p. 165). Assim, por um lado, o escravizado era considerado um bem semovente¹², isto é, uma coisa privada de direitos e dessa forma os direitos civis lhe eram negados; por outro lado, as sanções penais lhe eram impostas, pois o escravizado era considerado pessoa para o direito penal, sendo responsável por seus atos e podendo ser levado à Justiça, julgado e condenado.

A alforria era algo possível neste universo, contudo, não significava liberdade completa. Ex-escravizados permaneciam ligados aos seus senhores, uma vez que a alforria não era definitiva e poderia ser revogada por ingratidão. Apenas quem nunca foi escravizado

¹¹ Fenômeno semelhante aconteceu aos índios escravizados no Brasil, mas sob contexto diferente: os portugueses, dispoendo de legislação contra a escravização indígena, tinham na “guerra justa” uma forma de legitimar a escravização do índio.

¹² Termo jurídico para designar os bens móveis, suscetíveis de movimento próprio, como, por exemplo, os animais. Fonte: art. 82 do Código Civil Brasileiro.

poderia ser considerado inteiramente livre. No entanto, a reescravização e a escravização eram práticas comuns nesse período (MATTOS; GRINBERG, 2018).

A escravização de pessoas livres foi proibida em 1830, com a promulgação do novo Código Criminal. No ano seguinte, proibiu-se no Brasil a entrada de escravizados por meio do tráfico. Entretanto, a lei foi “vulgarmente conhecida como ‘lei para inglês ver’, por estar associada à pressão inglesa e também ao extenso contrabando das décadas seguintes” (MANIGONIAN; GRINBERG, 2018, p. 285).

A necessidade por um Código Novo era urgente, mas, era impossível existir um código civil em que o escravizado figurasse tanto como “coisa” quanto como “pessoa”, assim como a completa regulamentação da alforria e da libertação dos africanos ilegalmente escravizados depois de 1831, era utópica (MATTOS, GRINBERG, 2018, p. 167-168). Os direitos de africanos e descendentes à cidadania brasileira só foi possível com a proclamação da República em 1889, um ano após o fim da escravização no Brasil – justamente por falta de apoio da Coroa às necessidades senhoriais – e a promulgação da Constituição de 1891. Ainda assim, a nova legislação civil foi só foi promulgada com o Código Civil em 1916. Até então, o “direito brasileiro era profundamente marcado pelos costumes escravistas, patriarcais e católicos que formavam a sociedade do país” (MATTOS, GRINBERG, 2018, p. 168).

2.2.1 O índio escravizado

Gomes e Schwartz (2018) salientam que é um equívoco pensar que as populações indígenas e africanas escravizadas não ocuparam o mesmo espaço no Brasil colonial. “As populações cativas africanas e as indígenas operavam lado a lado nas mesmas unidades, realizavam tipos de trabalho **semelhantes** e dividiam espaços de produção” (GOMES, SCHWARTZ, 2018, p. 260, grifo meu). É a partir da palavra semelhante que a escravização do índio é abordada nesta seção. É importante ressaltar, de antemão, que de maneira alguma a intenção é minimizar a trajetória desta população, pois, assim como qualquer regime escravocrata, a escravização indígena no Brasil teve proporções desumanas, dizimando, inclusive, diversas populações indígenas inteiras. Entretanto, além do tempo de duração, as características da escravização indígena no Brasil variaram muito da escravização negra.

A escravização indígena começa antes da escravização negra, logo no primeiro século do país. Por interesse imediato nos chamados produtos tropicais, como o pau-brasil, “os membros das primeiras expedições tratavam de conseguir, em troca de algumas quinquilharias, a força de trabalho indígena” (PINSKY, 2010, p. 10). Este sistema de escambo

foi, por um momento, satisfatório para ambas as partes, visto que, para as comunidades indígenas, o processo da derrubada de árvores consistia em uma atividade masculina e as trocas lhe beneficiavam. Contudo, dificultava o controle da força de trabalho, pois, os índios podiam facilmente fugir ao procurar árvores na mata (SCHWARTZ, 2018, p. 216-217).

A “introdução de cana-de-açúcar e dos engenhos mudaram as relações com as populações indígenas” (SCHWARTZ, 2018, p. 217), quando o escambo não era suficiente para satisfazer as necessidades dos comerciantes lusitanos, parte-se para a escravização do índio. A relutância indígena em fazer esse tipo de trabalho, pois consideravam o trabalho da roça como o de mulher, e sua resistência armada, levaram à campanhas militares entre as décadas de 1540 e 1560 que resultaram na escravização de índios capturados numa “guerra justa” (SCHWARTZ, 2018, p. 217). A guerra justa consistia no resgate de um índio que fosse cativo ou que estivesse a ponto de ser executado por tribos inimigas.

Isso acontecia porque a escravização do índio já não era permitida legalmente, desde que, em 1549, houve a chegada dos missionários jesuítas, que então tentaram pôr freio à escravização indígena. Em defesa dos índios, reuniam os nativos em aldeia sob sua guarda, onde procuravam fornecer a mão de obra indígena de forma remunerada, além de utilizá-los em defesa da colônia. Além disso, “por pressão dos jesuítas, a Coroa promulgou em 1570 a primeira lei proibindo a escravização dos povos nativos brasileiros. Seguiram-se outras em 1587, 1595 e 1609” (SCHWARTZ, 2018, p. 217).

É a partir da influência dos Jesuítas que Pinsky (2010) menciona que a escravização do índio acabou sendo algo regulamentado pela Coroa, mas que, mesmo sofrendo mudanças na legislação durante anos, havia “circunstâncias em que o aprisionamento e a escravidão do índio **podiam** ser legitimados” (PINSKY, 2010, p. 10, grifo meu) – essas circunstâncias seriam as chamadas “guerras justas”

Novamente, chama-se a atenção para o uso do verbo “poder” (“podiam”), pois, seu uso expressa a diferença entre a escravização indígena e a africana. Poder ser legitimamente escravizado significa que havia certa possibilidade na ação, fato que, com os africanos, só aconteceu em 1888 com a abolição da escravatura – 318 anos após a primeira lei que proibia a escravização do indígena – até então a escravização africana era legitimada e costumeira. “A legislação permitia também a escravização de filhos de negros com índios” (PINSKY, 2010, p. 10). Ou seja, de maneira geral o arcabouço jurídico da época não previa a escravização do indígena, a não ser que houvesse sangue negro.

A escravização indígena aconteceu de maneiras formais, informais, voluntárias e involuntárias. Algumas tão desumanas quanto a escravização negra. “Com suas formas de

existência desestruturadas, frequentemente o índio via-se obrigado a se vender ou a entregar algum familiar em troca de um prato de comida” (PINSKY, 2010, p. 10). Os índios considerados livres recebiam emprego nos engenhos em tarefas específicas. Em alguns lugares eram utilizados como força de trabalho auxiliar, fazendo serviço de manutenção ou secundários à atividade principal (SCHWARTZ, 1988, p. 59). Outras formas de utilização do trabalho do índio foram nas forças militares, nas capturas de escravizados africanos fugidos, bem como em ataques a quilombos (GOMES, SCHWARCZ, 2018).

Apesar da utilidade indígena, aos poucos o interesse por essa mão obra foi diminuindo ao passo que aumentava o interesse pela mão de obra escravizada africana. Diversos fatores contribuíram para esse desinteresse, como: as epidemias que acabaram dizimando populações; as reclamações por baixa produtividade; a propensão à fuga; a proteção jesuíta; a resistência indígena; as dificuldades na obtenção de cativos – já que isto só era possível pelas chamadas “guerras justas” (SCHWARTZ, 2018).

Sobre a baixa produtividade, Freyre (2000) afirma que a colaboração do índio no trabalho agrário foi quase que insignificante, pois a cultura americana baseada na vida na floresta e não na agricultura. O que se praticava de agricultura, como o plantio da mandioca e milho, era trabalho das mulheres. “Daí não terem as mulheres índias dado tão boas escravas domésticas quanto as africanas, que mais tarde as substituíram vantajosamente como cozinheiras e amas de menino do mesmo modo que os negros aos índios como trabalhadores de campo” (FREYRE, 2000, p. 167).

Ao longo de aproximadamente meio século, houve a transição da predominância da mão de obra indígena pela africana no sistema de trabalho escravocrata. Por meio de recursos acumulados pela mão de obra barata indígena, os senhores de engenho compravam africanos, pois esses representavam um capital fixo (SCHWARTZ, 1988). Assim como a população de cativos africanos no Brasil aumentava, aumentava também o seu preço. Entre 1572 e 1574 um africano custava em média 20 mil-réis, enquanto um índio adulto custava, em média, 7 mil-réis (GOMES; SCHWARCZ, 2018, p. 261). Mas, se o negro era mais caro, por que a tendência era a sua escravização e não a do índio?

Além dos motivos já explicitados, um ponto essencial foi o interesse da Coroa e dos traficantes. O comércio ultramarino era muito lucrativo tanto para a Coroa quanto para os comerciantes. A captura do índio, no entanto, não trazia tantos lucros. Outro fator importante para a transição dessa força de trabalho ser rápida e definitiva, é que “governo e jesuítas apoiavam indiretamente os traficantes, estabelecendo limitações à escravidão indígena – em nome de Deus” (PINSKY, 2010, p. 11). Ademais, a dizimação dos povos indígenas

americanos e a demanda por mão de obra tiveram grande influência sobre o tráfico de africanos ao Brasil.

Logo na primeira metade do século XVI, cativos africanos já eram transportados para a região (FERREIRA, 2018, p. 52). Com o passar do tempo, este transporte e esta mão de obra aumentaram significativamente, uma vez que pela mão de obra escravizada não havia sistema de troca – escambo – ou remuneração; não houve, pelos negros, grupos que lutassem em sua defesa e proclamassem sua liberdade em nome de Deus. Era como se vissem o negro como “naturalmente escravo”, já que “o índio era visto em estado de liberdade, enquanto o negro, ao chegar aqui, já tinha passado pela experiência da captura, escravização, transporte através do mar e o conseqüente desenraizamento, deslocado que era do seu habitat e de sua organização social” (PINSKY, 2010, p. 15).

Todos esses fatores auxiliaram para que o início da história do negro africano no Brasil fosse como mercadoria. Somado a eles, o aumento da demanda por mão de obra escravizada no país, após a segunda metade do século XVII, contribuiu para que o tráfico de cativos africanos tomasse proporções inimagináveis (FERREIRA, 2018).

2.2.2 O negro escravizado

Pinsky (2010, p. 13) enfatiza que é um grande equívoco dizer que o negro africano *veio* ao Brasil. O verbo “vir” estabelece noção semântica de deslocamento por vontade própria. O negro *foi trazido* ao Brasil. Ou seja, foi algo passivo, pois não veio por livre vontade. É a partir da ideia de que o africano *foi trazido* ao Brasil, que se pode estabelecer o caráter que o escravismo tomou no país.

A lei portuguesa, nas palavras de Pinsky (2010, p. 20) “tratava de defender a ‘mercadoria’. Exigia que ao escravizado fossem fornecidas três refeições diárias, dois litros e meio de água e que sofresse revisão médica”. Contudo, as exigências eram cumpridas à medida do interesse dos traficantes. A viagem nos navios negreiros era composta por desconforto, fome, sujeira e conseqüente morte dos recém-cativos.

Tal era a perversidade do sistema escravista que, durante o tráfico negreiro – principal forma do comércio de escravos – os cativos eram trocados por mercadorias no seu país de origem, como o tabaco, a aguardente e o açúcar. Desse modo, “escravos eram adquiridos pelos traficantes em troca de mercadorias produzidas pela força de trabalho escrava; e os novos cativos teriam por função reproduzir essa cadeia” (PINSKY, 2010, p. 16). Para os

traficantes e comerciantes envolvidos neste sistema, não passava de um simples escambo de troca de mercadorias.

A troca de mercadorias era ato sério. Os traficantes cuidavam da aparência dos negros que sobreviviam ao transporte transatlântico, pois era a aparência física que chamava a atenção dos compradores. Antes de ser vendido, o cativo era posto à engorda e algumas técnicas lhe eram aplicadas a fim de esconder doenças de pele, escamotear a artrose ou a atrofia muscular e lhe dar um aspecto saudável e de vigor (MATTOSO, 2003, p. 65-66).

Após a engorda, seguia-se para a compra, que poderia ser por leilões públicos ou vendas privadas. O preço do cativo dependia tanto de condições relacionadas a ele próprio, como o sexo, idade, aparência, qualificação profissional; quanto condições alheias a si, relacionadas às condições de mercado, concorrência, distância entre o ponto de embarque e de venda (MATTOSO, 2003, p. 77-78).

O tráfico de cativos africanos fornecia um abastecimento de mão de obra em grande escala e relativamente estável. A exigência era que “sua produtividade compensasse o custo original de aquisição e transporte, e desde que o tráfico continuasse aberto o suficiente para compensar os altos índices de mortalidade de uma população predominantemente africana” (SCHWARTZ, 2018, p. 222). Assim, a preferência de compra era por homens, pois a mão de obra masculina elevava o nível de produtividade dos engenhos, visto que o homem é fisicamente mais forte que a mulher.

Albuquerque e Fraga Filho (2006) assinalam que o índice de mortalidade nos engenhos era alto e o de nascimento baixo, razão pela qual a aquisição de novos cativos era uma necessidade permanente. Na lavoura, o trabalho era extremamente árduo para as mulheres escravizadas, o que se tornava ainda maior se estivessem em período de amamentação ou gestação. Em decorrência disso, as taxas de aborto e mortalidade infantil eram igualmente altas, e estavam ligadas à sobrecarga de trabalho.

O trabalho escravizado estava presente não só na agricultura, mas também nos ofícios (como construção, carpintaria, moagem da cana, preparo do açúcar, etc.) e serviços domésticos e urbanos. De maneira geral, três eram os principais locais de trabalho do africano escravizado: a cidade, como escravo urbano, que ao longo do século XIX “tem uma presença muito forte até na formação cultural do nosso país” (PINSKY, 2010, p. 14); o campo, principal área de atuação da mão de obra negra escravizada; e a mineração, com péssimas condições de trabalho.

Contudo, salienta Pinsky (2010), não se deve “perder de vista que a razão de ser da escravidão e sua persistência têm a ver com a sua vinculação à forma de organização de

produção na grande lavoura de exportação” (PINSKY, 2010, p. 14). Em outras palavras, o regime escravocrata de trabalho é caracterizado, fundamentalmente, pela grande lavoura escravista, que apresentava condições de trabalho insalubres, motivo pelo qual essa força de trabalho ganha destaque nesta seção.

Qualquer que fosse o ramo e local do trabalho, “os escravos estavam separados dos meios de produção, e a mais-valia de seu trabalho era apropriada pelos detentores desses meios de produção” (SCHWARTZ, 1988, p. 215), os senhores de escravizados, que possuíam o domínio sobre a mão de obra escravizada. Ou seja, os negros contribuíam com a sua força de trabalho, mas os lucros eram todos dos seus senhores.

Os negros urbanos, escravizados domésticos, eram escolhidos por serem considerados mais “sociáveis”. Cuidavam do serviço das casas-grandes e das habitações urbanas, além de transportar seus senhores em redes, cadeiras e palanquins. Era comum, no século XIX, os negros de ganho, que buscavam serviços nas ruas e dividiam os ganhos com seus senhores; e os negros de aluguel, que eram alugados a terceiros. Também neste século, foi comum que escravizados trabalhassem como operários nas primeiras fábricas (BIBLIOTECA NACIONAL, 1988, p. 10).

Pelo escravizado urbano possuir maior mobilidade que os escravizados do campo – devido às suas ocupações – maior era, também, o regime de vigia desses cativos que estavam sempre sob constante observação dos policiais e da comunidade. A legislação estabelecia os limites de liberdade dos escravizados, indicando os locais e horários onde podiam circular, trabalhar e se divertir. O controle noturno era ainda maior, “Temia-se que camuflados pela escuridão poderiam cometer crimes, fugas e preparar revoltas. O escravo que vagasse à noite sem autorização de seus senhores podia ser preso como suspeito de fugido” (ALBUQUERQUE; FRAGA FILHO, 2006, p. 86).

Nas minas, os trabalhadores escravizados possuíam condições de trabalho extremamente desgastantes. Passavam a maior parte do “tempo com parte do corpo mergulhada na água dos rios e córregos. [...] Suspeita-se que o escravo das minas vivia menos do que seus parceiros dos engenhos e fazendas de café” (ALBUQUERQUE, FRAGA FILHO, 2006, p. 75-76). Ficavam sob constante observação dos “vigias de canoas”, para que não ocultassem o ouro ou diamante encontrado durante o peneiramento do cascalho. Trabalhavam curvados e eram revistados ao final de cada tarefa (ALBUQUERQUE, FRAGA FILHO, 2006, p. 76).

Tanto nas minas quanto lavouras de exportação, era comum o escravizado ter uma jornada de trabalho de até 14 ou 16 horas por dia, com exposição direta ao clima, má

alimentação e vestimenta precária (BIBLIOTECA NACIONAL, 1988, p. 10). Pinsky (2010, p. 25) afirma que nas fazendas de café, eram habituais jornadas de trabalho de 15 a 18 horas por dia. A jornada, é claro, variava conforme a especificidade do trabalho. Todavia, tanto na agroindústria canavieira, quanto na agricultura cafeeira, na atividade aurífera ou doméstica, as jornadas iniciavam pela madrugada e iam até a noite.

Pinsky (2010, p. 25) descreve que o trabalho no campo era dividido em grupos, sempre sob as vistas do feitor. O trabalho era banhado à músicas, que misturavam suas línguas maternas e o português, retratavam sua vida, origens e até mesmo os patrões. Num mesmo ritmo “monótono e constante, repetindo dezenas, centenas de vezes a mesma melodia” (PINSKY, 2010, p. 25). Os cânticos davam ritmo ao labor e podiam servir como alerta sobre a aproximação do feitor.

Albuquerque e Fraga Filho (2006) ressaltam a má qualidade da alimentação. Afirmando que a alimentação precária foi “uma das causas principais da curta expectativa de vida dos cativos” (2006, p. 81). Mesmo que ao longo do período escravista tenham sido criadas leis e decretos a fim de obrigar os senhores quanto ao fornecimento de alimentação suficiente ou terras para que cultivassem gêneros alimentícios e “Embora houvesse interesse em se manter o negro saudável e apto para o trabalho, não havia preocupação com sua longevidade” (PINSKY, 2010, p. 25).

A moradia também era precária. O local de habitação dos escravizados era chamado de senzala. Pinsky (2010, p. 26) a descreve como construções longas, sem janelas ou com elas gradeadas, com um estrado com esteiras ou cobertores e travesseiros de palha para que os cativos dormissem. Era comum que houvesse um pequeno barraco para os casais, que revelava a preocupação dos senhores com a reprodução da força de trabalho. As senzalas dos solteiros eram divididas entre o espaço masculino e feminino.

O amontoamento em senzalas impróprias para a habitação e a carência de cuidados médicos fazia com que fossem “frequentemente vítimas de doenças que se tomavam endêmicas. [...] A média de vida útil, por isso, variava de sete a dez anos” (BIBLIOTECA NACIONAL, 1988, p. 10).

De maneira geral, as condições de vida dos escravizados eram movidas pela brutalidade física, psíquica e moral. A legislação brasileira, em muitos aspectos, contribuía com essa conjuntura. A escola, por exemplo, era proibida por lei, tanto aos escravizados, quanto aos forros, africanos e crioulos, que deveriam manter-se distantes das escolas e da aprendizagem formal das primeiras letras. Quando a alfabetização acontecia, era por meios não institucionalizados (WISSENBAACH, 2018, p. 292).

O tratamento dedicado aos escravizados sempre foi rigoroso. “Além de trabalho, obediência e respeito às leis e dispositivos disciplinares, os senhores exigiam dos escravos fidelidade, humildade e aceitação dos valores brancos” (BIBLIOTECA NACIONAL, 1988, p.10). Isso significava aprender a língua nacional e seguir a religião católica, uma vez que eram batizados e recebiam nomes cristãos logo que chegavam ao país. Por sua vez, a prática de seus cultos era perseguida.

Pinsky (2010, p. 30) explica a religião como importante mecanismo disciplinar utilizado para manter o regime escravocrata. Falava-se do afago divino e da salvação cristã como justificativa para que aguentassem o sofrimento terreno, se mantivessem mansos, submissos e respeitosos aos seus senhores.

Outra tática disciplinar extremamente utilizada eram os castigos físicos. A preocupação da legislação era apenas a de “evitar excessos”. A organização jurídica autorizava denúncias contra crueldades praticadas pelos senhores, tanto de terceiros, quanto dos próprios escravos. No entanto, como os senhores viam seus escravos como propriedade e não ser humano, se achavam no direito de descumprir a lei, caso julgassem que ela atentava contra sua condição de dono (PINSKY, 2010, p. 35).

O autoritarismo e a violência exercidos no período escravocrata estava presente nas próprias práticas repressivas utilizadas como correntes, gargalheira, tronco, algemas, máscara, palmatória, ferro para marcar eram apenas alguns dos castigos aplicados aos escravos classificados como instrumentos de suplício e aviltamento (PINSKY, 2010, p. 36). O mais comum e conhecido por meio de representações artísticas era o açoite, por ser prático e aplicável a qualquer momento. Era comum haver surras públicas e programadas. Alguns carrascos juntavam, inclusive, maior plateia ante sua habilidade com o chicote. Em geral, “o castigo era sistemático, violentíssimo e desmoralizador” (PINSKY, 2010, p. 39).

Mesmo com o surgimento dos movimentos abolicionistas, o castigo não deixou de ser aplicado e passou a acontecer em locais fechados. “Para punir os cativos desobedientes ou que fugiam, os senhores pagavam uma taxa à polícia para executar o castigo no interior das cadeias públicas, geralmente açoites e palmatoadas” (ALBUQUERQUE; FRAGA FILHO, 2006, p. 88).

Diante de toda a repressão do sistema escravista, que atingia os mais diversos níveis da vida do negro cativo, esta população não participou da história apenas de forma passiva. Assim como deviam se submeter “às condições impostas por uma sociedade exploradora e violenta, coube também aos negros escravos criar uma estratégia de sobrevivência e, até

mesmo, uma nova identidade, que lhes permitisse viver o seu dia-a-dia” (BIBLIOTECA NACIONAL, 1988, p. 11).

Ao longo do período escravista o negro afro-brasileiro precisou se reinventar. Se reinventar para recuperar sua identidade, perdida ao longo do processo de escravização (ser capturado e transportado a um lugar desconhecido e diferente de suas raízes). Se reinventar para superar as repressões físicas, psicológicas e psíquicas que sofria. Se reinventar para compreender o lugar e o sistema no qual se encontrava. Se reinventar para não perder sua fé, esperança e força.

Havia três formas legítimas pelas quais a escravização poderia acabar para um escravizado: “1.º pela morte natural do escravo; 2.º pela manumissão ou alforria; e 3.º por disposição da lei” (MALHEIRO, 2008, p. 76)¹³. Contudo, dentro das tantas reinvenções de si, o negro escravizado encontrou uma quarta forma de pôr fim à sua escravização e dar início a uma identidade individual e coletiva: os quilombos.

2.3 OS QUILOMBOS

Na sociedade escravista, para que o escravizado pudesse dinamizar a estrutura social na qual estava inserido, era necessário que a negasse, uma vez que não lhe eram oferecidas possibilidades de ascensão e assim tivesse oportunidade de modifica-la. “Esta necessidade é que leva o escravo a se organizar em movimentos ou grupos de negação ao sistema” (MOURA, 1986, p. 11).

Ao negar-se do sistema, o negro escravizado criava uma forma de resistência ao regime ao qual estava submetido. Ao longo do tempo, diversas formas de resistência foram manifestadas, das quais se destacam as fugas coletivas e individuais, além da “desobediência sistemática, a lentidão na execução das tarefas, a sabotagem da produção” (ALBUQUERQUE; FRAGA FILHO, 2006, p. 17), entre outras.

Mattoso (2003) aponta o suicídio e a fuga como algumas das formas de resistência individuais utilizadas pelos escravizados, caracterizados pela autora como uma expressão violenta da revolta interior do escravizado não adaptado. Para a autora, “o escravo ‘em fuga’ não escapa somente de seu senhor ou da labuta, elide os problemas de sua vida cotidiana, foge de um meio de vida, da falta de enraizamento no grupo dos escravos e no conjunto da sociedade” (MATTOSO, 2003, p. 153).

¹³ _____ Original de 1866.

Mattoso (2003, p. 154-155) elucida que as fugas individuais tinham menor sucesso que as coletivas, tanto pela identificação dos fugitivos ser mais fácil, através dos próprios sinais individuais que o negro carregava – como marcas na pele – e pelas frequentes delações daqueles que visavam lucros, quanto pela falta de proteção e auxílio de um grupo, uma vez que inclusive a igreja não reconhecia o direito de asilo.

Albuquerque e Fraga Filho (2006, p. 111) evidenciam a dificuldade e perigo das fugas. As individuais sempre dependiam da ajuda de terceiros, como escravos, libertos e livres, pois era necessário que alguém as facilitasse, fornecendo formas de subsistência para que o escravizado fugido não fosse suspeitado. Dessa forma, quando a fuga tinha sucesso, buscavam abrigo em povoados e cidades nas quais pudessem se misturar aos negros livres ou então em quilombos.

Os quilombos eram as comunidades de fugitivos formados a partir de fugas coletivas. Inicialmente levaram o nome de mocambos, e, posteriormente, passaram a ser chamados também de quilombos (GOMES, 2018, p. 367). Desse modo, os quilombos surgiram no Brasil como forma de resistência ao regime escravista do Brasil colônia.

Ferreira (2018) destaca que a resistência africana foi primordial para que o número de vítimas não fosse ainda mais devastador. Desde o princípio os africanos escravizados se negavam à situação de escravizado, e, por meio de fugas ou revoltas, tentavam resistir ao tráfico escravista. “Durante a travessia marítima, as revoltas se davam no momento em que os navios ainda estavam próximos da costa, quando havia esperança de retornar às comunidades de origem” (FERREIRA, 2018, p. 51-52).

De acordo com Mattoso (2003, p. 158), o esconderijo das fugas coletivas – o quilombo – divergia das revoltas e insurreições, pois visava a paz e recorria à violência somente se fosse atacado. Nesse sentido, o quilombo é definido não somente como resistência e reação ao regime escravista, mas também como retorno às práticas da vida cotidiana; protesto às condições impostas aos escravizados; espaço para celebração religiosa; fuga das injustiças e maus-tratos, solução à inadaptação do escravizado, entre diversos outros fatores.

Gomes esclarece que a primeira informação sobre um mocambo formado no Brasil data de 1575, mas, somente na legislação de 1740 é que se definiu o que seria um quilombo. O texto da legislação tratava essas formações como “toda a habitação de negros fugidos que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados nem se achem pilões neles” (GOMES, 2018, p. 367).

Por conta da capacidade dos quilombados de se articularem com as lógicas econômicas, “as comunidades de fugitivos proliferaram no Brasil como em nenhum outro

lugar” (GOMES, 2018, p. 368). Essa proliferação também se deve ao fato do país ter sido regido pelo regime escravocrata por quase 350 anos¹⁴, pela sua vasta extensão e pelo grande número de escravizados trazidos e traficados para o Brasil.

Apesar dos mocambos serem formados, em geral, a partir de um mesmo ponto de partida – resistência e busca pela liberdade – sua constituição possuía diversos formatos, assim como divergiam suas formas de organização, economia e força militar.

As razões para se aquilombar eram muitas, alguns queriam diminuir o volume de trabalho, outros cultivar suas próprias roças, se esquivar dos castigos rigorosos, ou para serem considerados livres e possuidores da terra. Suas pretensões eram a transformação de suas vidas e das relações escravistas. “Embora diferentes, os quilombos possuíam significados semelhantes tanto para os quilombolas como para aqueles que permaneciam nas senzalas” (GOMES, 2018, p. 371).

Além de diversos motivos, os aquilombados vinham de diversos contextos – embora a maioria fosse proveniente da escravização pelo regime escravista. Albuquerque e Fraga Filho (2006) ilustram que muitas vezes os mocambos eram lugar para fazer visita a amigos ou familiares, para se divertir, descansar e retornar à senzala dentre um ou alguns dias. Dessa forma, destacam, “podia ser um lugar de passagem, abrigo temporário no qual a escravidão nem sempre era negada, embora fosse sempre desafiada” (ALBUQUERQUE; FRAGA FILHO, 2006, p. 128).

Mesmo que isolados na mata, os quilombos não eram isolados socialmente. Essa característica se fez, principalmente, na economia quilombola, a qual era definida pelos fatores demográficos e culturais. Dessa forma, pensar a economia quilombola como uma é um equívoco, pois ela foi composta por múltiplas estruturas socioeconômicas (GOMES, 2015, p. 19). Em vista disso, o não isolamento das comunidades em relação à sociedade foi primordial para que essas estruturas prosperassem.

Além dos negros escravizados, se refugiavam, nos mocambos, elementos, nas palavras de Moura (1986, p. 18), “igualmente oprimidos na sociedade escravista: fugitivos do serviço militar, criminosos, índios, mulatos e negros marginalizados. Ademais, mantinham, igualmente, contato com os grupos de bandoleiros e guerrilheiros que infestavam as estradas”. Por meio desses grupos, obtinham informações sobre a aproximação de expedições repressoras.

¹⁴ Fonte da informação: SOUZA, 2017, p. 153.

Quando o quilombo era pequeno, tinha necessidade apenas de produzir alimentos para a sua subsistência e continuidade. Conforme crescia, devido a fatores favoráveis como “isolamento maior, melhor fertilidade do solo, possibilidade de recrutar novos membros para o grupo entre a população escrava, etc.” (MOURA, 1986, p. 34), as necessidades organizacionais aumentavam. Dessa forma, era necessário sistematizar uma estrutura para a comunidade, que envolvesse “formas de governo, religião, propriedade, família e especialmente economia” (MOURA, 1986, p. 34).

A capacidade de articulação com as lógicas econômicas dos locais onde os quilombos se situavam, permitiu que se mantivessem por longos períodos. A população quilombola realizava a troca de seus produtos tanto com os escravizados quanto com a população livre: “taberneiros, lavradores, faiscaadores, garimpeiros, pescadores, roceiros, camponeses, mascates, quitandeiras” (GOMES, 2018, p. 368). Normalmente, grupos à margem da sociedade.

Por meio desses grupos, que auxiliavam no comércio de sua mercadoria, os quilombolas conseguiam proliferar tanto no sentido econômico, quanto da própria existência, já que normalmente o escambo era feito em troca de “aviso” sobre a aproximação de tropas de repressão. A moeda quilombola eram os itens de subsistência produzidos no mocambo. No entanto, também “conseguiram estabelecer contato, muitas vezes permanente, com segmentos econômicos e sociais que, embora constitutivos da sociedade civil escravista, com eles mantinham relações e negócios, e, muitas vezes, prestavam-lhe serviço” (MOURA, 1986, p. 28).

Os produtos trocados no escambo provinham de uma base econômica apoiada na agricultura policultora. De acordo com Moura (1986, p.38-39), em contrapartida ao sistema sesmeiro¹⁵, adotaram o uso útil de pequenos roçados. Praticavam a solidariedade e a cooperação; suas sociedades livres eram regidas por leis consagradas pelos usos e costumes; não existiam vadios ou exploradores, mas sim uma fiscalização ativa – possível em sociedades de luta que ultrapassam as relações de produções.

De maneira geral, a economia dos quilombos era abundante. Faziam consumo de frutas da região, criavam galinhas e suínos, utilizavam a pesca e a caça. Em muitos casos, como em Palmares, a fartura era tanta que não criavam gado por não haver necessidade. Isso porque o trabalho colaborativo e a solidariedade social faziam com que a produção

¹⁵ A lei das sesmarias de Dom Fernando, promulgada em 1375, tentou enfrentar dois problemas. O do latifúndio e o do êxodo de trabalhadores do campo para as cidades. Contra o latifúndio, pelo esbulho do proprietário que por incúria ou falta de meios deixasse inaproveitadas as terras aráveis (FREYRE, 2000, p. 277). Contra o êxodo, pelo incentivo à permanência e cultivo das terras virgens.

aumentasse. “Depois de alimentada a população, atendidos os gastos coletivos e guardada em celeiros as quantidades destinadas às épocas de más colheitas, guerras e festividades, ainda sobrava algo para trocar por produtos essenciais das povoações luso-brasileiras” (MOURA, 1986, p 40).

Gomes (2018) explica que a produção de farinha de mandioca e seus derivados, era a forma mais típica de economia, mas também se dedicavam com frequência ao fornecimento de lenha, à fabricação de cerâmica, cachimbos, utensílios da cultura material e extrativismo. Por meio do comércio e de intermediários, vendiam ou trocavam seus produtos nas regiões vizinhas, com outros quilombos ou até mesmo com as próprias fazendas (GOMES, 2018, p. 368-369), motivo pelo qual, é equivocado pensar nos quilombos como comunidades isoladas.

Em síntese, segundo Moura (2015), a economia quilombola girava em torno da produção e comercialização. A aptidão dos aquilombados em se articularem com escravos, roceiros, taberneiros e afins, os transformavam em invisíveis. Diversos mocambos, mesmo tendo sido denunciados com localização e sabendo-se de suas práticas de mercado, nunca foram encontrados. De maneira “Quase invisível, a conexão da economia quilombola se espalhava entre vários setores” (GOMES, 2015, p. 30).

Os quilombos possuíam diversos tamanhos e se estruturavam de acordo com o seu número de habitantes. Os menores possuíam estrutura mais simplificada e em geral eram grupos armados, onde a liderança surgia no momento da fuga e da sua organização (MOURA, 1986, p. 17). Os grandes, por possuírem um número maior de aquilombados, demandavam uma estrutura mais complexa.

Cada mocambo possuía sua própria forma de organização física e de poder político. Gomes (2015, p. 40) sublinha que apesar de não se ter informações sobre o que representava para os aquilombados, há diversos indícios de que nos mocambos havia “reis”, “rainhas”, “chefes” e “capitão”.

Normalmente, os quilombos eram comunidades móveis, situados em montanhas ou planícies como forma de defesa e estratégia. Mesmo que à distância, pelo clarão das fogueiras, pudessem ser vistos, a localização favorecia a identificação de tropas que se aproximavam à dezenas de quilômetros. “O objetivo sempre foi evitar ataques-surpresa, já que, percebendo alguma movimentação, optavam por abandonar roças e mocambos. Refazer a economia era um duro golpe, mas pior era se defender de forças militares com muita superioridade bélica” (GOMES, 2015, p. 35).

É claro que grandes quilombos, como Palmares e Ambrósio, não dispunham dessa opção devido ao grande número de habitantes. Por esse motivo, Palmares, por exemplo, que

chegou a ter vinte mil habitantes, resistiu a ataques por 65 anos. Além da proteção geográfica, eram protegidos, “igualmente por um sistema de defesa com paliçadas e estrepes” (GOMES, 2018, p. 371). Os ataques aos quilombos eram constantes, portanto, era necessário que se organizassem militarmente para que pudessem se defender quando fossem atacados. De acordo com Moura (1986) quando o quilombo ainda era pequeno, sua força militar se perfazia em um grupo armado. Por outro lado, conforme o quilombo crescia, criavam-se estruturas e hierarquias para defender sua população e economia.

O ponto alto dos quilombos/mocambos era o exercício da liberdade. Essas comunidades eram o local onde os escravizados podiam ser livres, manifestar sua fé, cultura e capacidade de articulação social, uma vez que dentro do sistema escravista mesmo que “pudessem conservar seus próprios valores e culturas, eram sempre restritos pela necessidade de agir dentro dos limites da sociedade colonial” (SCHWARTZ, 1988, p. 215).

Gomes (2015) explica que o acesso à informação sobre o modo de vida quilombola é pequeno, uma vez que a história foi contada por aqueles que queriam os aprisionar, punir, reprimir. Desse modo, pelas evidências que se tem, a cultura quilombola era algo híbrido. Isso porque, além de africanos, havia nos mocambos brancos, índios e quilombolas nascidos no Brasil. “Assim, a cultura nos quilombos podia ser formada tanto de influências africanas como de reinvenções na diáspora” (GOMES, 2015, p. 42).

Como na cultura, na religião também houve um sincretismo, já que os quilombolas estavam sempre em contato com vários grupos étnicos e culturais africanos e brasileiros, o que fazia com que suas culturas e religiões se misturassem, se incorporassem uma a outra, tanto nos quilombos, quanto nas senzalas. Havia quilombos em que uma mesma casa de santos dispunha de imagens católicas, bonecos de madeira, cabeças com ervas e pedras para rituais, ao mesmo passo em que havia quilombos que reproduziam o mesmo modo de viver de seu país de origem (MOURA, 2015).

Com suas individualidades, os quilombos reinventaram a história do negro cativo no Brasil, desempenhando importante papel social por todo o território brasileiro. Ao mesmo tempo em que “constituía-se em polo de resistência que fazia convergir para o seu centro os diversos níveis de descontentamento e opressão de uma sociedade que tinha como forma de trabalho fundamental a escravidão” (MOURA, 1986, p.31), mantinha papel ativo na sociedade, influenciando econômica e culturalmente. Além disso, a superprodução econômica existente nas comunidades quilombolas era reflexo da liberdade que ali possuíam.

A mão de obra dos escravizados afro-brasileiros estava imbricada na economia brasileira por uma via de mão dupla. Por um lado, por meio da atuação dos escravizados

enquanto cativos de seus senhores. Por outro, por meio de sua articulação econômica enquanto livres – tanto por vias legais, quanto por vias forçadas, como no caso quilombola. O fato, porém, é que durante todo o Brasil colônia, a mão de obra dessa população foi fator fundamental para o crescimento e desenvolvimento da economia brasileira.

2.4 A ABOLIÇÃO DA ESCRAVATURA

A escravização, além de todos os aspectos desumanos, era, também, inconstitucional. Não era reconhecida pelo direito internacional, tampouco pelo direito interno, razão pela qual os escravizados ingressavam no país por meio do tráfico negreiro. Dentro dessa ótica, Nabuco (1999) evidencia que a lei não tinha autoridade para sancionar a escravatura, pois a lei só poderia sancionar a escravização dos seus nacionais, súditos do Império. Esse não era o caso dos africanos; se acontecia, é porque não possuíam um Estado suficientemente forte para protegê-los. Além da ilegalidade escravocrata, o Brasil foi levado a abolir por dois motivos: a pressão social interna e a pressão externa/internacional.

A pressão internacional aconteceu por fatores plurais. Ao final do século XVIII, iniciavam na Europa os movimentos abolicionistas. Isso resultou na mudança de posicionamento das grandes potências econômicas quanto às colônias baseadas em mão de obra escrava. Por consequência, criou-se uma forte tendência à extinção de todas as formas de trabalho escravizado e forçado, onde diversos países europeus e americanos aderiram à abolição (ALBUQUERQUE; FRAGA FILHO, 2006, p, 173).

A Inglaterra exerceu acentuada influência quanto ao fim do tráfico negreiro e abolição brasileira, dado que no início do século XIX, extinguiu tanto o tráfico quanto a escravização em suas colônias. Para favorecer seus interesses econômicos, pressionou os países que mantinham trabalho escravizado em suas colônias. A pressão sobre o Brasil foi gradual. Em 1810, “Em troca do apoio à dinastia portuguesa de Bragança, o governo inglês obteve uma série de concessões econômicas e políticas, entre as quais a promessa de abolição gradual do trabalho escravo e a limitação do tráfico às colônias portuguesas na África” (BIBLIOTECA NACIONAL, 1988, p. 30).

No âmbito nacional, movimentos como a revolução escrava do Haiti, cooperavam para aumentar o medo dos senhores escravistas de que seus escravos fizessem o mesmo. Para os cativos brasileiros, essa revolução era indício de que “era possível sonhar com o fim da escravidão” (ALBUQUERQUE, FRAGA FILHO, 2006, p. 173). Além disso, havia pressão

tanto dos negros, quanto dos movimentos abolicionistas que surgiram após a década de 30 do século XIX.

As décadas que antecederam a abolição foram de intensas lutas sociais contra a elite escravocrata do país. A Coroa tentava contrabalancear a relação escravista e os interesses econômicos. Surgiram, para isso, leis como a do ventre livre (1871), que previa que aos 8 anos de idade da criança nascida do ventre livre, seus senhores poderiam escolher entre receber uma indenização do Estado para a sua alforria ou obter seu trabalho escravizado até os 21 anos, data pela qual a “criança” se tornaria realmente livre (ALBUQUERQUE, FRAGA FILHO, 2006).

A população percebia que pelas medidas jurídicas não havia garantia do fim da escravização no Brasil. A pressão popular e dos movimentos abolicionistas aumentava, assim como a iniciativa dos próprios escravizados, por meio da rebeldia cotidiana, fugas e formação de quilombos. É importante destacar que os escravizados atuaram de maneira ativa na luta pela abolição. Uma das principais formas que encontraram para isso foi a fuga, o que aumentou significativamente o número de quilombos em todo o Brasil, pois ela representava “grandes chances de rompimento definitivo com os laços escravistas” (ALBUQUERQUE, FRAGA FILHO, 2006, p.192).

Como resposta à pressão nacional e internacional, aos 13 dias de março do ano de 1888, foi sancionada no Brasil a Lei Áurea, que pôs fim a escravização no país, por meio de dois artigos: "É declarada extinta a escravidão no Brasil" e "Revogam-se as disposições em contrário" (BIBLIOTECA NACIONAL, p. 40). Tal lei ignorou os projetos que exigiam condições aos escravos (trabalho até o término da safra) e ao Estado (indenização aos senhores), mas ignorou também a necessidade dos escravizados de assistência quanto à educação, terras e melhores condições de vida.

O fim do regime escravocrata não resultou, pois, em melhoras imediatas as condições de vida dos recém-libertos. Após a abolição, iniciaram-se as reivindicações da população negra em busca de direitos básicos como educação, trabalho digno e moradia, uma vez que foram libertos sem nenhuma forma de indenização.

Fraga (2018) explica que para as autoridades as expectativas e reivindicações negras eram apenas rebeldia e insubordinação. Após a promulgação da Lei Áurea, houve crescente controle sobre os libertos. A repressão à vadiagem foi bastante utilizada para repreender aqueles considerados “insubordinados”, o que era, também, uma tentativa de controle e limitação da liberdade dos egressos da escravização.

Houve casos em que, por medo dos libertos, muitos senhores deixaram suas propriedades. Quando retornaram, os ex-escravizados tinham se apropriado de suas terras e iniciado seu próprio cultivo. “Tais iniciativas sem dúvida demonstram que, para aqueles libertos, a liberdade alcançada em 13 de maio estava conectada ao desejo de possuir terras” (FRAGA, 2018, p. 356).

Gomes (2018) notabiliza que nas décadas seguintes à abolição, houve uma proliferação do campesinato negro e das comunidades negras rurais, devido à movimentação dos libertos e dos descendentes quilombolas. Essas formações rurais do período pós-emancipatório eram marcadas por “famílias negras organizadas por parentesco, culturas ancestrais e uso comum do território. Ali se mesclaram as antigas e reformadas comunidades de fugitivos da escravidão, expandindo-se ainda mais as dimensões dos quilombolas e seus remanescentes” (GOMES, 2018, p. 373).

2.5 DA CONSTITUIÇÃO FEDERAL AO DECRETO 4.887/2003

Após a abolição da escravatura o negro deixou de ser fugitivo, uma vez que todos eram livres. Entretanto, os quilombos não deixaram de existir, eles “continuaram se reproduzindo, migrando, desaparecendo, emergindo e se dissolvendo no emaranhado das formas camponesas do Brasil” (GOMES, 2015, p. 120). Gomes (2015) elucida que no século XX, ficaram tanto em parte estigmatizados quanto em parte invisíveis.

A invisibilidade possui dois marcos temporais: (I) a escravização, quando se misturavam em meio aos camponeses e negros libertos na tentativa de não serem descobertos pela polícia, e (II) no pós-abolição, onde as políticas públicas – ou a falta delas – não contemplavam essas comunidades e acabavam identificando-as como populações negras, mestiças, ribeirinhas, etc. Nem mesmo suas atividades econômicas eram consideradas em dados de senso.

não é difícil imaginar como essas comunidades recriaram suas dimensões de suposta invisibilidade através de linguagens e culturas próprias com festas que iam do jongo às congadas e outras manifestações de uma cultura rural de base étnica e familiar. [...] O invisível passaria a ser isolado e depois estigmatizado. [...] Populações negras rurais – isoladas pela falta de comunicação, transporte, educação, saúde e políticas públicas e outras formas de cidadania – foram estigmatizadas, a ponto de seus moradores recusarem a denominação de quilombolas ou ex-escravos (GOMES, 2015, p. 123).

Mesmo com a estigmatização social, a população negra não deixou de lutar em defesa de seus territórios, costumes e organização social. Além disso, a movimentação de famílias

negras ajudou a emergir comunidades negras rurais, representadas pelo “campesinato itinerante”, que consiste em famílias de libertos organizadas por parentescos e ligadas ao manejo da terra. (GOMES, 2015, p. 123, 126).

O termo “remanescente de quilombos” apareceu pela primeira vez no ordenamento jurídico brasileiro com a promulgação da Constituição Federal de 1988. Mesmo que esta população goze de todos os direitos previstos constitucionalmente aos cidadãos brasileiros, foi a partir de então que as singularidades dessas comunidades passaram a ser notadas e pontuadas.

De maneira geral, a legislação brasileira reconhece direitos aos quilombolas por meio dos artigos 215 e 216 e do artigo 68 do ADCT da da Constituição Federal da República de 1988 (CF), da convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) e do decreto 4.887/2003 – considerado constitucional pelo Supremo Tribunal Federal (STF) da justiça brasileira. Esses dispositivos asseguram aos remanescentes quilombolas o seu direito à terra e à preservação de sua cultura.

É importante ressaltar, de antemão, que as comunidades quilombolas são consideradas comunidades tradicionais, bem como o seu território, de acordo com o art. 3º do decreto 6.040 de 2007:

I Povos e Comunidades Tradicionais: grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição;

II - Territórios Tradicionais: os espaços necessários a reprodução cultural, social e econômica dos povos e comunidades tradicionais, sejam eles utilizados de forma permanente ou temporária, observado, no que diz respeito aos povos indígenas e quilombolas, respectivamente, o que dispõem os arts. 231¹⁶ da Constituição e 68¹⁷ do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias e demais regulamentações.

A Constituição Federal da República de 1988 foi o principal marco na luta dos remanescentes de quilombos pela terra e cidadania. Isso porque o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) da CF reconhece aos remanescentes das comunidades quilombolas que estejam ocupando suas terras, a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos.

Ainda no âmbito da Constituição Federal, os remanescentes quilombolas têm, nos artigos 215 e 216, a proteção de seu patrimônio cultural e tradicional. O Estado, por meio do

¹⁶ Artigo que se refere aos direitos indígenas.

¹⁷ Artigo que reconhece o direito à terra das comunidades remanescentes de quilombos.

art. 215 garante o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, apoiando e incentivando a valorização e difusão das manifestações culturais populares, tanto dos povos indígenas e afro-brasileiros, quanto de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional, grupo no qual também se encaixam as comunidades remanescentes de quilombos, existentes na sociedade brasileira desde meados do século XVI.

O art. 216 institui como 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. Nisso se incluem formas de expressão, modos de criar, fazer, viver, criações artísticas, documentos, entre outros. Bedeschi e Zanchetta (2008, p. 25), atribuem ao patrimônio material, mencionado na CF, toda a arte popular desses povos, caracterizados por objetos de uso doméstico, vestimentas, ruínas, etc., e ao patrimônio imaterial, tudo o que se refere ao saber, aplicado no ato de realizar a arte, seja por meio de uma dança, artesanato, canções, modo de cozinhar ou o conhecimento tradicional utilizado no uso de recursos naturais para culinária e saúde.

Além da CF, outros documentos regulamentam os direitos dos remanescentes de comunidades quilombolas. A convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), acontecida no ano de 1989, intitulada “Convenção Sobre os Povos indígenas e Tribais”, teve como intuito regulamentar os direitos dos povos indígenas, tribais e tradicionais. Foi ratificada no Brasil no ano de 2002, entrando em vigor no ano de 2003. Apesar do título, a Convenção versa também sobre os direitos dos povos e comunidades tradicionais, no qual se enquadram as comunidades remanescentes de quilombos.

No preâmbulo da Convenção é destacado que esses povos contribuem com a diversidade cultural, a harmonia social e ecológica da humanidade. Ainda assim, nos Estados em que habitam, esses povos frequentemente não podem gozar dos direitos humanos fundamentais no mesmo grau em que o restante da população, além disso, suas leis, valores, costumes e perspectivas sofrem, frequentemente, erosão – motivos atestam a necessidade da Convenção.

A convenção é aplicada aos povos em Estados independentes “cujas condições sociais, culturais e econômicas os distingam de outros setores da coletividade nacional, e que estejam regidos, total ou parcialmente, por seus próprios costumes ou tradições ou por legislação especial” (art. 1º, CONVENÇÃO 169 DA OIT) e determina que a consciência de sua identidade deve ser o critério fundamental para sua determinação¹⁸.

¹⁸ Tal critério também pode ser observado no decreto que regulamenta a identificação e regularização das comunidades remanescentes de quilombos.

A convenção prescreve aos países signatários que protejam os direitos e garantam o respeito pela integridade dos povos, criando mecanismos que promovam o gozo de seus direitos e oportunidades oferecidos pela legislação aos demais membros do Estado em condições de igualdade. Para isso, devem usufruir plenamente dos direitos humanos e das liberdades fundamentais, sem obstáculos e discriminação.

De maneira sintética, a Convenção aborda e assegura direitos relacionados aos seus bens, terra, meio ambiente em que vivem, valores e práticas sociais, culturais, religiosas e espirituais, e instituições. Visa melhorias nas condições de vida, trabalho, saúde e educação e assevera que os povos interessados devem ter direito de escolha nas suas prioridades¹⁹, de forma a controlar, sempre que possível, seu próprio desenvolvimento econômico, social e cultural, bem como deve o governo consultá-los sempre que houver medidas legislativas ou administrativas que os afetem, constantemente observando e considerando seus costumes ou direito consuetudinário.

Além de previstas na Convenção 169 da OIT, algumas temáticas estão recepcionadas no ordenamento brasileiro por meio de decretos e leis. O direito à educação diferenciada, por exemplo, está previsto em ambos. A Convenção determina que

1. Os programas e os serviços de educação destinados aos povos interessados deverão ser desenvolvidos e aplicados em cooperação com eles a fim de responder às suas necessidades particulares, e deverão abranger a sua história, seus conhecimentos e técnicas, seus sistemas de valores e todas as suas demais aspirações sociais, econômicas e culturais.
2. A autoridade competente deverá assegurar a formação de membros destes povos e a sua participação na formulação e execução de programas de educação, com vistas a transferir progressivamente para esses povos a responsabilidade de realização desses programas, quando for adequado (art. 27, Convenção 169 da OIT).

Nesse sentido, por meio da resolução Nº 8, de 20 de novembro de 2012, foram definidas as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola na Educação Básica, com base na Convenção 169 da OIT. A resolução prevê que a educação escolar quilombola compreende todos os níveis de ensino e deve acontecer prioritariamente em instituições de ensino que se localizem em uma comunidade quilombola reconhecida, ou que sejam situadas próximas à região de quilombo, e que por esse motivo recebam uma quantidade significativa de alunos quilombolas (RESOLUÇÃO Nº 8/2012, art. 1).

As diretrizes também preveem, em seu artigo 1º, que o ensino ministrado nessas instituições devem se pautar na: a) memória coletiva; b) línguas reminiscentes; c) marcos

¹⁹ Motivo pelo qual as escolas indígenas e quilombolas podem escolher seus professores por meio da carta de anuência.

civilizatórios; d) práticas culturais; e) tecnologias e formas de produção do trabalho; f) acervos e repertórios orais; g) festejos, usos, tradições e demais elementos que conformam o patrimônio cultural das comunidades quilombolas de todo o país; h) territorialidade (RESOLUÇÃO Nº 8/2012, art. 1º).

Desse modo, essas instituições devem garantir aos alunos o direito da apropriação dos conhecimentos tradicionais como forma de valorização e continuidade de sua cultura, que deve ser ensinado ao lado do conhecimento científico orientado nos documentos oficiais da educação (RESOLUÇÃO Nº 8/2012, art. 35). Ou seja, o currículo deve observar as Diretrizes Curriculares Nacionais para Educação, mas deve, também, ser guiado por princípios como o reconhecimento e respeito pela história dos quilombos; superação do racismo (institucional, ambiental, alimentar, entre outros) e a eliminação de qualquer forma de preconceito e discriminação racial; valorização das ações históricas das comunidades quilombolas; reconhecimento do lugar social, cultural, político, econômico, educativo da população quilombola, entre outros (RESOLUÇÃO Nº 8/2012, art. 7º).

Dentre as especificidades da educação escolar quilombola, destaca-se: a preferência por professores e gestores quilombolas; currículo escolar aberto, flexível que articule o conhecimento escolar e os conhecimentos construídos pelas comunidades quilombolas; a inserção da realidade quilombola em todo o material didático e de apoio pedagógico; a garantia do ensino de História e Cultura Afro-Brasileira, Africana e Indígena (RESOLUÇÃO Nº 8/2012, art. 8º) e o reconhecimento da história e cultura afro-brasileira como elementos que estruturaram o processo de civilização brasileira, assim como a percepção dos territórios quilombolas como local de fortalecimento, ressignificação e recriação da identidade étnico racial brasileira (RESOLUÇÃO Nº 8/2012, art. 35).

No âmbito educacional, criou-se, também, a lei 10.639 de 2003, que torna obrigatório o ensino da "História e Cultura Afro-Brasileira" em todas as instituições de ensino fundamental e médio do território brasileiro, sejam da rede pública ou privada e devem ser ministrados no âmbito de todo o currículo escolar. O contexto educacional deve observar “a luta dos negros no Brasil, a cultura negra brasileira e o negro na formação da sociedade nacional, resgatando a contribuição do povo negro nas áreas social, econômica e política pertinentes à História do Brasil” (LEI 10.639/2003, §1º).

Como assegura Gomes (2018) a terra é, para as comunidades remanescentes de quilombo, inerente à própria identidade quilombola, uma vez que toda a trajetória desse povo estava ligada ao manejo e cultivo da terra, tanto enquanto ainda eram escravizados, quanto enquanto livres, como nas relações econômicas dos mocambos ou no próprio desejo de

possuir o seu pedaço de terra. Por esse motivo, como forma de operacionalizar o artigo 68 do ADCT da Constituição, o decreto 4.887 de 2003 regulamenta o procedimento de identificação, reconhecimento, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades de quilombos.

O decreto considera remanescentes das comunidades de quilombos

os grupos étnico-raciais, segundo critérios de auto-atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida.

§ 1o Para os fins deste Decreto, a caracterização dos remanescentes das comunidades dos quilombos será atestada mediante autodefinição da própria comunidade.

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

§ 3o Para a medição e demarcação das terras, serão levados em consideração critérios de territorialidade indicados pelos remanescentes das comunidades dos quilombos, sendo facultado à comunidade interessada apresentar as peças técnicas para a instrução procedimental (DECRETOS 4.887/2003, art. 2º).

A verificação desses procedimentos é atribuída ao Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) e à Fundação Cultural Palmares (FCP). A FCP é responsável pela emissão da certidão de autodefinição e o INCRA finaliza o processo de titulação da terra ocupada após a conclusão de todos os procedimentos de que dispõem o referido decreto. Caso a terra ocupada seja de domínio particular, “será realizada a vistoria e a avaliação do imóvel, objetivando a adoção dos atos necessários à sua desapropriação, quando couber” (DECRETO 4.887/2003, art. 13).

É importante salientar que a desapropriação de terceiros em terras consideradas quilombolas nem sempre é pacífica. Por esse motivo, houve uma ação com pedido de inconstitucionalidade do decreto 4.887/2003, por parte do atual partido Democratas (DEM). Nesse sentido, o Supremo Tribunal Federal (STF) – mais alta instância do poder judiciário brasileiro –, pela maioria dos votos, julgou o decreto válido e constitucional²⁰. Apenas um ministro entendeu a inconstitucionalidade procedente.

O partido apontou diversas possíveis inconstitucionalidades, dentre elas o critério de autoatribuição garantido pelo decreto. O STF julgou improcedente o pedido e os pontos assinalados pelo partido. Sobre o referido aspecto, o ministro Roberto Barroso apontou que é “legítimo o critério da autodefinição, lembrando que esse critério não é único, mas o início de

²⁰ Fonte: Supremo Tribunal Federal. Disponível em:

<http://www.stf.jus.br/portal/cms/verNoticiaDetalhe.asp?idConteudo=369187&fbclid=IwAR3vA68m1Gb7WUg_2hkhIrDXwM24MMzoe8cP1l187cdbkAHQg47994yZVw4> Acesso em: 18 jun. 2019.

todo um procedimento que inclui laudos antropológicos e outros, que tornam possível afastar eventuais fraudes” (STF, 2018, on-line).

Outros aspectos apontados pelos ministros foram de que o direito à terra aos quilombolas é um “conjunto de direitos e garantias sociais de caráter coletivo”²¹ e é válido não somente para as comunidades cuja existência já havia à época da promulgação da Constituição de 1988, mas também àquelas desapossadas de suas terras²². Além disso, afirmam que o decreto visa concretizar a Constituição²³ – em seu artigo 68 do ADCT – além de proteger um patrimônio cultural²⁴. Para o Ministro Luiz Fux, as medidas adotadas são possíveis de controle por parte do Estado. Nesse sentido, a então presidente do STF, Ministra Cármen Lúcia, reiterou que, em vista da Constituição reconhecer aos quilombolas a propriedade definitiva de suas terras cabe “ao Estado apenas cumprir essa determinação. [...] os critérios elencados pelo decreto impugnado para a definição das comunidades estão de acordo com o texto constitucional”.

É fato que as comunidades quilombolas tiveram caminhos e narrativas diferentes ao longo da história do Brasil, que variavam conforme a época e a região. É inevitável, porém, que essas comunidades existiram por décadas, algumas por séculos, e muitas ainda existem por meio das gerações subsequentes concebidas nos quilombos. Por esse motivo, é fundamental que o Estado brasileiro reconheça e proteja essas comunidades, que são parte integrante da sociedade brasileira.

2.6 AS COMUNIDADES PALMENSES

Ao longo da história do Brasil, a história oficial do negro aquilombado foi contada por meio de relatórios policiais, atas, manchetes de jornais, obras de arte, entre outras. De maneira geral, normalmente a história do negro quilombola foi contada pelo viés do seu opressor, o que deixa certa lacuna de escritos que retratem seus modos de vida, cultura e outras características referentes ao seu modo de vida. Embora haja essa lacuna de escritos, que conferem a oficialidade da história, a história do povo negro foi contada pelos próprios negros, aquilombados ou não, aos seus descendentes. Esse caráter não oficial se deve ao fato de que a narração de seus fatos históricos e a sua transmissão entre gerações não foram feitas

²¹ Ministro Celso de Mello.

²² Ministro Roberto Barroso, Ministro Dias Toffoli, Ministro Gilmar Mendes.

²³ Ministro Marco Aurélio.

²⁴ Ministro Celso de Mello.

por meio de aparelhos de informação pública escritos, mas sim por meio da oralidade, que é, antes de tudo, uma característica marcante desses grupos.

Um fator que contribuiu para tal ocorrência é o fato do negro escravizado não ter recebido incentivo à escolarização durante o período escravocrata, o que relegou ao negro grande desvantagem no período pós-emancipatório, onde os ex-escravizados permaneceram com pouco incentivo ao ambiente educacional. Mas o fator primordial é que a oralidade entre sujeitos negros e quilombados não é apenas a consequência da negação do acesso à escrita. Não ter história escrita não apenas pode ser visto como consequência da negação do acesso à educação formal, mas principalmente como um aspecto cultural desses grupos que costumam transmitir oralmente seus saberes, religiosidade, costumes e organização sócio-política. Por esses motivos a literatura quilombola frequentemente é retratada por meio de relatos e memórias dos remanescentes. Desse modo, esta subseção é marcada pelas vozes dos relatos dos remanescentes dos quilombos de Palmas – PR, presentes em pesquisas feitas nas comunidades e em documentos como a cartografia das comunidades quilombolas do município.

O município de Palmas possui três Comunidades Remanescentes de Quilombos (CRQ) certificadas pela Fundação Palmares: CRQ Adelaide Maria Trindade Batista²⁵, CRQ Castorina Maria da Conceição²⁶ e CRQ Tobias Ferreira²⁷. As comunidades levam nome de seus(as) primeiros(as) líderes, fundadores(as), matriarcas e patriarca. Antes do reconhecimento oficial como CRQ, as comunidades eram conhecidas, respectivamente, como bairro São Sebastião do Rocio²⁸, bairro Fortunato e Pitanga²⁹.

Localizada no sudoeste do Paraná, a região foi inicialmente povoada por grupos indígenas Kaingangs que habitavam tanto os campos de Palmas, quanto os campos de Guarapuava³⁰. Esses grupos indígenas, de acordo com Guerola (2018), retardaram “a ocupação do seu território até o início do século XIX, repelindo com sucesso onze expedições militares nos campos de Guarapuava entre 1768 e 1774” (GUEROLA, 2018, p. 63). Segundo o autor, mesmo com as primeiras vitórias, os grupos Kaingangs não conseguiram evitar que o território fosse tomado e ocupado por duas grandes expedições que finalmente conseguiram

²⁵ Certificada em 15/03/2007, sob o número de ID quilombola: 2.075.

²⁶ Certificada em 15/03/2007, sob o número de ID quilombola: 2.076.

²⁷ Certificada em 06/12/2012, sob o número de ID quilombola: 2.277.

²⁸ Também conhecido como Rocio dos pretos, bairro São Sebastião, ou somente Rocio.

²⁹ Por conta da fazenda Pitanga, localizada próxima à comunidade, na qual trabalharam os negros escravizados.

³⁰ Por muito tempo, o município de Palmas pertenceu ao município de Guarapuava. A emancipação política do município, desmembrado de Guarapuava, ocorreu em 14 de abril de 1879. Fonte: <https://pmp.pr.gov.br/website/sobre.php>. Acesso em: 21 dez. 2019.

penetrar nos campos guarapuavanos e palmenses entre os anos de 1810 e 1839 (GUEROLA, 2018, p. 63).

Acredita-se, de acordo com Nazaro (1999), que em torno do ano de 1636 passaram pela região os primeiros grupos de expedições: os Bandeirantes. Contudo, o roteiro não se firmou. Quase um século depois, em 1726, Zacarias Dias Côrtes passou pelo local, mas como sua intenção não era se instalar, seguiu viagem e a fama dos Campos de Palmas se alastrou. Anos se passaram quando finalmente em 1836 as expedições de Joaquim Ferreira dos Santos e Pedro de Siqueira Côrtes conseguiram encontrar o famigerado território e se instalar nele para colonização.

A chegada das expedições para povoamento dos Campos de Palmas aconteceu no ano de 1836. Alguns anos depois, em 1855 o local passou a ser categorizado como freguesia. No ano de 1877 tornou-se vila e somente em 1879 tornou-se oficialmente um município autônomo. Tais dados são importantes para a história das comunidades quilombolas, pois retratam a historicidade do município, fundado antes da abolição do regime escravista brasileiro, acontecido em 1888. Visto que até a abolição era comum o uso de escravizados nos mais diversos setores de trabalho, é provável que a grande maioria das expedições que pelos Campos de Palmas passaram detinham mão de obra escravizada, seja no carregamento de mantimentos ou em outro trabalho braçal.

De acordo com Mendes (1989),

a "nova sociedade" que se instalou nos Campos de Palmas, na segunda metade do século XIX, seguiu os mesmos moldes econômicos da sociedade dos Campos Gerais e de Guarapuava, estruturando as atividades econômicas do criatório, no latifúndio, no trabalho escravo do negro e no sistema familiar patriarcalista (MENDES, 1989, p. 175)

Devido às condições climáticas da região sul do país, as grandes agroindústrias canavieiras e cafeeiras não se desenvolveram na região. Segundo Gutiérrez (2004), a pecuária teve papel central no desenvolvimento mercantil do Brasil, por meio do fornecimento de subprodutos como leite, couro, lã e instrumentos de trabalho. No Paraná, “a pecuária foi também a atividade mais rentável nos séculos XVIII e XIX [...]. A pecuária no Paraná funcionou associando atividades correlatas: tropeirismo, invernagem e criação, e juntas conviveram, sobressaindo em períodos determinados alguma em particular” (GUTIÉRREZ, 2004, p. 102-103). O autor destaca ainda que os fazendeiros paranaenses praticavam a venda de tropas – comércio que incentivou a formação de grandes fazendas que serviam tanto para alugar pastos, para engorda e descanso de tropas que seguiam rumo a outros estados, quanto

para criar e/ou vender animais. “Os fazendeiros do gado dominavam a economia local e eram os donos não apenas dos rebanhos, mas também da terra e dos escravos. [...] Empregavam ostensivamente o braço escravo, e bem menos o trabalho livre, incluído aí o familiar” (GUTIÉRREZ, 2004, p. 103). Nas regiões dos campos guarapuavanos e palmenses a economia não diferia do restante do estado. Machado (2014, p. 83) aponta que estas regiões tornaram-se as maiores áreas de criação e invernagem de gados na segunda metade do século XIX.

Neste contexto, como afirma Lago (1987, p. 207), “A escravidão negra em Palmas foi uma realidade”. Pesquisas como a de Lago (1987), Mendes (1989), Weigert (2010) e Machado (2014) trazem dados sobre a população cativa do município no período oitocentista. De acordo com as pesquisas, feitas, em sua maioria, por meio de inventários *post-mortem* – que contém apenas escravos registrados – o número de escravizados chegou a ser de 301 cativos no ano de 1884 (LAGO, 1987, p. 207).³¹ Considerando a baixa densidade demográfica do município, afirma Machado (2014, p. 89), havia uma proporção significativa de escravizados por propriedade, que correspondia, “aproximadamente, a população feitorizada de uma fazenda pastoral escravista média e média-superior, no RS, no norte do Uruguai” (MACHADO, 2014, p. 89).

A presença do negro escravizado no município palmense, portanto, data de seu surgimento. Sobre este aspecto, Silva³² (2018) destaca que o bairro São Sebastião do Rocio – hoje CRQ Adelaide Maria Trindade Batista – teve início em 1836 com as expedições que fundaram os campos de Palmas. “Cada expedição que aqui chegou trouxe seus escravos, como o cozinheiro, aquele que ia tocando as mulas, os que iam roçando e enfrentando todos os tipos de perigos e animais ferozes” (SILVA, 2018, p. 31). Em uma dessas expedições, conta a autora, havia dois negros fugidos da Guerra dos Farrapos³³, José Ferreira da Silva e

³¹ Dentre as pesquisas citadas, há uma variação no número total de cativos. A pesquisa que apontou menor número de escravizados foi a de Machado (2014), na qual os documentos consultados apresentaram um total de 235 escravizados registrados (o número fica menor quando se excluem alguns poucos nomes registrados em duplicidade). Entretanto, como ressalta o autor, diversos fatores devem ser analisados e considerados, pois, em alguns casos, estes números “demonstram apenas uma parte da realidade vivida nesta região” (MACHADO, 2014, p. 94).

³² A autora em questão é Maria Arlete Ferreira da Silva. Popularmente conhecida como dona Arlete, é matriarca da Comunidade Adelaide Maria Trindade Batista e líder da comunidade em conjunto com seu filho. Por este motivo, por vezes a autora pode ser mencionada como dona Arlete, já que seus relatos também são contados em materiais consultados.

³³ Também conhecida como Revolução Farroupilha, a Guerra dos Farrapos aconteceu no Rio Grande do Sul e seus manifestantes posicionavam-se contra o governo imperial do Brasil. A guerra resultou na declaração de independência da província como estado republicano, dando origem à República Rio-Grandense. Fonte: <<http://brasilecola.uol.com.br/historiab/revolucao-farroupilha.htm>> Acesso em: 05 Abr. 2020.

seu irmão Tobias Ferreira, que junto à esposa de José, Adelaide Maria, foram os precursores dos quilombos palmenses.

A comunidade quilombola existe, portanto, desde os primórdios da existência do município palmense. Bauer (2002) ao reportar-se sobre o bairro São Sebastião do Rocio, afirma que “é o mais antigo da cidade, tinha sua capela antigamente administrada por Tia Adelaide e Tia Joana. A festa de São Sebastião, dia 20 de janeiro, era muito concorrida. A ela compareciam não só os moradores da cidade, como todos os fazendeiros” (BAUER, 2002, p. 117). Bauer (2002) evidencia não somente a anosidade do quilombo palmense, mas também aspectos de sua cultura: o matriarcado³⁴, traço marcante nas comunidades, e as festas de São Sebastião³⁵, que representam sua tradição festiva, bem como aspecto seu religioso.

A formação da comunidade quilombola se iniciou com Maria Adelaide Trindade Batista, matriarca, casada com José Ferreira da Silva. Ambos vindos nas expedições que fundaram o município. Silva (2018) conta que à época, os negros se reuniram na região onde hoje é um dos quilombos e passaram a viver em comunidade no local. Os homens trabalhavam e moravam nas fazendas, desempenhando trabalhos pesados, como construção de taipas de pedras e várias formas de trabalho escravo. A mulher tomava a frente de muitos trabalhos e decisões (SILVA, 2018, p. 35).

No início era um quilombo uno, onde todos moravam em comunidade e unidade. A divisão começou a acontecer pelos núcleos familiares. Em relato aos pesquisadores da Cartografia Social, o senhor Waldomiro Fortunato Nunes conta que “tudo pertencia à família inteira, tudo da família... Rocio geralmente vinha a ser uma comunidade de preto, por isso tudo mundo conhece Rocio, não é, então fico esse Rocio, Rocio, porque era comunidade” (VANDRESEN, MARQUES, 2010, p. 5). Nesse sentido, Silva (2018) corrobora com as narrativas do senhor Waldomiro ao descrever que quando perguntavam o que era um Rocio, sua avó dizia que era “um roçado, um pequeno povoado, [...] Muitos entendiam como lugar distante” (SILVA, 2018, p. 40).

Assim como conta dona Maria Trindade, uma das mais velhas matriarcas das comunidades³⁶, a comunidade ficou popularmente conhecida como “Rocio dos Batista, Rocio dos Lima e daí Rocio dos Fortunato. Quando eu nasci já era essa divisão, e hoje é Tobias,

³⁴ Tia Adelaide foi Adelaide Maria Trindade Batista, primeira líder da comunidade. Atualmente a comunidade leva o seu nome como forma de homenageá-la. Tia Joana foi Maria Joana Ferreira, líder da comunidade após o falecimento de Adelaide. Atualmente o colégio quilombola leva o seu nome como forma de homenageá-la. A história das comunidades é marcada por mulheres em posição de liderança.

³⁵ São Sebastião foi trazido por uma das negras aquilombadas, logo no início da comunidade. Desde então os remanescentes têm mantido sua fé no santo.

³⁶ Dona Maria Trindade Batista é bisneta de Castorina Maria da Conceição e neta de Adelaide Maria Trindade Batista.

Adelaide e Castorina” (VANDRESEN, MARQUES, 2010, p. 8). Segundo os relatos, era uma grande extensão de terra, dividida entre três grandes grupos familiares, que se misturavam entre si por meio de casamentos e apadrinhamentos, o que conferia aos moradores liberdade e segurança. Esse aspecto é muito frisado pelos quilombolas em seus relatos, pois afirmam que nos tempos antigos a segurança era plena. Podiam transitar livremente a qualquer hora da noite em sua comunidade ou até mesmo dormir com a casa toda aberta, pois não havia perigo.

Antigamente por um lado nossa vida era melhor, por que não tinha o que tem agora, a gente vivia tranquilo (sic) podia dormir com a porta aberta, a minha avó Adelaide não fechava a casa pra dormir, porque ela ficava até tarde desfiando lã que ela fazia colchoado, e fazia sabão, era sabão de cinza que ela fazia, daí ela ficava até tarde, dormia e a casa ficava aberta, então era bom na casa da minha vó, que eu me criei, nós não usava fechar a casa por que não tinha perigo, a gente saía ia pra onde queria deixava a casa aberta, voltava, vinha pra esse lado, os daqui iam pra lá e não acontecia nada. O Rocio era uma comunidade muito boa tanto a daqui como a do lado de lá. Tinha bastante família de negro, mais parente também. Dona Maria Trindade Batista, 75 anos (VANDRESEN, MARQUES, 2010, p. 10).

Ao Grupo de Trabalho Clóvis Moura (GTCM)³⁷ moradores narraram que a divisão da comunidade era feita pelo rio Caldeiras, rio que abastece e circunda o município: “do lado de cá ficaram os negros e do lado de lá, os fazendeiros brancos” (GTCM, 2010, p. 186). O morador quilombola Hermínio Fortunato, da comunidade Castorina, relatou que devido ao poder econômico, os fazendeiros “fechavam as terras das quais se apossavam, com taipas, feitos pelos negros e cercas de arame, enquanto os negros, que não tinham dinheiro, deixavam tudo aberto, pois cada um sabia qual era o seu pedaço” (GTCM, 2010, p. 188).

O sustento das famílias advinha da agricultura local. Costumavam plantar, caçar e ter suas próprias criações de animais. Silva (2018) conta que “Todos plantavam e criavam. E quem tinha mais dividia com quem não tinha, a alimentação era toda orgânica, as águas eram de riachos e poços, totalmente puras, não havia nenhum tipo de poluição” (SILVA, 2018, p. 63). A forma como procediam com seus alimentos denota a convivência em unidade e o respeito que tinham entre si e também pela natureza – fato que reflete a sua relação com a terra.

Além da alimentação por meio de suas plantações e criações, outras formas de trabalho sempre contribuíram com a subsistência das comunidades quilombolas e remanescentes de quilombolas. Era comum que vendessem o que plantavam, além de ser tradicional que as mulheres trabalhassem como lavadeiras de roupas. Suas roupas eram

³⁷ O Grupo de Trabalho Clóvis Moura foi instituído pelo governo do Estado a fim de fazer um levantamento acerca das Comunidades Remanescentes Quilombolas e Comunidades Negras Tradicionais do Estado do Paraná – ano de 2005.

lavadas em tábuas e em um rio que passava pela comunidade. Na época, não havia produtos de limpeza, dessa forma, as remanescentes quilombolas costumavam fazer sabão de cinzas – prática corriqueira da comunidade – esfregavam as roupas à mão, ferviam quando necessário e entregavam as peças sempre alvas e cheirosas. Aos homens, normalmente eram relegados trabalhos em fazendas, como capatazes ou como tropeiros³⁸, além de trabalhos braçais (SILVA, 2018, p. 39).

Os relatos dos remanescentes muitas vezes misturam histórias do quilombo no Brasil escravista e no Brasil pós-abolição, mostrando que não há, para eles, essa cisão temporal entre um período e outro como é demarcado na história oficial. Interessante é um comentário de Dona Maria Trindade – remanescente, nascida em 1936, neta e bisneta das matriarcas Adelaide Maria e Castorina Maria, respectivamente – à pesquisadora Lima (2013). Ao seu modo, Dona Maria Trindade compara o tempo dos escravizados e o seu tempo de trabalho no período pós-emancipação:

Morava nas fazendas [meu pai], ele foi criado aí com os fazendeiros, ele era escravo também, a vó dele era escrava, o pai. Aí foi o pai, tudo, nasceu assim. O meu avô era escravo, daí se encontrou com a minha vó que era escrava também, lá numa fazenda não sei onde, é nesses campos aí de Palmas. Se encontraram os dois e casaram, tiveram mais quatro filhos, quatro ou cinco, quatro, aí eles continuaram, os filhos também indo para as fazendas, de escravo, no fim morreram tudo assim. [...] Como escravos, sempre trabalhavam de escravo. Pensando bem até nós trabalhávamos de escravo, até a gente. Lavava, vinham aquelas trouxas de roupa grandona, trouxa “véia” que você não aguentava, eram duas viagens que a gente andava com aquelas roupas na cabeça, para lavar em casa. Então, era a mesma coisa que um escravo, levava na cabeça e trazia, levava para eles, lavava aquelas roupas, lavava desde calçados dos ricos, a gente que lavava, então era escravo mesmo. [...] Às vezes dinheiro, às vezes a troca de roupa, às vezes a troca de comida, dinheiro era muito pouco, era bem pouco dinheiro. Às vezes arrumavam uma panelinha de comida: “oh, leva esse aqui lá”, era aquilo lá (LIMA, 2013, p. 43).

O relato de Dona Maria Trindade, revela dois aspectos importantes. O primeiro é que seu enunciado mostra como a abolição da escravatura não foi suficiente para que a escravização do negro aquilombado – ou não – acabasse, pois, segundo a matriarca Maria Trindade, mesmo ela e sua geração (“até nós”) trabalhavam como se ainda fossem escravizados, ou seja, exerciam trabalhos pesados, trabalhavam muito e com pouca valorização.

O segundo aspecto importante nas palavras da matriarca e remanescente, é que seu relato transparece a ancestralidade negra e de escravizados dos remanescentes dessas comunidades, fatos que conferem legitimidade à estas comunidades como uma CRQ. Este

³⁸ Ofícios corriqueiros no trabalho escravizado do sul do país devido à economia de base pecuária. (GUTIÉRREZ, 2004).

ponto reafirma e, de certa maneira, comprova a relação entre o quilombo palmense e o Brasil escravista, pois além de sua formação em um Brasil escravocrata, havia nele negros que foram escravizados ou que descendiam de escravizados. Outro exemplo está na narrativa de seu Waldomiro, que conta que sua avó “veio de fora, então a vó veio... Eu não posso dizer. Porque a finada vó não era de conta muita história pra nós, então ela não contava direto, mas ela tinha raça de brasileiro com africano” (VANDRESEN; MARQUES, 2010, p. 4). O fato da avó de seu Waldomiro ser descendente direta de africanos, pode estar intimamente relacionado aos negros africanos trazidos ao Brasil como escravos.

Muitos moradores ouviram histórias, conheceram ou eram parentes de pessoas que foram escravizadas. Dentre as histórias comumente ouvidas, havia a dos castigos aplicados, tais como: segurar a brasa com a mão para que seus senhores acendessem seus cigarros; orelhas pregadas; açoites. Ao GTCM, seu Auri conta que:

Sobre os escravos, diz que sofria muito, diz que pregava as orelha dos negro no tronco... Conheci seu Efigênio que foi escravo na fazenda³⁹ e morreu com cento e poucos anos. Ele já tava cego, falava das pedras que tinha que carregar para fazer as taipas, tirando das pedreiras, quebrando na base da picareta (GTCM, 2010, p. 189).

As histórias contadas pelos “mais antigos” – como mencionam os remanescentes – não explanam apenas sobre os castigos, demonstram suas relações territoriais próprias e confirmam a existência de um Brasil escravocrata no município; elas relatam, também, aspectos culturais dessas comunidades. Alguns relatos contam cenas típicas como a dança de São Gonçalo, explicada por Dona Cida como: ação de dançar, marcar o ritmo por meio de passos e movimentos aprendidos, tinha a finalidade de agradecer ao santo uma graça alcançada: cura de uma doença, melhora de uma dor, etc. (MARQUES, 2008, p. 91). A partir do momento em que a pessoa fazia uma promessa, todos assumiam a promessa em conjunto. No calendário quilombola, a cerimônia não tem data específica, mas é ação comum e coletiva em diversas comunidades paranaenses (GTCM, 2010).

Além da dança de São Gonçalo, era comum expressões culturais como: a capoeira; bailes em comunidade; contação de histórias ao redor do fogo que versavam sobre suas saídas da África até suas chegadas no Brasil; feitiço de sabão de cinzas; aterrar o chão batido das casas também com cinzas; pedir benção aos pais e mais velhos; carnaval em comunidade; festas surpresa na casa dos conhecidos; plantação de mandioca; feitiço de farinha e polvilho; muito cuidado e zelo com a terra.

³⁹ A fazenda mencionada por seu Auri é a Fazenda Pitanga da qual os escravizados do Atual quilombo Tobias Ferreira costumavam fugir ou trabalhar.

Também era costume fazer procissão e festa em homenagem a São Sebastião – Santo trazido por Adelaide Maria, primeira moradora e matriarca, para o qual os remanescentes fizeram a capela de São Sebastião que posteriormente deu nome ao bairro. A festa de São Sebastião sempre foi muito tradicional no município e não somente os moradores da comunidade compareciam, mas a comunidade palmense em geral. Atualmente a festa de São Sebastião ainda é costumeira na comunidade, assim como o costume de pedir benção aos mais velhos (SILVA, 2018). Entretanto, muitas das expressões culturais do passado não se mantiveram com a passagem do tempo.

Ao longo da história, também, houve grande mudança populacional nas comunidades quilombolas palmenses, por esse motivo, muitos moradores das comunidades e remanescentes se referem aos seus antepassados como “os antigos” ou “naquele tempo”. Alguns quilombolas, com a abolição da escravatura, foram embora em busca de melhores condições de vida. Os que permaneceram, junto aos seus remanescentes, viram ao final do século XX, sua comunidade se tornar bairro:

Era apenas mais um matagal, cheio de árvores e bichos. Ninguém queria saber dele. Vivemos em paz por um longo tempo. Contudo, a cidade foi crescendo e casas foram sendo construídas nos arredores e for chegando perto do Rocio. Acabaram criando bairros: o bairro do Aeroporto, do Santuário, do Quartel e, por fim, acharam por bem, criar também aqui um bairro (SILVA, 2018, p. 61).

A comunidade se transformou em São Sebastião do Rocio, uma junção do já conhecido “Rocio” e uma homenagem à capela existente da comunidade. Contudo, essa denominação trouxe consigo consequências: pessoas novas foram se instalando no bairro. Seu Waldomiro relatou que “alguns foram invadindo e foram tomando conta... e daí veio o chefe da prefeitura ali e vendeu a área e tivemos que entregar” (VANDRESEN, MARQUES, 2010, p. 10). A partir desse momento a prefeitura passou a vender por um valor módico terrenos localizados no bairro São Sebastião. Além disso, muitas pessoas também se apossaram de terrenos no bairro. Tais situações mudaram o perfil da comunidade que aos poucos deixou de viver em coletividade e de praticar alguns costumes. Passou a ser um bairro conhecido pela maioria da população palmense pelo baixo poder aquisitivo de seus moradores, devido à “política pública municipal que deslocou moradores de outras áreas empobrecidas da cidade, fixando-as no Bairro do ‘Rocio’” (MARQUES, 2008, p. 49).

A partir do ano de 2005, com a criação do Grupo de Trabalho Clóvis Moura (GTCM), de iniciativa Estadual, as comunidades negras paranaenses foram pesquisadas. Tal pesquisa constatou que as comunidades em questão eram “Remanescentes de Quilombos”. A partir de

então, as comunidades se organizaram em associações e iniciaram suas trajetórias de buscas por seus direitos. Atualmente há na comunidade Adelaide Maria um colégio Quilombola, que oferece Ensino Fundamental 2 e Ensino Médio, além de uma Unidade Básica de Saúde. Ambos também atendem a comunidade Castorina, localizada em suas proximidades. A comunidade Tobias Ferreira conta com uma Escola Municipal Quilombola, que oferta o Ensino Fundamental 1.

Tendo finalizado toda a abordagem sobre a trajetória e a constituição dos quilombos e comunidades quilombolas no Brasil, bem como situado o leitor quanto à história dos quilombos palmenses, a próxima seção possui um viés teórico e conta com os conceitos necessários para compreensão analítica dos dados obtidos na pesquisa, quais sejam: conceito de discurso, ideologia, poder, racismo, cultura e identidade.

3 DISCURSO, IDEOLOGIA E CULTURA

M: Então... Você sabe o que que são as comunidades quilombolas? [...]

Miguel: [...] eu acho é questão de um direito adquirido é questão de cultura é questão de evolução de cultura e questão de uma cultura a mais aqui em Palmas eu acho que tem muito contribuir com a sociedade de Palmas né.

Neste capítulo, temos como objetivo apresentar os principais conceitos teóricos que norteiam as análises dos dados obtidos na pesquisa por meio de entrevistas semiestruturadas. O capítulo está dividido em sete subseções que englobam, cada uma, um conceito importante para a compreensão e análise do *corpus* de pesquisa. De modo sumarial, no primeiro momento discorremos sobre o uso da linguagem como discurso, compreendendo o conceito foucaultiano de discurso e tecendo considerações sobre o conceito de formações discursivas (FD).

Considerando que “Por meio de operações com base na linguagem, a ideologia desempenha função primordial na produção discursiva dos mecanismos de sustentação do poder, seja pela via da manutenção e do controle, seja pela via da contestação e da mudança” (MAGALHÃES; MARTINS; RESENDE, 2017, p. 45), o segundo conceito abordado neste capítulo é o de ideologia e representação, que tem como principal embasamento teórico os postulados de Althusser (2001). A seguir, são discutidas concepções e dimensões de poder: o poder nas relações sociais, baseado nas teorias de Foucault (1996, 2007, 1977); o poder social e a sua relação com o discurso, baseado nos postulados de Van Dijk (2017); e o poder simbólico teorizado por Bourdieu (2011).

O quarto conceito abordado neste capítulo é sobre o racismo enquanto estrutura de dominação e de reprodução de desigualdades entre classes sociais, nesta seção, aborda-se também a concepção da prática social do estigma. Para isso, nos apoiamos nas concepções de autores como Almeida (2018), Goffman (2004), Van Dijk (2017) entre outros. Por tratarmos, neste trabalho, de um grupo étnico que está intimamente ligado à sua cultura, tratamos, no sexto tópico desta seção, sobre a concepção de cultura (CHAUÍ, 2008; THOMPSON, 2011), e, por fim, abordamos os conceitos de representação, identidade e etnicidade, com base em autores como Hall (2003, 2016, 2005), Goffman (2002) e Silva (2000).

3.1 O DISCURSO

Etimologicamente o termo discurso, de acordo com Orlandi (2013), indica curso, percurso, movimento. De maneira ampla “O discurso é assim palavra em movimento, prática de linguagem: com o estudo do discurso observa-se o homem falando” (ORLANDI, 2013, p. 15). A Análise do Discurso (AD), dessa forma, tem por objeto de estudo o discurso, concebendo a linguagem como fenômeno mediador e necessário entre o homem e sua realidade natural e social. O discurso não é estável, está sempre em movimento, é compreendido enquanto trabalho simbólico, constitutivo do homem na sua historicidade, considerando os processos e as condições de produção da linguagem.

O conceito de discurso adotado nesta pesquisa, parte do princípio Foucaultiano, que concebe o discurso enquanto constituído por um conjunto de enunciados em sua dispersão de acontecimentos e na sua própria instância, ou seja, como um conjunto de enunciados definidos por sua singularidade, mas inscritos na história.

3.1.1 O conceito de discurso em Foucault

Foucault (2008) teoriza que a partir de um conjunto de acontecimentos discursivos criam-se regras que permitem construir eventualmente outros enunciados iguais ou diferentes daqueles: um sistema de dispersão. Desse modo, deve-se

compreender o enunciado na estreiteza e singularidade de sua situação, de determinar as condições de sua existência, de fixar seus limites da forma mais justa, de estabelecer suas correlações com os outros enunciados a que pode estar ligado, de mostrar que outras formas de enunciação exclui (FOUCAULT, 2008, p. 31).

Em outras palavras, a unidade do discurso está nestes sistemas de dispersão, em como um enunciado pode estar ligado ao outro, às suas condições de existências, seus limites, às enunciações que exclui, inclui, reitera, como foi construído ou poderia ser construído, etc. A observação desses sistemas de dispersão deve ser capaz de estabelecer o que o autor chama de “regras de formação” dos discursos.

Foucault (2008) tenta definir as características que comporiam a unidade do discurso, compreendendo “unidade” como o que une determinados discursos esparsos no tempo. Durante o texto o autor problematiza quatro regras a que as unidades do discurso poderiam estar submetidas: 1) o agrupamento de enunciados em diferentes tempos e formas, que se

referem à um mesmo objeto; 2) o agrupamento de enunciados que mantêm a forma e estilo de enunciação constantes; 3) o agrupamento de enunciados por meio dos conceitos que utilizam; 4) o agrupamento de enunciados por meio das formas unitárias sob as quais eles se apresentam: a identidade e a persistência dos temas.

Por meio dessas regras, Foucault constata que mesmo em unidade, há dispersão nos discursos, a maneira como os discursos se dissipam pelo tempo e espaço social. Isto é, enunciados que se referem a diferentes objetos (regra 1), por exemplo, podem estar investidos de um mesmo sentido. Ou, ainda, diferenciam estilos de enunciação (regra 2), podem refletir uma mesma ideologia. Dessa forma, o analista deve se atentar as formas de repartição/dispersão, por intermédio das regras de formação, entendidas como

[...] as condições a que estão submetidos os elementos dessa repartição (objetos, modalidade de enunciação, conceitos, escolhas temáticas). As regras de formação são condições de existência (mas também de coexistência, de manutenção, de modificação e de desaparecimento) em uma dada repartição discursiva (FOUCAULT, 2008, p. 43).

Brandão (2006, p. 32-33) aponta que as regras de formação se apresentam “como um sistema de relações entre objetos, tipos enunciativos, conceitos e estratégias. São elas que caracterizam a ‘formação discursiva’ em sua singularidade e possibilitam a passagem da dispersão para a regularidade”. É pela análise das regras de formação que se atinge a regularidade que constitui e determina uma formação discursiva⁴⁰.

Brandão (2006) afirma que Foucault, além de conceber o discurso como um conjunto de enunciados que se remetem ou pertencem a uma mesma formação discursiva, concebe o discurso como “jogo estratégico e polêmico: o discurso não pode mais ser analisado simplesmente sob seu aspecto linguístico, mas como jogo estratégico de ação e de reação, de pergunta e resposta, de dominação e de esquiva e também como luta” (BRANDÃO, 2006, p. 37).

A produção do discurso, de acordo com Foucault (1996) segue o que o autor chama de “Ordem do discurso”. A produção do discurso é “ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos que têm por função conjurar seus poderes e perigos, dominar seu acontecimento aleatório, esquivar sua pesada e temível materialidade”, (FOUCAULT, 1996, p. 9). Desse modo, se há redistribuição dos discursos, significa que os discursos não são sempre originais, eles perpassam sujeitos e momentos sociais distintos e, para isso, se entrecruzam em um jogo de regras que os normatizam.

⁴⁰ O conceito de Formação discursiva, entretanto, será abordado de maneira mais ampla em seção específica.

Neste jogo de regras, Foucault (1996, p. 9) elenca uma série de procedimentos de exclusão e controle, internos e externos, permitidos pelo discurso. Dentre os procedimentos internos do discurso, “visto que são os discursos eles mesmos que exercem seu próprio controle; procedimentos que funcionam, sobretudo, a título de princípios de classificação, de ordenação, de distribuição” (FOUCAULT, 1996, p. 21), há, por exemplo, os princípios do autor, comentário, disciplina e ritual. Estes princípios funcionam no interior do discurso de maneira a controlar “a distribuição dos sujeitos que falam nos diferentes tipos de discurso e a apropriação dos discursos por certas categorias de sujeitos” (FOUCAULT, 1996, p. 44).

Considerados como procedimentos externos, dentre diversos sistemas de controle e delimitação do discurso, o autor dá destaque a três grandes sistemas de exclusão que o atingem. Estes sistemas põem em jogo o poder e o desejo, são eles: a interdição, a separação e a vontade de verdade.

A interdição está relacionada “ao ritual da circunstância, direito privilegiado ou exclusivo de quem fala” (FOUCAULT, 1996, p. 9), determina quem e o que podem falar. As relações de poder estabelecem grande influência na produção e reprodução dos discursos e funcionam como um mecanismo de separação. Dessa forma, “o discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas aquilo por que, pelo que se luta, o poder do qual nos queremos apoderar.” (FOUCAULT, 1996, p. 10). De tal modo, a verdade/vontade de verdade como um mecanismo de separação historicamente constituído, está apoiada em um suporte e uma distribuição institucional, exercendo, de certa maneira, um poder de coerção, por meio da valorização e transmissão do saber (FOUCAULT, 1996, p. 17). Ou seja, assim como há discursos que são de direito apenas para determinados grupos, o conhecimento é distribuído conforme se queira o discurso dominante.

3.1.2 Ampliando o conceito de Discurso

Pêcheux (2008) amplia a noção do discurso ao afirmar que “os enunciados [...] não estão evidentemente em relação interparafrástica; [eles] remetem ao mesmo fato, mas eles não constroem as mesmas significações. O confronto discursivo prossegue através do acontecimento” (PÊCHEUX, 2008, p. 20). Assim o discurso é tratado como estruturado e com efeito de sentido, pois são acontecimentos produzidos em determinados lugares e contextos, sendo suscetíveis a outras interpretações. Por isso, o autor concebe a língua tanto unívoca (onde os discursos contemplam um mesmo significado) como equívoca, pois um mesmo discurso pode possuir diferentes significados e interpretações.

É possível, de acordo com Pêcheux (2008), estabelecer as relações estruturais que incidem em determinado discurso, visto que seu funcionamento interno está regulado por proposições lógicas – tal como: se o objeto está no local A, não poderia estar então, no local B –, localizadas em um espaço discursivo. Ao produzir um discurso, “supõe-se que todo sujeito falante sabe do que se fala, porque todo enunciado produzido nesses espaços reflete propriedades estruturais independentes de sua enunciação, transparentemente, em uma descrição adequada do universo” (PÊCHEUX, 2008, p. 31).

Três são as exigências destacadas por Pêcheux (2008) para que se possa analisar a discursividade. A primeira é perceber o real da língua e descrever as materialidades discursivas, o fato linguístico em si, ordenado pelo simbólico. A segunda é dar espaço ao lugar de interpretação entre os enunciados, pois “todo enunciado é intrinsecamente suscetível de tornar-se outro, diferente de si mesmo, se deslocar discursivamente de seu sentido para derivar para um outro” (PÊCHEUX, 2008, p. 53). A terceira, por fim, propõem que por meio das descrições discursivas regulares, deve o analista “detectar os momentos de interpretações enquanto atos que surgem como tomadas de posição, reconhecidas como tais, isto é, como efeitos de identificação assumidos e não negados” (PÊCHEUX, 2008, p. 57). Ou seja, deve levar em conta a posição do sujeito frente aos acontecimentos ante a enunciação.

O discurso é um “[...] acontecimento [no] ponto de encontro de uma atualidade e uma memória” (PÊCHEUX, 2012, p. 17). Assim, ao proferir um discurso o sujeito, inserido num contexto de produção com discursos pré-existentes, pode adquiri-los e absorvê-los. Portanto, um discurso é, tanto estrutura, quanto acontecimento, visto que seu processo discursivo está relacionado à um “sistema de formação compreendida como conjunto de regras discursivas que determinam a existência dos objetos” (BRANDÃO, 2006, p.41); sua estrutura está relacionada à repetição dos enunciados e sistema linguístico, e o seu acontecimento relacionado ao fato novo, da reinterpretação dos discursos. Ao reproduzir um discurso, há sempre o risco de absorver o acontecimento desse discurso, pois apenas pelo fato de existir, todo discurso marca a possibilidade de desestruturação-reestruturação. Desse modo, “todo discurso é o índice potencial de uma agitação nas filiações sócio-históricas de identificação, na medida em que ele constitui ao mesmo tempo um efeito dessas filiações e um trabalho [...] de deslocamento no seu espaço” (PÊCHEUX, 2008, p. 56).

De maneira mais abrangente, Maingueneau (2015, p. 25-28) caracteriza o discurso como uma organização além da frase, pois pode mobilizar estruturas de outra ordem; é uma forma de ação, dado que falar é uma forma de ação sobre o outro e também uma representação do mundo; é ato interativo que envolve outros sujeitos; é contextualizado, visto

que o enunciado se perfaz em um contexto; é assumido por um sujeito; é regido por normas; constrói socialmente o sentido e é assumido no bojo de um interdiscurso, uma vez que para que se possa interpretar um enunciado, deve-se relacioná-lo a outros enunciados, mesmo que de maneira inconsciente.

Sobre os últimos dois aspectos apresentados pelo autor, é importante destacar que a produção social de sentido se refere tanto as interações orais entre duas pessoas quanto às produções coletivas. O discurso também não é um sentido estável, “ele é continuamente construído e reconstruído no interior de práticas sociais determinadas” (MAINGUENEAU, 2015, p. 29). O discurso parte de indivíduos inseridos em configurações sociais.

A partir das contribuições teóricas apresentadas, o discurso neste trabalho é concebido como forma de prática social, um “modo de ação sobre o mundo e sociedade, um elemento da vida social interconectado à outros elementos” (RESENDE; RAMALHO, 2019, p. 28). É algo estruturado, como define Foucault (1999), por certo número de procedimentos que afetam os sujeitos de discurso.

3.1.3 Formações discursivas

Na prática discursiva há um feixe de relações em que os discursos se relacionam e se formam. Esses feixes criam um sistema de formação dos enunciados, mas não devem ser tomados como blocos imóveis e estáticos. O sistema de formação deve ser compreendido como um feixe de relações que funcionam como regras que determinam “o que deve ser correlacionado em uma prática discursiva, para que esta se refira a tal ou a tal objeto, para que empregue tal ou tal enunciação” (FOUCAULT, 2008, p. 82). O sistema de formação “caracteriza um discurso ou um grupo de enunciados pela regularidade de uma prática” (FOUCAULT, 2008, p. 82).

Por meio das regras ou sistemas de formação, novos objetos, sujeitos, contextos aparecem e recobrem um mesmo discurso. Dessa forma, pode haver mudanças na forma como o discurso se materializa devido às práticas discursivas, mas não na regularidade e no interior dos discursos (FOUCAULT, 2008). A formação discursiva está relacionada à esta regularidade presente nos discursos produzidos por um mesmo conjunto de regras de formação, ou seja, um mesmo sistema de formação. Ela

[...] não desempenha, pois, o papel de uma figura que pára o tempo e o congela por décadas ou séculos: ela determina uma regularidade própria de processos temporais; coloca o princípio de articulação entre uma série de acontecimentos discursivos e

outras séries de acontecimentos, transformações, mutações e processos. Não se trata de uma forma intemporal, mas de um esquema de correspondência entre diversas séries temporais (FOUCAULT, 2008, p. 83).

A correspondência pode ser relacionada ao objeto do discurso, visto que em uma formação discursiva os discursos formam, de forma sistêmica, os seus objetos. Contudo, os objetos podem não ser constantes, podem variar, pois o contexto social também o muda – mas não o sistema de dispersão, os sentidos, as relações que o compõe. Os discursos pertencentes a uma mesma formação discursiva estão ligados por um mesmo conjunto de enunciados em diferentes momentos de enunciação. Metaforicamente seria como os espaços de uma teia, onde cada espaço – cada discurso – tomaria uma forma, mas ainda estaria ligado aos outros discursos. Haveria uma regularidade, uma ordem nesses enunciados que deriva do seu sistema de formação, isto é, do nexos das regularidades que regem sua dispersão (FOUCAULT, 2008). É o sistema de dispersão que determina a regularidade da formação discursiva.

No caso em que se puder descrever, entre um certo número de enunciados, semelhante sistema de dispersão, e no caso em que entre os objetos, os tipos de enunciação, os conceitos, as escolhas temáticas se puder definir uma regularidade (uma ordem, correlações, posições e funcionamentos, transformações), diremos, por convenção, que se trata de uma *formação discursiva* (FOUCAULT, 2008, p. 43).

As regularidades/formações discursivas possuem um mesmo núcleo de sentido, justamente pela semelhança nos enunciados ou pelas regras de formação e dispersão. Orlandi (2013) aponta que o sentido por si só é inexistente, ele é determinado pelas posições ideológicas do processo sócio-histórico em que as palavras são produzidas. Desse modo, a concepção de formação discursiva permite compreender o processo de produção de sentidos e a sua relação com a ideologia, além da possibilidade de estabelecer regularidades no funcionamento do discurso. A formação discursiva “se define como aquilo que numa formação ideológica dada – ou seja, a partir de uma posição dada em uma conjuntura sócio-histórica dada – determina o que pode e deve ser dito” (ORLANDI, 2013, p. 43).

Dessa noção, Orlandi (2013) assinala dois pontos importantes: o primeiro é que o sentido do discurso se constitui por estar inscrito em uma dada formação discursiva. As FDs representam no discurso as formações ideológicas, assim, o sentido ele próprio é determinado ideologicamente. Os discursos que os sujeitos produzem possuem um traço ideológico que se relaciona a outros traços ideológicos, refletindo, dessa maneira, a forma como linguagem e ideologia se relacionam.

Para Orlandi (2013, p. 43) “[...] todo discurso se delinea na relação com outros: dizeres presentes e dizeres que se alojam na memória”, nesse sentido a autora expõe o conceito de interdiscurso, segundo o qual, uma formação discursiva pode ser entendida como “regionalizações do interdiscurso”. Isso significa que as FDs são blocos do discurso que se relacionam umas às outras e fazem com que determinado discurso faça sentido em relação a si mesmo e em relação aos outros.

Tal afirmação leva ao segundo ponto destacado pela autora: “É pela referência à formação discursiva que podemos compreender, no funcionamento discursivo, os diferentes sentidos” (ORLANDI, 2013, p. 44). Uma mesma palavra ou frase pode possuir diferentes significados por se inscreverem em diferentes formações discursivas, conseqüentemente diferentes contextos de produção e de relações com o objeto. Dessa forma, observando o contexto e produção e a memória discursiva, isto é, o já dito, “o saber discursivo que torna possível todo o dizer” (ORLANDI, 2013, p. 31), o analista deve remeter o dizer às formações discursivas possíveis para compreender o sentido presente no discurso pronunciado, no discurso dito.

Sobre o sentido, Orlandi (2013, p. 45) reflete que o ele é um efeito ideológico, e que a sua existência no discurso dito camufla o caráter material do discurso, constituído pela historicidade da sua construção. O sentido, portanto, é condicionado “dada a forma com que os discursos se inscrevem na língua e na história” (SILVA, 2008, p. 42). O sentido, de acordo com Silva (2008), reflete o falado antes, em outro espaço e tempo, reflete o interdiscurso, que fornece materiais para uma formação discursiva. Assim, o sentido, que é constitutivo do discurso dito, está sob domínio da memória discursiva (SILVA, 2008), daquilo que já foi dito em outro espaço-tempo.

De todo modo, Orlandi (2013) aponta que “ao longo do dizer, há toda uma margem de não-ditos que também significam, [...] há sempre no dizer um não-dizer necessário” (ORLANDI, 2013, p. 82). O não-dito, está imbricado não somente na noção de interdiscurso e ideologia, como também na noção de formação discursiva, pois uma formação discursiva pressupõem outra; um dito, pressupõe um não dito, um sentido oculto no discurso dito. Nas palavras da autora, o analista, numa prática que ela denomina como leitura discursiva, deve

[...] considerar o que é dito em um discurso e o que é dito em outro, o que é dito de um modo e o que é dito de outro modo, procurando escutar o não-dito naquilo que é dito, como uma presença de uma ausência necessária [...] porque [...] só uma parte do dizível é acessível ao sujeito pois mesmo o que ele não diz (e que muitas vezes ele desconhece) significa em suas palavras. (ORLANDI, 2013, p. 34).

Portanto, como aponta Silva (2008), é da relação entre o dizível e o não-dizível, isto é, entre o dito e o não-dito, que decorre a produção do sentido no discurso. Assim, os sujeitos e os sentidos do seu discurso, são afetados e determinados pelas formações discursivas “as quais operam através dos saberes constituídos na memória do dizer. As formações discursivas, como lugar de construção dos sentidos, são inscritas numa formação ideológica e determinam ‘o que pode ou deve ser dito’” (SILVA, 2008, p. 43). Ao dizer, a formação discursiva na qual o discurso do sujeito está adscrito estabelece relação com a ideologia, com a memória discursiva em torno do objeto e com uma gama específica de não-ditos que fazem “os contornos do dito significativamente. Não é tudo que não foi dito, é só o não dito relevante para aquela situação significativa” (ORLANDI, 2013, p. 83).

3.1.4 Discurso e exclusão social

Lara e Limberti (2015) explicam que de maneira geral a História é contada pelo ponto de vista do dominador enquanto a voz do dominado – o “outro” – é silenciada. No decurso da História, representações sobre este outro são construídas pelo/no discurso e, por algum motivo, este outro acaba por ser segregado/excluído nas esferas sociais, seja pela condição social, econômica, ideológica, política ou racial.

Um dos aspectos mais perversos da segregação diz respeito aos problemas identitários, aos problemas da falta de espaço, aos problemas de preconceito e de intolerância que os indivíduos sofrem e vivenciam. Tal segregação pode ocorrer de forma aberta ou de forma velada. Essa última talvez seja a mais perversa por significar, simulando que não significa. Afinal, afirmar que se aceita o outro, mas querê-lo convenientemente à distância, “confinado” em seu próprio espaço, não é aceitação real. Por mais que nos esforcemos em negar a presença do outro – já que “diferente” de nós –, ele está em todos os lugares; é primordialmente um problema social, mas que traz em seu bojo outros fatores: históricos, políticos, econômicos e, por que não dizer, discursivos (LARA; LIMBERTI, 2015, p. 7-8).

Os problemas discursivos, como pauta Lara e Limberti (2015) estão relacionados ao discurso como prática social ordenada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos, como os procedimentos de exclusão, definidos por Foucault (1999). Ou seja, há uma forma internalizada no seio discursivo da sociedade que exclui determinados grupos e contribuem para a manutenção de desigualdades.

Barros (2015, p. 62) aponta que no cotidiano, convive-se com diversas formas de diferenças e de modo de presença do outro. Assim, a autora explica que Landowski distingue quatro tipos de relações discursivas sobre os discursos que circulam na sociedade sobre o

outro: a assimilação, a exclusão, a agregação e a segregação. O discurso da assimilação busca a transformação do “outro” em “nós”. Esses discursos são embasados na concepção de que o modo de vida do sujeito enunciativo, assim como sua visão de mundo, tem caráter superior aos do outro.

O discurso da exclusão tem caráter passional, e tende a negar o outro, o diferente, e partilha dos mesmos valores dos discursos da assimilação. Assim, “é preciso preservar o ‘nós’, garantir-lhe a integridade, seja pela assimilação, seja pela exclusão do ‘outro’, que representa uma ameaça a nosso modo de ser, de pensar, de agir” (BARROS, 2015, p. 63). O discurso da segregação mantém as diferenças, mas sem com elas se relacionar ou se misturar, pois o outro deve manter-se afastado para que não haja contágio, como nos casos de *apartheid*. Por sua vez, no discurso da agregação há a tentativa de manter a coexistência das diferenças e das suas identidades (BARROS, 2015).

Compreendendo o discurso enquanto ordem estruturada socialmente, capaz de exercer controle, limitação e validação das regras de poder, “é possível vislumbrar a desigualdade no acesso aos recursos discursivos e semióticos de uma sociedade como a brasileira” (MAGALHÃES; MARTINS, RESENDE, 2017, p. 21). Desse modo, diversos são os exemplos de discursos que fundamentam a exclusão social de um determinado grupo. Além do preconceito racial – a ser tratado em seção específica neste trabalho –, pode-se pensar no próprio uso da linguagem como forma de exclusão.

Denominado como preconceito linguístico, esta forma de preconceito também é fundamentada no princípio da exclusão. Para Bagno (2015) o preconceito pode ser resultado da intolerância ou da manipulação ideológica. O preconceito linguístico, assim, é um sério problema social, que consiste na intensa valorização da língua padrão em detrimento das variações linguísticas presentes em todo território nacional. Surgem, portanto, variedades estigmatizadas da língua pertencentes à uma “população amplamente marginalizada dos falantes das variedades sem prestígio social”, frente à uma mínima parcela da população que goza de certo reconhecimento social, falante de uma variedade urbana de prestígio, conhecida por meio da escolarização (BAGNO, 2015, p. 63).

Para o autor, o preconceito linguístico só deixará de existir a partir de uma

[...] transformação radical do tipo de sociedade em que estamos inseridos, que é uma sociedade que, para existir, precisa da discriminação de tudo o que é diferente, da exclusão da maioria em benefício de uma pequena minoria, da existência de mecanismos de controle, dominação e marginalização (BAGNO, 2015, p. 196).

Uma das formas que Bagno (2015) entende como uma possível maneira de subverter o preconceito linguístico é justamente por meio de uma crítica ativa. O contexto mencionado pelo autor é o contexto da prática do professor em sala de aula, mas nada impede que seja estendido a outros gêneros discursivos da vida social, pois a crítica bem elaborada e estruturada pode ser uma ferramenta de informação, de transformação de pensamentos e, conseqüentemente, de discursos. O discurso tem o poder de manter desigualdades sociais ou perpetuá-las. Por este motivo, é importante a produção de estudos críticos que tenham o objetivo de contribuir para a superação de relações de dominação.

3.2 O CONCEITO DE IDEOLOGIA

Ao longo da história, a definição de ideologia foi sendo cada vez mais estudada e sofrendo alterações. Löwy (2010) afirma que é um conceito complexo, cheio de significados, acumulado de contradições, paradoxos, arbitrariedades, ambigüidades, equívocos e mal entendidos. Chauí (2008) assinala que o termo surgiu com os estudos de Destutt no início do séc. XIX, na intenção de elaboração de uma gênese das ideias, tratando-as como fenômenos naturais. Ao longo do tempo, o termo ganhou diversas definições, e, inclusive um caráter pejorativo. Löwy (2010) aponta que para Marx, ideologia também é um conceito pejorativo, em razão de implicar ilusão. A ideologia se refere “à consciência deformada da realidade que se dá através da ideologia dominante: as idéias das classes dominantes são as ideologias dominantes na sociedade” (LÖWY, 2010, p. 12).

De acordo com Chauí (2008) é em um pensamento historicamente determinado pelo contexto alemão que Marx, ao procurar determinar a ideologia alemã, acaba por determinar o conceito de ideologia de maneira geral, tendo em vista que “a produção das ideias e as condições sociais e histórias nas quais são produzidas não se separam” (CHAUÍ, 2008, p. 34). Tal característica é concebida como materialismo histórico-dialético.

Para Löwy (2010), no método dialético nada é fixo ou absoluto, mas está em constante movimento e transformação. Desse modo, para “Marx, aplicando o método dialético, todos os fenômenos econômicos ou sociais, todas as chamadas leis da economia e da sociedade, são produto da ação humana e, portanto, podem ser transformados por essa ação” (LÖWY, 2010, p. 15). A concepção de dialética, em Marx, parte do princípio do movimento interno de produção da realidade cujo motor é a contradição. A contradição, neste caso, é compreendida como o que “se estabelece entre homens reais em condições históricas e sociais reais e chama-se luta de classes” (CHAUÍ, 2008, p. 47).

Löwy (2010, p.15) elucida que a dialética aplicada no terreno social, “toma forma de historicismo, isto é, de afirmação da historicidade de todas as instituições, estruturas, leis e formas de vida social”. Assim, o termo histórico vem da concepção de que a história é o modo real como os homens produzem suas condições reais de existência, e sendo a história realidade, ela é, por tanto, reflexiva.

O conceito materialista advém do conceito de matéria social, compreendido como as relações de produção, em outras palavras “como o modo pelo qual os homens produzem e reproduzem suas condições materiais de existência e o modo como pensam e interpretam essas relações” (CHAUÍ, 2008, p. 52). A matéria social, portanto, é produto das classes sociais em luta. As classes sociais são relações sociais que se determinam pela forma como os homens se dividem no trabalho e no seio social, pela forma como

[...] reproduzem e legitimam aquela divisão e aquelas formas por meio das instituições sociais e políticas, [e como] representam para si mesmos o significado dessas instituições através de sistemas determinados de idéias [sic] que exprimem e escondem o significado real de suas relações (CHAUÍ, 2008, p. 52).

A dialética materialista segundo Marx é fomentada pelas condições de produção e reprodução da existência social dos homens, pela luta de classes. Assim, Marx e Engels “determinam o momento de surgimento das ideologias no instante em que a divisão social do trabalho depara trabalho material ou manual de trabalho intelectual” (CHAUÍ, 2008, p. 58). A concepção marxista de ideologia está intimamente ligada às divisões sociais de trabalho, que constituem a história por meio de suas transformações.

Em uma concepção marxista do termo, Chauí (2008, p. 39) define ideologia como “instrumento de dominação de classe e, como tal, sua origem é a existência da divisão da sociedade em classes contraditórias e em luta”. Assim, a ideologia adquire a alcunha de “ser o instrumento encarregado de ocultar as divisões sociais, [...] e transformar as idéias particulares da classe dominante em idéias universais, válidas igualmente para toda a sociedade” (CHAUÍ, 2008, p. 40). A ideologia está intrínseca ao discurso comum a todos que permeiam um mesmo convívio social. Ela se constitui em instrumento de dominação, de forma a “mascarar” a verdade e, de certa forma, se tornar a própria verdade, vez que refrata uma realidade. Isso ocorre, também, pelo fato da classe dominante tornar suas ideias a ideia de todos, pois a ideologia tem o poder de legitimar a dominação social, econômica e política, pois ela cria na mente das pessoas uma ideia de que todo fenômeno social que acontece é natural.

Thompson (2011) procura elaborar um novo conceito a respeito da ideologia, uma concepção interessada nas “maneiras como as formas simbólicas se entrecruzam com relações de poder, como o sentido é mobilizado no mundo social, e serve, por isso, para reforçar pessoas e grupos que ocupam posições de poder” (THOMPSON, 2011, p. 75-76). Há, portanto, modos em que o sentido produzido pela ideologia pode servir para estabelecer, sustentar e manter relações de poder e dominação. O autor elenca alguns modos pelos quais a ideologia opera como estratégia de construção simbólica e de manutenção do poder, quais sejam: legitimação, dissimulação, unificação, fragmentação e reificação, cada um desses modos está relacionado à diferentes estratégias⁴¹ discursivas típicas de construção simbólica. “O exame das estratégias típicas de construção simbólica pode alertar-nos para algumas das maneiras como o sentido pode ser mobilizado no mundo social e como pode delimitar um raio de possibilidades para a operação da ideologia” (THOMPSON, 2011, p. 82).

As questões do poder tem relação com a luta de classe proposta no conceito marxista, concepção que considera haver uma classe dominante que detém o poder. Desta forma, o conceito de ideologia, não se estagnou apenas na forma como Marx a concebeu, mas teve sua trajetória seguida no marxismo posterior a Marx. Fiorin (1998) aponta que em uma formação social, há dois níveis de realidade: um de essência, não-visível, e um de aparência, fenomênico. Adotando a análise marxista do salário como exemplo, o salário paga o trabalho e não a mão de obra, o tempo depreendido. Dessa forma, aparentemente, há uma troca igualitária. Entretanto, ao nível do profundo, da essência, há relações de exploração. “O que aparece como relações entre indivíduos, é, ao nível da essência, uma relação entre classes sociais” (FIORIN, 1998, p. 27).

O nível fenomênico da realidade permite que sejam construídas as ideias dominantes numa dada formação social, as quais justificam a própria realidade. Assim também as ideias podem ganhar *status* de verdade científica e que se vinculam à aparência da realidade. É o caso, por exemplo, da ideologia das raças que justificaram o colonialismo (FIORIN, 1998, p. 28). A ideologia é, portanto,

Uma “visão de mundo”, ou seja, o ponto de vista de uma classe social a respeito da realidade, a maneira como uma classe ordena, justifica e explica a ordem social. Daí podemos deduzir que há tantas visões de mundo numa dada formação social quantas forem as classes sociais. Há visões de mundo presas às formas fenomênicas da realidade e outras que a ultrapassam, indo até a essência. Nem toda ideologia, é, portanto, “falsa consciência” (FIORIN, 1998, p. 29).

⁴¹ Um quadro explicativo exemplificativo destas estratégias será apresentado ao leitor na seção analítica.

Sob diferente perspectiva, Hall (2008, p. 169) aponta que Althusser “se opôs ao reducionismo de classe na ideologia — a ideia de que há alguma garantia de que a posição ideológica de uma classe social sempre corresponde a sua posição nas relações sociais de produção”. Althusser, desse modo, contrapõe a noção de que as ideias dominantes são sempre correspondentes às posições da classe dominante. A dificuldade – dentre outras elencadas por Hall (2008) –, estaria em compreender como a(s) ideologia(as) assegura(m) o avanço dessas classes em situações históricas concretas. Por este motivo, a próxima seção se deterá ao conceito althusseriano de ideologia.

3.2.1 Ideologia e representação em Althusser

Althusser (2001), nas suas próprias palavras, elabora um “esquemático esboço” sobre o conceito de ideologia de maneira geral, do qual três aspectos são destacados nesta seção. Em um primeiro momento, o autor defende a tese de que a ideologia não tem história. Em seguida, aponta duas teses fundamentais para compreender a ideologia como uma representação, quais sejam: a representação do objeto (I) sob a forma imaginária e (II) sob a forma material. No terceiro momento, então, o autor define a relação entre sujeito e ideologia, visto que entre eles há uma relação paralela.

Em primeiro lugar, Althusser (2001) define seu objeto de estudo como a ideologia em geral, ou seja, não uma ideologia em específico, dotada de relações regionais e conseqüentemente, um contexto histórico situado. É nesse sentido que a ideologia – aqui compreendida como a ideologia em geral – não tem história, pois sua estrutura não está situada em um momento determinado. Em outras palavras, a estrutura e o funcionamento da ideologia a constituem como uma realidade não-histórica.

A partir da concepção não-histórica da ideologia, Althusser (2001) apresenta duas teses – tese I e a tese II – que tratam do objeto que é “representado” sob a forma imaginária e sob a materialidade da ideologia.

A tese I afirma que “A ideologia representa a relação imaginária dos indivíduos com suas condições reais de existência” (ALTHUSSER, p. 85). Isso significa que as ideologias (neste caso, as específicas, como a ideologia política, por exemplo) são compostas por concepções de mundo, que, na maioria das vezes, só se pode ser percebida quando não se vive aquela ideologia, ou seja, não a tem como realidade. Esse critério permite perceber a propriedade imaginária da ideologia, que não corresponde à realidade, visto que o indivíduo que não partilha daquela ideologia não vê o mundo daquela maneira; logo, o indivíduo que

dela partilha, vivencia uma realidade imaginária, ilusória. Assim, Althusser (2001, p. 86) conclui que “nas ideologias ‘os homens representam de forma imaginária, suas condições reais de existência’”.

A segunda tese proposta por Althusser (2001) – a tese II – propõe que “A ideologia tem uma existência material”. Tal existência é material, pois acontece por meio de um aparelho e em sua(s) prática(s). Ou seja, uma relação imaginária carrega em si mesma uma existência material. Um indivíduo que vive em determinada ideologia irá vivenciar as práticas dessa ideologia, adotando determinados comportamentos, refutando outros, praticando “certas práticas regulamentadas que são as do aparelho ideológico do qual ‘dependem’ as ideias que ele livremente escolheu como plena consciência, enquanto sujeito” (ALTHUSSER, 2001, p. 90). Assim, a representação ideológica da ideologia se constitui nela mesma visto que sujeitos livres escolhem imprimir nos atos de suas práticas materiais as ideias que escolheram seguir.

A ideologia, portanto, está inscrita em atos da prática cotidiana do sujeito. Tais práticas, por sua vez, são reguladas por rituais localizados no seio da existência material de um aparelho ideológico. Desse modo, tanto as práticas, quanto os rituais e o próprio aparelho ideológico são materiais, pois eles se manifestam no mundo real por meio das ações do sujeito como representação das ideias. Sobre tal afirmação, Althusser (2001, p. 92) aponta que as ideias desaparecem enquanto tais na medida em que se evidencia sua existência inscrita em atos das práticas reguladas por um aparelho ideológico.

Da noção materialista da existência da ideologia decorre um elemento importante para o estudo da ideologia: o sujeito. Althusser (2001) afirma que só há prática através de e sob uma ideologia, assim como só há ideologia pelo sujeito e para o sujeito. É desse modo que a ideologia interpela os indivíduos enquanto sujeitos. A “ideologia existe para sujeitos concretos, e esta destinação da ideologia só é possível pelo sujeito: isto é, pela *categoria de sujeito* e de seu funcionamento” (ALTHUSSER, 2001, p. 93).

A categoria de sujeito é constitutiva de toda ideologia, mas, ao mesmo tempo, e imediatamente, - acrescentamos que *a categoria de sujeito não é constitutiva de toda ideologia, uma vez que toda ideologia tem por função* (é o que a define) “constituir” indivíduos concretos em sujeitos. É neste jogo de dupla constituição que se localiza o funcionamento de toda ideologia (ALTHUSSER, 2001, p. 93, grifos do autor).

Tal afirmação aponta para o fato de que todo sujeito é constituído pela ideologia, é ele ideológico. O sujeito tem suas ideias representadas em práticas inscritas em aparelhos

ideológicos e efetua reconhecimento ideológico a todo instante; por exemplo, quando concorda ou discorda de determinado fato.

Isto posto, a categoria de sujeito é constitutiva da ideologia tendo em vista que “*toda ideologia interpela os indivíduos concretos enquanto sujeitos concretos*, através do funcionamento da categoria de sujeito” (ALTHUSSER, 2001, p. 96). Isso significa que todo indivíduo se torna sujeito por meio da ideologia, e a ideologia só existe por meio do sujeito, visto que nele são representadas suas práticas materiais. Desse modo, a ideologia recruta e transforma indivíduos em sujeitos por meio do que o autor chama de *interpelação*. Vale ressaltar que tanto a existência do sujeito, quanto sua interpelação são uma mesma coisa e isso ocorre desde a concepção do indivíduo: “Antes de nascer a criança é portanto sujeito, determinada a sê-lo através de e na configuração ideológica familiar específica na qual ele é ‘esperado’ após ter sido concebido” (ALTHUSSER, 2001, p. 98).

A ideologia é, portanto, constitutiva do sujeito, ela é também, a representação da relação imaginária do sujeito com as relações reais de um mundo determinado. A ideologia não existe sem sujeito e o sujeito não existe sem a ideologia e isso faz com que sejamos sujeitos ideológicos, interpelados pela ideologia a todo instante.

3.3 CONCEITOS DE PODER

Magalhães, Martins e Resende (2017, p. 44) apontam que o poder possui uma “dimensão política, relacionada à sua manifestação na estrutura social”. É um conceito complexo, definido por muitos autores em diferentes correntes teóricas. Nesta seção, utilizaremos três concepções do conceito de poder, por considerar que, de certa forma, elas se complementam e proporcionam uma visão ampla do conceito.

Em um primeiro momento abordamos o conceito de poder em Foucault, que apresenta o poder exercido nas relações sociais e que mantém estreita relação com a linguagem; em seguida apresentamos o conceito de poder social em Van Dijk, que discorre sobre as relações entre discurso e poder; e, por fim, abordamos o poder simbólico definido por Bourdieu (2011), um poder invisível que permeia as relações sociais.

3.3.1 O poder e as relações sociais

Comumente o poder é concebido como a capacidade de dominação, coerção, triunfo da vontade de um sujeito sobre outro. O cerne da questão, porém, reside em como o poder

opera sobre este outro, ou seja, de que modo o poder age sobre os sujeitos a ponto de se sujeitarem à dominação. Para Foucault (2007) a questão não é

[...] analisar as formas regulamentares e legítimas do poder em seu centro, no que possam ser seus mecanismos gerais e seus efeitos constantes. Trata-se, ao contrário, de captar o poder em suas extremidades, em suas últimas ramificações, lá onde ele se torna capilar; captar o poder nas suas formas e instituições mais regionais e locais, principalmente no ponto em que, ultrapassando as regras de direito que o organizam e delimitam, ele se prolonga, penetra em instituições, corporifica-se em técnicas e se mune de instrumentos de intervenção material, eventualmente violento (FOUCAULT, 2007, 182).

De acordo com o autor, para compreender o funcionamento do poder, deve-se olhar para fenômenos capilares, em outras palavras, fenômenos menores, cotidianos, difundidos entre os sujeitos. O poder “se exerce em rede. Nas suas malhas os indivíduos não só circulam, mas estão sempre em posição de exercer este poder e de sofrer sua ação; nunca são o alvo inerte ou consentido do poder, são sempre centros de transmissão” (FOUCAULT, 2007, p. 183). O poder se manifesta e é exercido nas relações sociais entre os sujeitos, não é aplicado, mas passa por entre eles.

O sujeito, nesta relação é um produto, ou, nas palavras de Foucault (2007), é um efeito do poder. Aquilo “que faz com que corpos, gestos, discursos e desejos sejam identificados e constituídos enquanto indivíduos é um dos primeiros efeitos do poder” (FOUCAULT, 2007, p. 183). O sujeito, então, é, ao mesmo tempo, tanto efeito do poder quanto centro de transmissão do poder.

O poder, para Foucault (2007, p 182), está “nos processos de sujeição ou dos processos contínuos e ininterruptos que sujeitam os corpos, dirigem os gestos, regem os comportamentos”. Na obra “Vigiar e Punir” Foucault (1977) assinala que nas sociedades até o século XVII, a punição era utilizada como exercício do poder. Nessas sociedades era utilizado o que o autor chama de suplício, que consistia na punição do corpo. Mais do que punir o corpo, o suplício penal era “uma produção diferenciada de sofrimentos, um ritual organizado para a marcação das vítimas e a manifestação do poder que pune. [...] Nos <<excessos>> (sic) dos suplícios, se investe toda a economia do poder” (FOUCAULT, 1977, p. 35).

Com a evolução do pensamento filosófico e científico nas sociedades modernas, o suplício dá lugar a uma nova forma de punição: a disciplina do corpo, a coerção. Foucault (1977) percebe, então, que relações cotidianas em instituições como família, exército, escola, hospitais, por meio de determinados métodos e procedimentos, que por vezes se generalizam, exercem a disciplina sobre o corpo dos sujeitos. Tais instituições disciplinares utilizam “técnicas sempre minuciosas, muitas vezes íntimas, mas que têm sua importância: porque

definem um certo modo de investimento político e detalhado do corpo, uma nova microfísica do poder (FOUCAULT, 1977, p. 128). Por serem astuciosas, mas com grande poder de difusão, por serem sutis, aparentemente inocentes, mas de grande suspeições, Foucault (1977) afirma que a disciplina é uma política do detalhe.

Foucault (1977) evidencia que “O exercício da disciplina supõe um dispositivo que abrigue pelo jogo do olhar; um aparelho onde as técnicas que permitem ver induzam a efeitos de poder, e onde, em troca, os meios de coerção tornem claramente visíveis aqueles sobre quem se aplicam” (FOUCAULT, 1977, p. 153). Para que haja a disciplinarização dos corpos é necessário que haja hierarquia, sanção e visibilidade, ou pelo menos a sensação de estar sendo vigiado. Em outras palavras, utilizando como exemplo a sala de aula uma escola na qual há uma pequena janela. Dentro da sala, os alunos estão sentados em fileiras, um atrás do outro, sem que se vejam. Diante deles, há a figura do professor, em posição hierárquica à deles. A sala está fechada, mas, nos corredores, é sabido que um inspetor – o vigia – pode passar a qualquer momento e aos que estiverem fora dos seus lugares, será aplicado uma punição. Sem saber a que momento o inspetor passará para vê-los, os alunos ficarão em seus lugares. Deste modo, a turma como um todo permanece disciplinada e o poder se manifesta naquele feixe de relações.

Outra forma como o poder se manifesta é por meio da verdade. “A verdade não existe fora do poder ou sem poder [...] A verdade é deste mundo; ela é produzida nele graças a múltiplas coerções e nele produz efeitos regulamentados de poder” (FOUCAULT, 2007, p. 12). Cada sociedade possui a sua forma de verdade, os tipos de discursos que acolhe e os torna verdadeiros, assim como os mecanismos que os distinguem como verdadeiros ou falsos (FOUCAULT, 2007, p. 12). Por este motivo, Foucault (1996) afirma que o discurso revela uma ligação com o desejo e o poder, se perfazendo, portanto, como objeto do desejo. Ele está ligado às relações de poder, pois por meio dele o poder se manifesta.

3.3.2 O poder social e o discurso

Van Dijk (2017) elenca algumas características do conceito de poder social, relevantes para a discussão sobre o papel do poder no discurso enquanto interação social. O poder social é característico da relação entre grupos, classes e outras formações sociais e seus membros. Desse modo, o poder social é manifestado na interação e age, normalmente, de maneira indireta por meio do sistema cognitivo. Em outras palavras, como define o autor, é uma

espécie de “controle/mediação mental”. Por meio dessa mediação, a forma de agir de grupos subjugados é baseada nos grupos detentores desse poder.

O poder de um grupo sobre o outro precisa de uma base, “recursos socialmente disponíveis para o exercício do poder, ou da aplicação de sanções no caso de desobediência. Esses recursos consistem geralmente em atributos ou bens socialmente valorizados, mas desigualmente distribuídos” (VAN DIJK, 2017, p. 42). Como exemplo desses recursos tem-se a riqueza, a posição social, a autoridade, o conhecimento, os privilégios ou até mesmo o pertencimento a um grupo social de prestígio.

O exercício do poder social, assim como a sua manutenção, pressupõe uma estrutura ideológica, “formada por cognições fundamentais, socialmente compartilhadas e relacionadas aos interesses de um grupo e seus membros” (VAN DIJK, 2017, p. 43). Desse modo, as ações e extensões de um determinado grupo de agentes do poder, podem estar relacionadas a apenas um domínio social, como a economia, educação, entre outros contextos sociais.

Em suma, o poder social é propriedade das relações entre grupos, instituições ou organizações sociais, “definido em termos de *controle* por um grupo ou organização sobre as *ações e/ou mentes* de [membros de] um outro grupo, limitando dessa forma a liberdade de ação dos outros ou influenciando seus conhecimentos, atitudes ou ideologias” (VAN DIJK, 2017, p.88). É distribuído ou restrito a um escopo social específico e baseado em um acesso privilegiado à recursos sociais valorizados.

Para Van Dijk (2017) o discurso funciona como importante elemento para a manutenção do poder e é concebido como “similar a outros recursos socialmente valorizados que constituem a base do poder e cujo acesso é distribuído de forma desigual” (VAN DIJK, 2017, p. 89). Desse modo, o acesso e o controle sobre eventos comunicativos se constituem como importante ferramenta para a manutenção do poder social. Como exemplo, o autor aponta o fato de que nem todos tem acesso a determinadas mídias, ou à fala e à escritas jurídicas, burocráticas, entre outras. O acesso a determinados eventos comunicativos é condicionado a “padrões de acesso que dependem dos diversos papéis sociais ou institucionais” (VAN DIJK, 2017, p. 91). Desse modo, os diversos padrões de acessos são uma das relações entre discurso e poder social.

A forma crucial de acesso consiste no poder de controlar dimensões variadas do próprio discurso ou fala: qual modalidade de comunicação pode/deve ser usada (fala, escrita), qual variedade linguística pode/deve ser usada e por quem (língua padrão ou de prestígio, um dialeto, etc.), quais gêneros do discurso são permitidos, quais tipos de atos de fala ou sequências discursivas (VAN DIJK, 2017, p. 92).

Outra relação que pode ser estabelecida entre o discurso e o poder social consiste no uso do poder como controle do discurso público, que, atrelado ao acesso à comunicação, constituem um importante recurso simbólico. Van Dijk (2017) explica que a maioria dos sujeitos possuem controle apenas das interações em situações cotidianas. Os discursos públicos, por sua vez, estão restritos em maior ou menor grau, a membros de grupos ou instituições sociais mais poderosas, ou a seus líderes. Desse modo, por exemplo, as grandes emissoras, os redatores de telejornais, etc., controlam o discurso da mídia. “Aqueles que possuem maior controle sobre mais discursos e sobre discursos mais influentes [...] são também aqueles, segundo esta definição, mais poderosos” (VAN DIJK, 2017, p. 119). Desse modo, o discurso, sua produção, seu controle e acesso, se constituem como importante ferramenta para o exercício e manutenção do poder das classes dominantes, ou seja, das elites simbólicas.

3.3.3 O poder simbólico

Bourdieu (2011) define o poder simbólico como um poder invisível, “o qual só pode ser exercido com a cumplicidade daqueles que não querem saber que lhe estão sujeitos ou mesmo que o exercem” (BOURDIEU, 2011, p.4). Bourdieu (2011) assinala algumas características que constituem e são constituídas pelo poder simbólico. A primeira é que o autor considera a arte, religião, língua, ciência, como sistemas simbólicos, pois são considerados “instrumentos de conhecimento e de construção do mundo dos objetos como formas simbólicas” (BOURDIEU, 2011, p. 5). Os sistemas simbólicos são estruturas estruturantes e o sentido que se dá ao mundo é definido pela subjetividade.

Os sistemas simbólicos também são considerados pelo autor como estruturas estruturadas, e por isso passíveis de análises que visam isolar a estrutura inerente a cada produção simbólica. Os sistemas simbólicos, “como instrumentos de conhecimento e de comunicação, só podem exercer um poder estruturante porque são estruturados” (BOURDIEU, 2011, p. 6). O poder simbólico constrói a realidade por meio da união entre o sentido imediato do mundo (e do mundo social) e do conformismo lógico, definido por Durkheim como “uma concepção homogênea do tempo, do espaço, do número, da causa, que torna possível a concordância entre as inteligências” (apud BOURDIEU, 2011, p. 6).

De acordo com Bourdieu (2011), as produções simbólicas também funcionam como instrumento de dominação e se relacionam com os interesses da classe dominante. As ideologias em especial, são duplamente determinadas, pois servem interesses particulares que

tendem a se apresentar como interesses comuns ao grupo. A cultura dominante também possui papel especial, pois por meio dela a ordem se legitima. Ela passa a falsa consciência de que as classes dominadas estão integradas ao todo. “A cultura que une [...] é também a cultura que separa [...] e que legitima as distinções compelindo todas as culturas a definirem-se pela sua distância em relação à cultura dominante” (BOURDIEU, 2011, p. 7).

As relações de comunicações também expressam relações de poder e dependem do poder material ou simbólico acumulado pelo sujeito. Elas cumprem a função política de instrumentos de imposição ou de legitimação da dominação, e contribuem para assegurar a dominação de uma classe sobre outra. Tal função é conhecida como violência simbólica, e contribui para a “domesticação dos dominados”, pois tem poder de impor ou inculcar instrumentos de conhecimento e de expressão da realidade social (BOURDIEU, 2011, p. 12). Desse modo, as tomadas de posições ideológicas reproduzem de forma transfigurada o campo das posições sociais (BOURDIEU, 2011).

O último ponto apresentado por Bourdieu (2011, p. 9) é que os sistemas ideológicos se distinguem conforme sejam produzidos, e, ao mesmo tempo, apropriados pelo conjunto do grupo que o produziu. Assim, o poder simbólico está estruturado em um monopólio de sentidos, que estruturam determinada ideologia. O poder simbólico tem o “poder de constituir o dado pela enunciação, de fazer ver e fazer crer, de confirmar ou de transformar a visão do mundo e, deste modo, a ação sobre o mundo” (BOURDIEU, 2011, p. 11).

Em síntese, o poder simbólico está estruturado na forma em que o sujeito significa e estrutura seus pensamentos. Tal estrutura faz com que o mundo seja pensado de determinada forma. Como as estruturas não são analisadas, ou refletidas, a forma como o sujeito concebe o mundo é natural, lógica. Em suma, todas as estruturas são construídas a partir das relações sociais, mas o sujeito as toma como estruturas naturais. É desse modo, então, que os sujeitos se sujeitam à dominação, pois as formas de dominação são legitimadas por uma concepção lógica de mundo. Em outras palavras, a dominação é aceita por meio de uma dimensão simbólica. É nesse sentido então que o poder “tem um aspecto de dominação carismática” (BOURDIEU, 2011, p. 11).

3.4 RACISMO E ESTIGMA

Foucault (2007) explica que o preconceito existe desde o momento em que havia o chamado mito do sangue, onde o sangue era considerado um objeto biológico pela nobreza, acreditava-se que o sangue nobre carregava qualidades físicas, de coragem, virtude, etc. Dessa

forma, “o racismo não está somente fundado em uma tradição mítica, mas em uma verdadeira teoria da hereditariedade pelo sangue. Já é um racismo biológico” (FOUCAULT, 2007, p. 399). Segundo Foucault (2007, p. 399), “O racismo não foi inicialmente uma ideologia política. Era uma ideologia científica”. Ele ilustra que até mesmo a literatura já trazia o burguês como o bom samaritano, o salvador que sem o auxílio da polícia ou padre, eliminava os vampiros – vilões da literatura da época.

No século XIX, o homem passa de objeto filosófico para objeto científico, do qual surge o chamado racismo científico. Nesse contexto, surge a ideia do determinismo biológico e de determinismo geográfico, onde, respectivamente, acreditava-se que as características biológicas e/ou as condições climáticas e de ambiente teriam a alcinha de explicar, por exemplo, “as diferenças morais, psicológicas e intelectuais entre as diferentes raças. Desse modo, a pele não branca e o clima tropical favoreciam o surgimento de *comportamentos imorais, lascivos e violentos*, além de indicarem *pouca inteligência*” (ALMEIDA, 2018, p. 23, grifos do autor).

Para Souza (2017), o racismo reside na “separação ontológica entre seres humanos de primeira classe e seres humanos de segunda classe” (SOUZA, 2017, p. 18). Há, neste sentido, uma correlação com o racismo biológico apontado por Foucault (2007), onde o sangue dos nobres seria considerado “primeira classe”, pois nele continham virtudes, e também descrito em Almeida (2018), onde as sociedades tidas como civilizadas possuíam valores considerados melhores em relação aos valores das sociedades “primitivas”.

É nesse sentido que Goffman (2004) aponta o estigma como um tipo especial de relação entre atributo e estereótipo. O estigma, advindo do costume grego, foi criado para se referir “a sinais corporais com os quais se procurava evidenciar alguma coisa de extraordinário ou mau sobre o *status* moral de quem os apresentava” (GOFFMAN, 2004, p. 5). Era comum, à época, que escravos recebessem marcas corporais a fim de ter em si um aviso de que ele era um escravo, criminoso ou poluído, e devia ser evitado, principalmente em locais públicos.

Ao longo do tempo as sociedades foram mudando, mas não deixaram de estabelecer formas de “categorizar as pessoas e o total de atributos considerados como comuns e naturais para os membros de cada uma dessas categorias: os ambientes sociais estabelecem as categorias de pessoas que têm probabilidade de serem neles encontradas” (GOFFMAN, 2004, p. 5). Por isso, ao conhecer novos sujeitos, a primeira coisa a ser percebida são os atributos que o próprio sujeito espera ver no outro – considerados pelo autor como a “identidade social”. A identidade social, portanto, consiste em pré-concepções que o sujeito transforma

em expectativas normativas, em exigências apresentadas de modo rigoroso e que se espera encontrar no outro. Quando os atributos identificados de antemão no outro não são compatíveis com determinada categoria social, surge o estigma, usado como referência depreciativa em relação ao outro.

Um sujeito estigmatizado – normal entre os estigmatizados como ele – não é considerado completamente humano. Com base nesta desumanização do sujeito

[...] fazemos vários tipos de discriminações, através das quais efetivamente, e muitas vezes sem pensar, reduzimos suas chances de vida: construímos uma teoria do estigma; uma ideologia para explicar a sua inferioridade e dar conta do perigo que ela representa, racionalizando algumas vezes uma animosidade baseada em outras diferenças, tais como as de classe social (GOFFMAN, 2004, p. 8).

É na diferença de classe que o racismo encontra a sua base e se enraíza na ideologia dominante, estigmatizando todo um grupo de sujeitos. Os sujeitos negros são um oportuno exemplo, pois são detentores da pele negra como atributo depreciativo. É neste sentido que Hall (2003) aponta que o racismo com base na raça privilegia marcadores como a cor da pele. Mas há um deslocamento de sentido quanto à questão da etnia, no qual “os estigmatizados por razões étnicas, por serem ‘culturalmente diferentes’ e, portanto, inferiores, são *também* caracterizados em termos físicos (embora talvez não tão visivelmente quanto os negros)” (HALL, 2004, p. 70).

Para Hall (2003), raça “é uma construção política e social. É a categoria discursiva em torno da qual se organiza um sistema de poder socioeconômico, de exploração e exclusão — ou seja, o racismo” (HALL, 2003, p. 69). Tanto o discurso da raça, quanto o da etnia, estabelecem uma articulação discursiva ou uma espécie de “cadeia de equivalências” entre o sociocultural e o biológico. “O racismo biológico e a discriminação cultural não constituem dois sistemas distintos, mas dois registros do racismo” (HALL, 2003, p. 71).

É necessário, entretanto, uma concepção mais ampla do racismo, “que reconheça a forma pela qual, em sua estrutura discursiva, o racismo biológico e a discriminação cultural são articulados e combinados” (HALL, 2003, p. 72). Van Dijk (2017), neste sentido, aponta que o discurso possui um papel vital na produção e reprodução do racismo na contemporaneidade. O racismo, em especial o das elites, controlam as mais diversas dimensões e decisões da vida cotidiana das minorias, visto que ele é “um complexo sistema social de dominação, fundamentado étnica ou ‘racialmente’, e sua conseqüente desigualdade” (VAN DIJK, 2017, p. 134).

Ao analisar o racismo como sistema, Van Dijk (2017) esclarece que o racismo possui dois subsistemas: o social e o cognitivo. No subsistema social, estão inclusas as “práticas sociais de discriminação no (micro) nível local, e por relações de abuso de poder por grupos, organizações e instituições dominantes em um (macro) nível de análise” (VAN DIJK, 2017, p. 134). Sob uma visão althusseriana, o subsistema social seria a materialização da ideologia racista.

O subsistema cognitivo, por sua vez, é a base mental em que estão enraizados os preconceitos e ideologias racistas, o que significa que as práticas discriminatórias, por vezes, não são intencionais, mas “pressupõem representações mentais socialmente compartilhadas e negativamente orientadas acerca de Nós sobre Eles” (VAN DIJK, 2017, p. 135). Essas práticas estão relacionadas ao que o autor chama de ressalvas, que compreende um dispositivo pelo qual se evidenciam a características positivas sobre o Nós, denominado por Van Dijk (2017) como “autoapresentação” positiva e que consiste em um favoritismo intragrupal, ao passo que evidencia partes negativas sobre o Eles, nomeado pelo autor como “outro-apresentação negativa” que se fundamenta na depreciação dos exogrupos, grupos externos ao seu, o Eles, o outro (VAN DIJK, 2018, P. 142). De acordo com o autor,

[...] no nível dos *significados globais* ou *tópicos*, percebemos que a conversa e o texto racistas tipicamente favorecem os pontos negativos sobre Outros, tais como os problemas de imigração e integração, crime, violência, preguiça ou atraso, contrastando com os pontos positivos sobre o Nós, isto é, somos modernos, avançados, democráticos, tolerantes, hospitaleiros, úteis etc. Por outro lado, os pontos negativos sobre o Nós e, especialmente, sobre o “nosso” racismo, discriminação e preconceito, bem como os pontos positivos sobre o Eles, tendem a ser ignorados, não levados em conta ou mitigados (VAN DIJK, 2008, p. 18).

É neste sentido que o discurso desempenha papel fundamental na dimensão cognitiva do racismo, pois é por meio da interação social, conseqüentemente por meio dos aspectos discursivos, que as ideologias e preconceitos étnicos são adquiridos e apreendidos. Desse modo operam as representações mentais do racismo, que “são tipicamente expressas, formuladas, defendidas e legitimadas no discurso e podem assim ser reproduzidas e compartilhadas dentro do grupo dominante” (VAN DIJK, 2017, p. 135).

De maneira geral, o racismo é uma “forma sistemática de discriminação que tem a raça como fundamento, e que se manifesta por meio de práticas conscientes ou inconscientes que culminaram em desvantagens ou privilégios para indivíduos” (ALMEIDA, 2018, p. 25). Desvantagem para quem sofre o racismo, vantagens para quem pratica.

Segundo Almeida (2018), conceitos como discriminação racial e preconceito racial, embora mantenham relação com o racismo, diferem do racismo enquanto sistema. O preconceito racial está relacionado ao juízo com base em estereótipos sobre os sujeitos pertencentes a um grupo racializado, podendo ou não, resultar em práticas de discriminação (ALMEIDA, 2018, p. 25). O estereótipo, de acordo com Hall (2016, p. 192), está propenso a existir em locais com grandes desigualdades de poder. Com sabe em características simples, os sujeitos são resumidos a estes traços, normalmente exagerados.

A discriminação racial, por sua vez, diz respeito ao tratamento diferenciado a membros de grupos raciais, tendo como requisito fundamental o poder, a possibilidade de uso da força. Ela pode ser direta, como a proibição da entrada de determinados sujeitos em um local, ou indireta, quando a situação específica dos grupos minoritários é ignorada “ou sobre a qual são impostas regras de ‘neutralidade racial’ – *colorblindness* – sem que se leve em conta a existência de diferenças *sociais significativas*” (ALMEIDA, 2018, p. 26).

O racismo possui caráter sistêmico, material e não está inscrito apenas em ações discriminatórias dispersas, mas em um conjunto de atos advindos de um processo “em que condições de subalternidade e de privilégio que se distribuem entre grupos raciais se reproduzem nos âmbitos da política, da economia e das relações cotidianas” (ALMEIDA, 2017, p. 27).

3.4.1 O caso brasileiro

No Brasil, a escravização deixou grandes legados, pois além da disparidade social, decorrente de séculos sob um regime escravocrata, deixou uma sociedade preconceituosa e racista – considerando o racismo como sistema, em que práticas discriminatórias estão inscritas. Souza (2017), afirma que

Muitos falam de escravidão como a semente de toda a sociabilidade brasileira. Muitos falaram da escravidão como se fosse um mero “nome”, sem eficácia social e sem consequências duradouras [...]. Compreender a escravidão como conceito é muito diferente. É perceber como ela cria uma singularidade excludente e perversa. Uma sociabilidade que tendeu a se perpetuar no tempo, precisamente porque nunca foi efetivamente compreendida nem criticada (SOUZA, 2017, p. 9).

Tal silenciamento descrito por Souza (2017) reflete o racismo enquanto sistema que visa manter determinadas classes em situação de poder. Compreender os efeitos da escravização no Brasil pode resultar na mudança de discursos “pelos quais o poder social está

sendo exercido, legitimado e reproduzido em um domínio maior da dominância, por grupos brancos [...] sobre minorias étnicas raciais” (VAN DIJK, 2017, p. 96).

Schwarcz (2012) também salienta o racismo silencioso brasileiro. Para a autora, a questão da raça – sob a qual paira o racismo – aparece “de forma estabilizada e naturalizada, como se as posições sociais desiguais fossem quase um desígnio da natureza, e atitudes racistas, minoritárias e excepcionais” (SCHWARCZ, 2012, p. 30). Na carência de uma política discriminatória eficaz, há a ilusão de uma normalidade de relações raciais harmoniosas. Dessa forma, nega-se o preconceito ou reconhece-o como mais brando, e, possíveis conflitos são justificados como pessoais, mas não como atitudes racistas. Isto porque, a prática do racismo, como afirma Van Dijk (2017), por ser uma prática proibida por dispositivos legais, tende a afetar a face, a autoapresentação do sujeito de maneira mais permanente, diferente de quando apenas se justifica uma atitude racista como baseada em motivos pessoais.

Souza, em sua reflexão sobre os efeitos da escravização, afirma que

Não só a separação entre povos e países, mas também entre as classes sociais, entre os gêneros e entre as “raças”, é construída e passa a ter extraordinária eficácia prática por seu conteúdo [...] nunca refletido. Afinal, as classes superiores são as classes do espírito, do conhecimento valorizado, enquanto as classes trabalhadoras são do corpo, do trabalho braçal e muscular, que as aproxima dos animais. [...] Como não são refletidas, essas hierarquias acabam se tornando naturalizadas e, se tudo foi criado por seres humanos, também pode ser feito por nós. (SOUZA, 2017, p. 21-22).

Um ponto importante salientado por Souza é a naturalização de discursos não refletidos. O racismo, por não ser um tema profundamente refletido, acabou por se tornar algo natural, silencioso e conseqüentemente sistêmico e estruturado na sociedade brasileira, vez que está impresso não só nas práticas cotidianas, mas também nas instituições. A naturalização do racismo faz com que haja na sociedade discursos que minimizam o negro, e tentam torná-lo um sujeito inferior. Isso é possível tendo em vista o discurso como prática social ordenada, controlada e redistribuída (FOUCAULT, 1996), que possibilita a permanência do discurso racista.

Para Souza (2017, p.11) “A questão do poder é a questão central de toda sociedade”, para Foucault (1996, p. 10) o “discurso é aquilo pelo que se luta”, sendo que discurso também é poder. Dessa forma, considerando toda a trajetória dos afrodescendentes no Brasil, todo o período escravocrata e a recente liberdade desse povo, é notório que o discurso racista é um

procedimento de exclusão (FOUCAULT, 1999) utilizado desde o início por uma parcela da sociedade que visava a sua manutenção no poder.

Desde o ano zero do Brasil, a instituição que englobava todas as outras era a escravidão [...], Nossa forma de família de economia, de política e de justiça foi toda baseada na escravidão. Mas nossa autointerpretação dominante nos vê como continuidade perfeita de uma sociedade que jamais conheceu a escravidão a não ser de modo muito datado e localizado (SOUZA, 2017, p. 40).

A escravização no Brasil, como afirma Souza (2017), não foi tratada como conceito, e sim como nome, pois o racismo e o preconceito no país têm caráter não oficial (SCHWARCZ, 2012). Isso faz com que não se amplie a discussão sobre os resquícios desse período e que se tenha, como consequência, a perpetuação dos discursos de preconceito já naturalizados no seio discursivo de muitos – o que torna o racismo um mecanismo de exclusão intrínseco à sociedade brasileira.

Schwarcz (2012) explica que a proclamação da República não manifestou nenhuma cláusula sobre diferenciação pautada na raça. Tal silenciamento não implicou, contudo, na inexistência do racismo. Pelo contrário, “o racismo foi repostado por aqui primeiro de forma ‘científica’, com base no beneplácito da biologia, e depois pela própria ordem do costume” (SCHWARCZ, 2012, p. 79). Tal afirmação é justificada pelo próprio surgimento de leis contra o racismo, na década de 1950, que formalizam a existência do racismo na sociedade brasileira. Visto que as leis existem como espelho da realidade, logo, se é necessário que haja leis, é porque o racismo existe no seio social. Ainda assim, segundo a autora, a legislação se mostra ineficaz em casos clássicos de discriminação no emprego, escolas e em serviços públicos.

Silva e Rosemberg (2018) configuram o padrão de relações raciais no Brasil como resultado do processo histórico, atualizado pelo racismo estrutural e simbólico do pós-escravidão. Quatro características sobre as relações raciais brasileiras são apontadas pelos autores, das quais se destacam duas:

- a) um sofisticado sistema de classificação racial baseado da aparência resultante da apreensão simultânea de traços físicos [...], condição socioeconômica e região de residência; [...]
- d) a convivência de padrões de relações raciais simultaneamente verticais, produzindo intensa desigualdade de oportunidades horizontais em que não se observam hostilidades abertas ou ódio racial, o que pode acarretar convivência amistosa em determinados espaços sociais sob determinadas circunstâncias (SILVA; ROSEMBERG, 2018, p. 77).

A primeira característica é destacada, pois está relacionada ao conceito de estigma, definido por Goffman (2004), onde a apreensão de traços físicos, condição socioeconômica e local de residência caracterizam-se como os atributos depreciativos, ou seja, como os desvirtudes do sujeito, e, logo de início, podem gerar estigmatização e discriminação por não ser o sujeito compatível à determinada categoria social de prestígio. O segundo aspecto destacado possui relação direta com o primeiro, visto que os atributos do sujeito só são “aceitos” se este estiver sob determinadas circunstâncias, em determinadas categorias sociais que não sejam consideradas notórias.

Silva e Rosemberg (2018) apontam alguns dados e fatores que mostram e contribuem com a desigualdade social entre a população negra e branca Brasil, como questões educacionais, renda, o IDH dos brancos versus o dos negros e a própria representatividade do negro na literatura e na mídia televisiva. Entretanto, os autores destacam que as diferenças que existiram no passado “não são suficientes para explicar as desigualdades atuais. As diferenças de oportunidades de ascensão social e o racismo dirigido aos negros são operantes para manter e também acentuar as desigualdades, num processo de ciclos de desvantagens cumulativas dos negros” (SILVA; ROSEMBERG, 2018, p. 77). Por esses motivos, o racismo estruturado e silenciado na sociedade brasileira, alimenta e mantém as desigualdades raciais no país.

3.5 A CONCEPÇÃO DE CULTURA

A palavra cultura tem origem etimológica no verbo latino *colere*, significando originalmente o cultivo, o cuidado com a terra, a agricultura, em outras palavras, o cultivo de plantas e alimentos a fim de prover o próprio sustento. Entretanto, “No correr da história do ocidente, esse sentido foi-se perdendo até que, no século XVIII, com a Filosofia da Ilustração, a palavra cultura ressurge, mas como sinônimo de um outro conceito, torna-se sinônimo de civilização” (CHAUÍ, 2008, p. 55). Isso significa que a noção de cultura como cultivo não é mais a única. Ela ganha um novo significado, ligado às práticas sociais humanas.

A partir desse o momento alguns aspectos lhe são incorporados. Chauí (2008) ressalta que assim como o movimento do Iluminismo, a cultura passa a ser o critério ou o padrão que avalia o grau de civilização de uma sociedade. A cultura passa a ser compreendida como um critério de evolução e como um conjunto de práticas (tal como as ciências, técnicas, artes e ofícios) que permitem avaliar e hierarquizar o valor das sociedades. Ao mesmo passo, a ideia de cultura passa a sustentar e ser sinônimo de progresso.

Thompson define este progresso como “um processo progressivo de desenvolvimento humano, um movimento em direção ao refinamento e à ordem, por oposição à barbárie e à selvageria” (THOMPSON, 2011, p. 168). No processo histórico europeu, as palavras “cultura” e “civilização” se associaram e passaram a designar “um processo geral de desenvolvimento humano, de tornar-se ‘culto’ ou ‘civilizado’” (THOMPSON, 2011, p. 168), fazendo menção, também, a produtos intelectuais e artísticos, que expressavam a criatividade e individualidade das pessoas. As civilizações são avaliadas, portanto, pela sua cultura: “Avalia-se o progresso de uma civilização pela sua cultura e avalia-se a cultura pelo progresso que traz a uma civilização” (CHAUÍ, 2008, p. 55).

O parâmetro para os critérios de avaliação eram as sociedades ocidentais e capitalistas. A ausência de elementos ocidentais como o Estado, o mercado e a escrita, dava a outras sociedades o caráter de sociedade primitiva, caracterizado pela “falta de cultura” ou de uma “cultura pouco evoluída”. As sociedades europeias eram a base de valor que distinguia outras sociedades, o “não primitivo”, as sociedades “modelo”.

A cultura europeia capitalista não apenas se coloca como telos, como o fim necessário do desenvolvimento de toda cultura ou de toda civilização, isto é, adota uma posição etnocêntrica, mas sobretudo ao se oferecer como modelo necessário do desenvolvimento histórico legitimou e justificou, primeiro, a colonização e, depois, o imperialismo (CHAUÍ, 2008, p. 56).

Veiga-Neto (2003) elucida que durante o curso da história, em meio a esta visão etnocêntrica de cultura, houve, inclusive, uma diferenciação na escrita do termo, onde Cultura (escrita com letra maiúscula e no singular) representava um conjunto de coisas consideradas superiores. A grafia em letra maiúscula simbolizava que ocupava “um *status* muito elevado; no singular porque era entendida como única” (VEIGA-NETO, 2001, p. 11), por estes motivos, era considerada a cultura modelo a ser seguida.

A concepção clássica do termo cultura relacionada ao desenvolvimento e enobrecimento das faculdades humanas, que privilegia sociedades e valores em detrimento de outras, foi perdendo sua razão de ser, ao passo em que cresciam os estudos sobre a cultura e o termo se tornava restrito diante de diversos aspectos culturais. Ao fim do século XIX, houve a incorporação do termo pela antropologia, e, assim, o termo passou a ter outras significações, além das significações de base etnocêntrica – conceito que consiste no “fato de que o homem vê o mundo através de sua cultura [e] tem como consequência (sic) a propensão em considerar o seu modo de vida como o mais correto e o mais natural” (LARAIA, 2001, p. 73). Neste caso, o termo estava fundado em um etnocentrismo europeu.

A partir de então, o termo foi adaptado à descrição etnográfica. “O estudo da cultura estava agora menos ligado ao enobrecimento da mente e do espírito no coração da Europa e mais ligado à elucidação dos costumes, práticas e crenças de *outras* sociedades que não as europeias” (THOMPSON, 2011, p. 170).

3.5.1 Resignificando o conceito de cultura

No século XX, sob influência da filosofia alemã, a ideia de cultura sofre uma ruptura de sentidos e passa a ser compreendida como a diferença entre a natureza e a história do homem, o mundo social. A ordem humana é, desse modo, da “ordem simbólica, isto é, da capacidade humana para relacionar-se com o ausente e com o possível por meio da linguagem e do trabalho” (CHAUÍ, 2008, p. 56). Numa tentativa de desfazer a ideologia etnocêntrica e imperialista da cultura, o conceito de cultura se torna mais abrangente, compreendendo a produção e criação das formas simbólicas como a linguagem, a religião, expressões de lazer, relações sociais e diversos aspectos da vida coletiva social.

A cultura passa a ser compreendida como o campo no qual os sujeitos humanos elaboram símbolos e signos, instituem as práticas e os valores, definem para si próprios o possível e o impossível, o sentido da linha do tempo (passado, presente e futuro), as diferenças no interior do espaço (o sentido do próximo e do distante, do grande e do pequeno, do visível e do invisível), os valores como o verdadeiro e o falso, o belo e o feio, o justo e o injusto, instauram a ideia de lei, e, portanto, do permitido e do proibido, determinam o sentido da vida e da morte e das relações entre o sagrado e o profano (CHAUÍ, 2008, p. 57).

Laraia (2001) elucida e exemplifica a abrangência do termo. Neste sentido, o autor afirma que a cultura condiciona a visão de mundo dos sujeitos. “O modo de ver o mundo, as apreciações de ordem moral e valorativa, os diferentes comportamentos sociais e mesmo as posturas corporais são assim produtos de uma herança cultural, ou seja, o resultado da operação de uma determinada cultura” (LARAIA, 2001, p. 69). A cultura, de acordo com o autor, possui um modo de operar historicamente localizado no seio de uma comunidade ou sociedade e pode influenciar, inclusive, em questões fisiológicas. Em diferentes culturas, por exemplo, o senso de humor que leva o sujeito ao riso pode ser totalmente diverso um do outro, pelo reflexo cultural.

A prática cultural não só condiciona a visão de mundo dos sujeitos, como pode interferir no plano biológico. Laraia (2001) utiliza-se do caso dos africanos escravizados para exemplificar tal afirmação. Ao invés da “superestima dos valores de sua própria sociedade,

numa dada situação de crise os membros de uma cultura abandonam a crença nesses valores e, conseqüentemente (sic), perdem a motivação que os mantém unidos e vivos” (LARAIA, 2001, p. 75). É neste contexto de apatia que muitos africanos violentamente levados a outros países como escravizados, ao chegarem em uma terra com costumes, língua e um modo de vida totalmente diferente do seu, perdiam sua motivação de viver, adoeciam ou até mesmo cometiam suicídio.

A cultura de uma determinada comunidade ou sociedade possui um sistema lógico, com princípios e estruturas próprias. Por este motivo observar uma cultura diferente pela ótica da própria cultura é um ato de etnocentrismo. “A coerência de um hábito cultural somente pode ser analisada a partir do sistema a que pertence” (LARAIA, 2001, p.87). Tal afirmação pode ser justificada por Eagleton (2003, p. 149) que concebe a cultura, em certa medida, como um ritual de observância e comportamento. Desse modo, em um sentido althusseriano de ideologia, falta à maioria dos indivíduos a capacidade de autoconsciência em relação a sua cultura e a do outro.

Para Eagleton (2003) uma mesma cultura é inconscientemente vivida pelo povo e autoconscientemente vivida e refletida ou analisada por uma minoria. “Uma cultura comum é, assim, perfeitamente compatível com uma cultura hierárquica. A diferença relevante não é entre tipos de cultura mas entre graus de autoconsciência. A esmagadora maioria das pessoas crê ignorando que o faz” (EAGLETON, 2003, p. 149). Assim como Althusser propõe em termos de ideologia, a cultura é vivida pelos sujeitos, mas nem todo sujeito é capaz de perceber suas práticas culturais.

Thompson (2011) reformula a concepção do termo em uma chamada “concepção estrutural” de cultura, que visa enfatizar o caráter simbólico dos fenômenos culturais e o fato de tais fenômenos estarem inseridos em contextos sociais estruturados. O caráter simbólico está relacionado ao estudo das formas simbólicas, isto é, “ações, objetos e expressões significativas de vários tipos – em relação a contextos e processos historicamente específicos e socialmente estruturados [...] por meio dos quais as formas simbólicas são produzidas, transmitidas e recebidas” (THOMPSON, 2011, p. 181).

A concepção estrutural considera não somente os aspectos simbólicos de uma cultura, mas também o contexto no qual ela está inserida. Logo, a análise cultural proposta por Thompson “deve ser vista como o estudo da constituição significativa e da contextualização social das formas simbólicas” (THOMPSON, 2011, p. 181).

Assim como as formas simbólicas, “uma ampla variedade de fenômenos significativos, desde ações, gestos e rituais até manifestações verbais, textos, programas de

televisão e obras de arte” (THOMPSON, 2011, p. 183), exercem grande significado para aqueles inseridos em determinado contexto, elas devem, também, ser levadas em consideração para aqueles que analisam a cultura. Para tanto, o conjunto sócio-histórico deve ser considerado, uma vez que “tais formas estão sempre inseridas em contextos sociais estruturados” (THOMPSON, 2011, p. 193).

As formas simbólicas, de acordo com Thompson (2011) podem estar atreladas aos mais variados traços das condições sociais de produção. Tais condições implicam no modo como as formas simbólicas são recebidas, interpretadas e compreendidas por diferentes sujeitos, inseridos em contextos diversos, onde os processos históricos foram distintos, e que possuem como resultado uma nova cultura. Além disto, “outra consequência de sua inserção contextual consiste em que elas [as formas simbólicas] são, frequentemente, objeto de complexos processos de avaliação e conflito” (THOMPSON, 2011, p. 193). Esses processos são denominados pelo autor como “processos de avaliação”, e constituem o ato do sujeito avaliar as formas simbólicas, contestá-las ou atribuí-las algum valor.

Bauman (2012) concebe a cultura como um processo de ambivalência produtora de sentido que significa tanto inventar quanto preservar. Para o autor, a principal ambivalência do conceito de “cultura” está relacionada à ambiguidade da ideia de construção da ordem. Tal ambiguidade se deve ao fato da ordem remeter a ideia de um feixe menor de possibilidades, visto que a algo ordenado seguirá rumos determinados. A construção da ordem, por sua vez, “significa, em outras palavras, manipular as probabilidades dos eventos. A ideia de cultura foi uma invenção histórica instigada pelo impulso de assimilar, do ponto de vista intelectual, uma experiência inegavelmente histórica” (BAUMAN, 2012, p. 13).

A cultura é, assim, “tanto um agente da desordem quanto um instrumento da ordem; um fator tanto de envelhecimento e obsolescência quanto de atemporalidade” (BAUMAN, 2012, p. 18). Isso porque a busca pela ordem a torna flexível, passível de mudanças. Nesse sentido, “a cultura nada pode produzir além da mudança constante, embora só possa produzir mudança por meio do esforço de ordenação” (BAUMAN, 2012, p. 18-19).

Como a própria cultura se produz e reproduz em mudanças, a cultura se tornou uma grande preocupação para a era moderna, pois “surge uma cultura de massas comercialmente organizada que se percebe como uma ameaça desastrosa para a sobrevivência dos valores civilizados” (EAGLETON, 2003, 166). A cultura de massa, de acordo com Chauí (2008), reforça a divisão cultural e pode ser compreendida como a apropriação de aspectos culturais, obras de pensamento e de arte, que tornam-se frutos da indústria cultural, sendo transformadas

em entretenimento, algo passageiro, efêmero, sem passado e sem futuro, dissimulados e ilusórios (CHAUÍ, 2008, p. 61).

Chauí (2008) assinala que indústria cultural, além de separar os bens culturais por um suposto valor de mercado, cria uma ilusão de que todo sujeito tem a mesma oportunidade de acesso aos mesmos bens culturais, além de definir a cultura como lazer e entretenimento. Ela mesma cria o seu próprio sujeito consumidor, seduzindo-o e desenvolvendo-lhe o que ele próprio já sabe, viu ou fez. “A ‘mídia’ é o senso-comum cristalizado, que a indústria cultural devolve com cara de coisa nova” (CHAUÍ, 2008, p. 60).

De maneira geral, a concepção de cultura que assola a modernidade mantém certa relação com a concepção classicista do termo. Entretanto, tal aspecto não deve ultrapassar a abrangência e a evolução do conceito desde sua concepção clássica no processo histórico. A cultura é um conceito amplo, que engloba várias esferas do cotidiano, uma vez que é constituída por sujeitos em um convívio social, pelo contexto de produção e pelo processo sócio-histórico. Ela é ordenada e estruturada, possui existência material e está profundamente relacionada à constituição do indivíduo em sujeito, exercendo grande influência no seu cotidiano.

3.6 REPRESENTAÇÃO, IDENTIDADE E ETNICIDADE

A sociedade está organizada, segundo Goffman (2002, p. 21), “tendo por base o princípio de que qualquer indivíduo que possua certas características sociais tem o direito moral de esperar que os outros o valorizem e o tratem de maneira adequada”. Quando um sujeito projeta uma definição da situação, tem como pretensão, implícita ou explicitamente, aparentar determinadas atributos e, automaticamente, exercer uma exigência moral sobre os outros, obrigando-os a valorizá-lo e a tratá-lo de acordo com o que está exposto em sua representação (GOFFMAN, 2002). Para isso, o sujeito se utiliza de uma gama de práticas defensivas e protetoras que abrangem um conjunto de “técnicas empregadas para salvaguardar a impressão acalentada por um indivíduo durante o período em que está diante de outros” (GOFFMAN, 2002, p. 22).

Para o autor, a vida pode ser compreendida como um palco onde os sujeitos são os atores. Todas as interações do cotidiano podem ser entendidas analogamente à uma peça teatral, onde o sujeito escolhe os artificios a serem utilizados em cada representação conforme convir à situação. Nesse cenário há o ator, sujeito que está representando, e a plateia ou

telespectador, os sujeitos que assistem à representação. Em uma interação, um mesmo sujeito pode ser ator e plateia.

Cada representação, de acordo com Goffman (2002), possui uma série de elementos escolhidos para desempenhar uma atuação em determinada situação. Há, num vasto repertório desses elementos, o que o autor chama de “fachada”. Esse elemento da representação faz menção ao desempenho sujeito nas interações e nos elementos que mobiliza. A fachada funciona de maneira geral e fixa, e possui o objetivo estabelecer a forma como o outro observa o “eu”. Nas palavras do autor: “é o equipamento expressivo de tipo padronizado intencional ou inconscientemente empregado pelo indivíduo durante sua representação” (GOFFMAN, 2002, p.29).

Para Goffman (2002) o “eu” é a personalidade encenada e pode ser considerada como uma imagem, digna de crédito, que o sujeito personagem no palco tenta induzir os outros a terem a seu respeito. “O ‘eu’, portanto, como um personagem representado, não é uma coisa orgânica, que tem uma localização definida, cujo destino fundamental é nascer, crescer e morrer; é um efeito dramático, que surge difusamente de uma cena apresentada” (GOFFMAN, 2002, p. 231). A representação do “eu” na vida cotidiana está relacionada à estrutura dos encontros sociais, encontros físicos. A analogia feita com uma peça teatral, diz respeito às exigências feitas em situações reais, as quais os sujeitos devem satisfazer, encenar (GOFFMAN, 2002, p. 233).

Em uma perspectiva menos voltada à representação do “eu” em situações cotidianas, Hall (2016) compreende a representação como um conceito e uma prática de produção de significados, uma reprodução de sentidos por meio da linguagem. “O sentido é produzido dentro da linguagem, dentro e por meio de vários sistemas representacionais que, por conveniência, nós chamados de linguagens” (HALL, 2016, p. 54). O sentido, portanto, é produzido pela própria prática de produzir sentidos, que acontece por meio de dois sistemas de representação: os conceitos e a linguagem. Os conceitos, “que são formados na mente funcionam como um sistema de representação que classifica e organiza o mundo em categorias inteligíveis” (HALL, 2016, p. 55). Assim, se o sujeito tem um conceito sobre algo, ele sabe o seu sentido. Por sua vez, a linguagem, compreendida como signos organizados em várias relações, funciona como a forma que os sujeitos têm de comunicar os sentidos.

Os signos só podem transportar sentidos se possuímos códigos que nos permitam traduzir nossos conceitos em linguagem – e vice versa. Esses códigos, que são cruciais para o sentido e a representação, não existem na natureza, mas são o resultado de convenções sociais. Eles formam uma parte crucial de nossa cultura – nossos “mapas de sentidos” compartilhados – que apreendemos e,

inconscientemente, internalizamos quando dela nos tornamos membros (HALL, 2016, p. 54).

Para Hall (2005, p. 71) “a identidade está profundamente envolvida no processo de representação”. Segundo o autor, a identidade é formada ao longo do tempo, através de processos inconscientes, e não algo que já se nasce detentor. Ao longo da história o sujeito foi descentrado, isto é, deixou de ter uma identidade fixa e estável, “resultando nas identidades abertas, contraditórias, inacabadas, fragmentadas, do sujeito pós-moderno” (HALL, 2005, p. 46). A identidade, portanto, não é algo completo, pelo contrário, está sempre em formação e o sujeito é composto não por uma, mas por múltiplas identidades.

A identidade é uma *celebração móvel*, “formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam” (HALL, 2005, p. 13). Isto é, o sujeito assume diferentes identidades em diferentes momentos e que não estão necessariamente interligadas. O sujeito se confronta com uma multiplicidade de identidades com as quais pode ou não se identificar, de maneira temporária ou permanente.

Para Santos (2010, p. 47), “a afirmação de uma dada identidade significa a demarcação de fronteiras. Assim sua constituição é sempre relacional: ela depende de outra identidade para existir”. Ou seja, a identidade se estabelece em uma relação dialógica com o outro. Nessa relação dialógica, a identidade é a intersecção entre o sujeito e as práticas discursivas, isto é, “é o ponto de encontro entre os discursos e as práticas que tentam nos interpelar, nos convocar para que assumamos nossos lugares como sujeitos sociais de discursos particulares” (SANTOS, 2010, p. 47).

Segundo Hall (2000)

É precisamente porque as identidades são construídas dentro e não fora do discurso que nós precisamos compreendê-las como produzidas em locais históricos e institucionais específicos, no interior de formações e de práticas discursivas específicas, por estratégias e iniciativas específicas. Além disso, elas emergem no interior do jogo de modalidades específicas de poder e são, assim, mais um produto da marcação da diferença e da exclusão do que o signo de uma unidade idêntica, naturalmente constituída, de uma “identidade” em seu significado tradicional (HALL, 2000, p.109).

A constituição da identidade possui, portanto, uma estreita relação de dependência com a diferença, pois são constituídas por relações sociais, resultantes de um processo de produção simbólica e discursiva. Por este motivo, estão sujeitas a vetores de força e de relações de poder (SILVA, 2000, p. 81). Segundo Silva (2000, p. 75) a marcação da diferença

está intimamente relacionada à afirmação da identidade e vice-versa, pois a afirmação de uma identidade pressupõe uma cadeia de negações daquilo que não se é e por isso são inseparáveis. Em outras palavras, quando um sujeito afirma ser americano, por exemplo, está negando ser europeu ou asiático.

As identidades nacionais, de acordo com Hall (2005), funcionam como as principais fontes de identidade cultural. Ao se definir como português, inglês, etc., é como se a identidade nacional fosse parte da natureza do sujeito. Entretanto, as identidades nacionais não são inatas, mas sim adquiridas com o tempo, “formadas e transformadas no interior da representação” (HALL, 2005, p. 48). Desse modo, não são unificadoras como aparentam, pelo contrário, constituem um dispositivo discursivo que representa a diferença como uma grande unidade. Essa unidade, no entanto, anula e subordina as diferenças culturais (HALL, 2005, p.59).

De maneira geral, afirma Silva (2000) a identidade é concebida como a referência na qual a diferença se define e, por isto, não são definidas, mas impostas. “O poder de definir a identidade e de marcar a diferença não pode ser separado das relações mais amplas de poder. A identidade e a diferença não são, nunca, inocentes” (SILVA, 2000, p. 81). Na disputa pela identidade, estão imbuídos recursos materiais e simbólicos da sociedade, assim como relações de poder.

Uma forma sutil de exercício do poder é, segundo o autor, por meio da normalização de uma identidade. Isto é, quando se fixa determinada identidade como norma, atribuindo-lhe valores e características positivas, estabelece-se uma hierarquização identitária, onde as demais identidades acabam recebendo avaliações negativas. Este processo torna-se invisível para os sujeitos, pois a “força da identidade normal é tal que ela nem sequer é vista como uma identidade” (SILVA, 2000, p. 83).

Baseada nas relações de poder, Candau (2007, p. 12) afirma que “a sociedade está informada por uma visão cultural hegemônica de caráter monocultural”, o que dificulta a maneira como os sujeitos lidam com as diferenças, com o outro em uma sociedade. O outro ameaça, confronta a identidade dos sujeitos, que se posicionam frente a ele de modo hierarquizado. Sobre o caráter social monocultural, Kreutz (1999) assinala que a “herança histórica no Ocidente tem sido a de marcante ‘ubicação monocultural’. Ou seja, nos encontros com os povos e culturas predominou a racionalidade ocidental eurocêntrica” (KREUTZ, 1999, p. 83). Relacionando a perspectiva monocultural eurocêntrica à questão da identidade e diferença, depreende-se que outras identidades étnicas podem ser consideradas, portanto, o outro, o diferente.

De acordo com Kreutz (1999, p 80) “o étnico é elemento de diferenciação social, influi na percepção e na organização da vida social. Ele não se dá no abstrato, manifesta-se nos símbolos, nas representações e nas valorações de grupos”. A identidade étnica, nesse sentido, é construída e reconstruída historicamente por meio das práticas sociais e características culturais partilhadas por um povo. É um produto de atos significativos por sujeitos de um mesmo grupo, “é questão de definição social, de interação, de auto-definição dos membros e de definição de outros grupos [...] em um processo dinâmico sempre sujeito à redefinição e à recomposição” (POUTIGNAT; STREIFF-FERNART, 1998, 142). As fronteiras étnicas, segundo Poutignat e Streiff-Fernart (1998), não são estáveis, pelo contrário, são fluidas, móveis, podem ser mais ou menos rígidas, podem manter-se, apagar-se ou desaparecer.

Barth (1998) teoriza que as fronteiras étnicas são categorias que devem levar em conta as características significativas para os próprios sujeitos do grupo, pois são as fronteiras sociais que definem os definem, mesmo que tenham contrapartidas territoriais e culturais. Para o autor, a fronteira étnica canaliza a vida social e acarreta uma organização complexa das relações sociais e comportamentais. Além disso, a identificação de outra pessoa como pertencente a um grupo étnico implica compartilhamento de critérios de avaliação e julgamento entre os próprios sujeitos.

Neste sentido, a identidade quilombola abrange duas dimensões: uma individual e uma coletiva. A dimensão individual está relacionada à consciência de cada membro para se reconhecer como um remanescente quilombola. A dimensão coletiva está relacionada à anuência dos demais membros do grupo, de acordo com os critérios de pertencimento estabelecidos pela coletividade.

Não cabe, portanto, a nenhum agente externo nem a rotulação nem a negação da identidade de um grupo étnico. Essa autoafirmação identitária diz respeito somente aos membros do grupo. Não basta apenas que um indivíduo afirme ou negue sua identidade étnica, é necessário que esta identidade seja referendada pelo coletivo (INCRA, 2017, p. 6).

Bourdieu (2011) atenta para o fato de que a busca teórica por critérios objetivos sobre identidade étnica não pode apagar o fato de que na prática social estes critérios ou propriedades – como a língua, sotaque, região, aparência – são objetos de representações mentais ou representações objetivas no meio social. Essas representações consistem tanto na atribuição de significado em coisas, como emblemas e bandeiras, quanto em estratégias de manipulação simbólica “que têm em vista determinar a representação mental que os outros podem ter destas propriedades e dos seus portadores” (BOURDIEU, 2011, p. 112). Estas

propriedades, portanto, possuem a alcunha de serem utilizadas estrategicamente em favor dos interesses do portador – e em prejuízo de quem não a porta. Esta relação estratégica traduz o que o autor chama de luta das classificações, que consiste na “luta pela definição da identidade regional ou étnica [...] com a condição de se incluir no real a representação do real” (BOURDIEU, 2011, p. 113), isto é, produzir manifestações sociais com a finalidade de manipular as imagens mentais – representações – que se tem sobre determinada identidade.

Sobre a luta das classificações, Santos (2010) com base em Bourdieu, argumenta que

a existência real de uma determinada identidade baseia-se no reconhecimento oficial, político e jurídico da afirmação de tal diferença. Unificações com vistas a assimilar o diferente demonstram as relações de dominação e uma suposta identidade que se pretende superior. Nestas relações de forças uma identidade nega a outra; há a negação da identidade do dominado. (SANTOS, 2010, p. 59)

Com relação à identidade étnica, Sansone (2004, p. 14) a considera como um recurso cujo poder depende do contexto. Em um contexto de discriminação racial, por exemplo, um sujeito pode preferir abafar sua identidade étnica e mobilizar outra identidade social para que assuma alguma posição de vantagem. Por este motivo, a identidade étnica é um processo afetado pela história. O autor também assinala que com o advento da globalização, “A identidade, até certo ponto, tem-se dado no campo das mercadorias, criado pelo uso de objetos comercializados sob a forma de mercadorias de produção étnica” (SANSONE, 2004, p. 15). Nesse sentido tanto a etnicidade quanto a cultura são afetadas pela globalização e transformados em mercadorias. “Explora-se o aspecto exótico, o diferente, calcificando um conceito estático de cultura” (SANTOS, 2010, p. 60).

Este formato estático pelo qual as identidades étnicas podem ser interpretadas, remonta à concepção essencialista de identidade (HALL, 2005, p. 11), que está relacionada à uma ideia de identidade fixa, estável, um composto de características imodificáveis ao longo do tempo. Em uma concepção não essencialista, por outro lado, a identidade é “marcada pela provisoriedade, instabilidade e multiplicidade” (SANTOS, 2010, p. 47).

A partir de todo o caminho teórico percorrido e considerando que, em alguns casos, os autores ora mobilizados com o intuito de conceder ao leitor maior abrangência sobre os conceitos, divergem em alguns pontos, na próxima seção o *corpus* de pesquisa será analiticamente observado com base, principalmente, em autores como Foucault, Pêcheux, Orlandi, Althusser, Bourdieu, Van Dijk e Thompson.

4 ANÁLISE DOS DADOS

M: Qual que é a importância de uma comunidade quilombola o senhor acha pro município?

Gilberto: Fundamental porque se mostra consta a história se consta tudo que o passado [...] Então é pessoas que fizeram história lutaram por Palmas que sempre a gente só olha o presente... nunca se olha o passado.

Neste capítulo serão analisados alguns recortes do *corpus* pesquisado, com o objetivo de compreender os discursos dos participantes da pesquisa sobre as comunidades de remanescentes de quilombos (CRQ). Os participantes dessa pesquisa foram questionados sobre diversos temas relacionados às CRQs⁴² e as seções analíticas foram agrupadas conforme a recorrência revelada pelos dados de representações discursivas de mesma natureza ideológica.

Das diferentes concepções teóricas sobre o sujeito, aborda-se neste trabalho a concepção do sujeito interpelado pela ideologia, isto é, a ideologia interpela o indivíduo em sujeito, pois, ao ser interpelado o indivíduo se constitui como sujeito e se constitui pela ideologia, que determina seus discursos e sentidos (ALTHUSSER, 2001).

No termo “outro”, amplamente utilizado neste trabalho, atribui-se o sentido da demarcação de fronteiras identitárias entre o *eu* e o *outro*, ou entre o *eles* e o *nós*, construída a partir de relações sociais e culturais (ALESSIO, 2018). O outro, neste trabalho, reflete um grupo do qual o sujeito participante da pesquisa não faz parte e demonstra o distanciamento deste sujeito em relação ao outro, ao grupo alheio ao seu, distanciamento que tende a excluir a identidade do outro.

Para a análise dos excertos, além de conceitos mobilizados na sessão teórica, serão utilizadas algumas das categorias do dispositivo de análise de Van Dijk (2017, 2018) e algumas das estratégias discursivas típicas de construção simbólica, elencadas e descritas por Thompson (2011, p. 81-89). Abaixo o quadro exemplificativo esboçado pelo autor e, na sequência, a explicação das principais categorias utilizadas neste trabalho⁴³:

⁴² Como explicitado na seção metodológica, o roteiro de entrevista contou com questões que abordavam diferentes temáticas, como, por exemplo, os direitos quilombolas, a concepção sobre as CRQs, etc.

⁴³ As categorias numeradas dizem respeito ao modo geral pelo qual a ideologia funciona, as categorias em ordem alfabética, condizem às estratégias típicas de construção simbólica referente ao modo geral, como explicitado na tabela definida por Thompson (2011).

Modos de operação da ideologia	
<i>Modos Gerais</i>	<i>Algumas estratégias Típicas de Construção Simbólica</i>
Legitimação	Racionalização
	Universalização
	Narrativização
Dissimulação	Deslocamento
	Eufemização
	Tropo
Unificação	Estandartização
	Simbolização da unidade
Fragmentação	Diferenciação
	Expurgo do outro
Reificação	Naturalização
	Eternalização
	Nominalização/passivização

Tabela reproduzida a partir de THOMPSON (2011, p. 81).

1) **Legitimação**: estratégia que tem como finalidade estabelecer e sustentar relações de dominação por apresentá-las como legítimas, dignas de apoio;

a) **Racionalização**: por meio desta estratégia, constrói-se uma cadeia de raciocínio que procura defender ou justificar um conjunto de relações ou instituições sociais, e com isso persuadir o interlocutor de que seus argumentos são dignos de apoio;

2) **Dissimulação**: estratégia que busca ocultar, negar ou obscurecer os fatos, ou ainda apresentá-los de uma maneira que desvia a atenção do interlocutor, ou passa por cima de relações e processos existentes;

a) **Deslocamento**: por meio desta estratégia, transfere-se o sentido ou conotação positiva ou negativa de um termo normalmente utilizado para se referir determinado objeto ou pessoa, para se referir a outro objeto ou pessoa;

b) **Eufemização**: por meio desta estratégia, ações, instituições ou relações sociais são descritas ou redescritas de modo a despertar uma valoração positiva;

3) **Unificação**: estratégia interliga os sujeitos numa identidade coletiva, independente das diferenças e divisões que possam separá-los;

4) **Fragmentação**: estratégia que segmenta sujeitos ou grupos que possam que possam se transformar em um desafio ou dirigir forças de oposição aos grupos dominantes, projetando-os como mau, perigoso ou ameaçador;

a) **Expurgo do outro**: por meio desta estratégia, constrói-se um inimigo comum;

5) **Reificação**: estratégia processos históricos são retratados de maneira permanente, natural, atemporal, de modo que seu caráter social e histórico são eclipsados, apagados. A ideologia como reificação elimina ou ofusca o caráter sócio-histórico dos fenômenos;

b) **Naturalização**: por meio desta estratégia, um estado de coisas que é uma criação social e histórica pode ser tratado como um acontecimento natural.

Com a finalidade ética de preservação da identidade dos participantes e como forma de auxiliar na compreensão do leitor, os sujeitos entrevistados receberam nomes fictícios. As entrevistas foram transcritas de maneira literal e foram observadas as seguintes convenções:

CONVENÇÕES PARA TRANSCRIÇÃO DOS REGISTROS	
Incompreensão de palavras ou segmentos	()
Hipótese do que se ouviu	[hipótese]
Truncamento (corte sintático)	/
Entonação fática	MAIÚSCULAS
Interrogação	?
Qualquer pausa	...
Comentários descritivos do transcritor	(())
Supressão de um trecho	[...]
Prolongamento de vogal ou consoante	:::
Pesquisadora como mediadora.	M

Convenções adaptadas pela autora a partir de PRETI (1999, p. 19-20).

Retomando alguns detalhes metodológicos, alguns trechos do recorte do *corpus* serão destacados em **negrito** para auxiliar na retomada e interpretação dos dados, assim como serão destacados em *itálico* quando utilizado no corpo do texto. Considerando que a entrevista seguiu um caráter semiestruturado, ou seja, com grau de estruturação aberto, para que os entrevistados pudessem se expressar livremente (GIL, 2008), houve variação no modo como as perguntas foram feitas, pois eram modalizadas conforme a interação com o participante. Em algumas participações a entrevista aconteceu de forma mais maleável, dialogada; em outras, de maneira mais formal, mecanizada. Entretanto, o instrumento de pesquisa, ou seja, o roteiro foi mesmo.

4.1 “A GENTE SÓ OLHA O PRESENTE... NUNCA SE OLHA O PASSADO”: DIREITOS QUILOMBOLAS

Esta seção conta com duas subcategorias analíticas que versam sobre o discurso dos sujeitos entrevistados acerca dos direitos quilombolas. Na primeira subseção serão discutidos

discursos inseridos no viés ideológico capitalista e que defendem a produtividade. Na segunda, os discursos analisados estão inseridos em uma formação discursiva que apaga a relação entre presente e passado.

4.1.1 Direito x produtividade.

À época da Constituinte, a pressão dos movimentos negros e de parlamentares como Abdias do Nascimento culminaram no artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) da Constituição Federal Brasileira de 1988 que confere aos remanescentes de quilombo a propriedade definitiva das terras que ocupam. Os movimentos sociais reforçavam “a idéia (sic) de reparação, da abolição como ‘um processo inacabado’ e da ‘dívida’ em dois planos: a herdada dos antigos senhores e a marca que ficou em forma de estigma, seus efeitos simbólicos geradores de novas situações de exclusão” (LEITE, 2008, p. 969). Desta forma, a garantia do direito à terra quilombola foi concebida por um viés de reparação e compensação à opressão sofrida historicamente.

A luta quilombola pela demarcação de suas terras está ligada tanto ao uso da terra como símbolo representativo da sua identidade, aspecto definido pelo artigo 2º do Decreto 4.887/2003 como “relações territoriais específicas”, quanto à relação histórica de resistência ao sistema escravista do Brasil colônia. Esta relação história remete a um Brasil marcado pelo racismo étnico-racial que consta no artigo 2º do Decreto 4.887/2003 como “presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida” (BRASIL, 2003). Nos excertos analisados nesta seção, será observado nos discursos dos participantes a relação entre os direitos quilombolas como reparação devida às comunidades de remanescentes quilombolas (CRQs), a formação discursiva da produtividade e algumas categorias que a compõe.

Abaixo, o discurso do administrador Gerson que se adscreeve na formação discursiva da produtividade, defendendo o capital e a propriedade privada:

M: Não tá aqui mas agora me surgiu uma dúvida... A titulação da terra implica na desapropriação?

Gerson: Sim mas uma desapropriação que é amigável e que é reembolsável

M: Então se a terra for titulada obrigatoriamente/

Gerson: O Estado vai ter que pagar... Agora como que o Estado vai pagar que dai é outra éh:::.... Como que é a forma [...] aí a gente espera que tenha lei pra tudo isso pra deixar os quilombolas com o direitos deles **mas não tirar o direito daqueles que já tem o direito adquirido né... Princípio constitucional... Propriedade privada tem que ser respeitada....** E ela é privada a partir do momento que você tem o documento dela [...] **Mas isso não dá o direito dos quilombolas tirar o**

direito de outros né sejam eles quem for... Agora imagina em Salvador em... No Rio de Janeiro ou quando onde começou o Brasil né no litoral se todos os quilombolas resolverem pegar as terras simplesmente o Brasil não tem... Onde teve escravo pelourinho Salvador principalmente Éh... Éh... Salvador e Bahia de uma maneira geral mas Pernambuco **todo o litoral brasileiro praticamente teve de alguma maneira algum comércio de escravo e eu não concordo com isso eu acho terrível... MAs se for pegar a fundo... Éh:::.... Autodeterminação e autoindicação simplesmente o Brasil pára sabe?! Então eu sei de um caso por exemplo que quando estavam fazendo a terraplanagem pra olimpíada no Rio de Janeiro descobriram ossos lá e parece que era local onde era vendido escravos... Conseguiu ser abafado isso e ficou por isso mesmo... Ninguém foi lá... Já pensou se reivindicam aquilo o Rio de Janeiro simplesmente pára... A Bahia pára... Acho assim... Tem que tentar alguma outra solução que a solução tá muito antiga.**

De acordo com Thompson (2011, p.82), a racionalização é uma estratégia para legitimar a ideologia. Por meio desta estratégia, uma cadeia argumentativa é mobilizada pelo sujeito para defender ou justificar seu discurso. Neste caso, há o apelo à legalidade, mais especificamente à Constituição Federal – que também prevê a titulação de terras aos remanescentes quilombolas: “*mas não tirar o direito daqueles que já tem o direito adquirido né... Princípio constitucional... Propriedade privada tem que ser respeitada*”. Um não-dito que pode significar no discurso de Gerson, é o de que nenhum direito deve se sobressair ao direito à propriedade privada, que se configura em maior grau de importância, pois a ela está relacionada a produtividade, a geração de lucros, riqueza e capital. O sentido deste não-dito se confirma ao longo da cadeia argumentativa do participante, quando a produtividade recebe maior destaque: “*Já pensou se reivindicam aquilo o Rio de Janeiro simplesmente pára... A Bahia pára...*”. A utilização do verbo “parar” está diretamente relacionada à formação discursiva da produtividade. Na situação hipotética⁴⁴ levantada pelo participante, a reivindicação de terras quilombolas implicaria na quebra da produtividade, do desenvolvimento econômico. Pelo ponto de vista de Gerson, as terras quilombolas não são consideradas produtivas e por isso o direito quilombola é ofuscado em relação à propriedade privada e à produtividade.

Segundo Thompson (2011) a ideologia pode operar por meio de mais de uma estratégia de construção simbólica. Neste sentido, o discurso de Gerson não somente é legitimado com base na estratégia da racionalização, como apresenta uma das ressalvas apresentadas por Van Dijk (2017), isto é, um mecanismo relacionado ao significado global do discurso que enfatiza de maneira positiva o Nós (neste caso o eu-participante), e os negativos do Eles (neste caso o outro, o quilombola). O discurso de Gerson reflete o que Van Dijk (2017) denomina como negação aparente: “*todo o litoral brasileiro praticamente teve de*

⁴⁴ É importante ressaltar que a situação hipotética levantada pelo participante não poderia ser concretizada, pois um território quilombola não está diretamente relacionado a um local de venda de escravos.

alguma maneira algum comércio de escravo e eu não concordo com isso eu acho terrível... MAS se for pegar a fundo... Éh:::... Autodeterminação e autoindicação simplesmente o Brasil pára sabe?!". No primeiro momento, o participante parecer levar em conta a historicidade das comunidades quilombolas, em seguida, entretanto, o discurso de Gerson é organizado de maneira racionalizada em favor da produtividade e em desfavor das comunidades quilombolas, o que funciona como uma ênfase aos aspectos negativos do outro e que descredibiliza as reivindicações quilombolas.

A importância capitalista e econômica destas terras perante os direitos das comunidades de remanescentes quilombolas, também aparece no discurso do comerciante Francisco, que, por meio da lógica capitalista, tem seu discurso inscrito na formação discursiva da produtividade:

M: O senhor conhece algum direito ou privilégio diferenciado deste grupo?

Francisco: Eu acho que sim esse direito que eles querem usufruir é como eu disse a **União teria que indenizá-los ou dar terra pra pratica produção** e não coisas da cidade isso acho que... Eu sou contra

M: Outras terras não essas dali?

Francisco: Outras terras... Não **isso aí tem que ser coisa produtiva** já que vão indenizar que indenize eles embora pelo que eu sei [...]

M: Além disso o que que senhor sabe sobre esse grupo e o que o senhor acha disso?

Francisco: Éh:::... Em Palmas tem três grupos né situados em diferentes situações...

Mas o que eu acho que esse direito que eles pedem a União teria que indenizá-los OU desse terra pra trabalho e não o que querem fazer dar a metade da cidade

M: Não desapropriar quem já está lá?

Francisco: Exatamente que nem sem terra uma coisa assim não dentro de uma cidade o cara vai pega aí um bairro inteiro e vai dar pra eles fazer o que... Então se é pra fazer isso que a União pague indenize **se tem que pagar lá não sei quanto pegue e indenize esse pessoal.**

M: O senhor acha que o direito a terra é coletivo ou é individual? Esse direito que eles tem à terra é coletivo ou individual?

Francisco: Aí é que eu venho naquela tese se é pra fazer não as casas **distribuir lá quinhentos alqueires produtivo eles têm que se organizar e fazer suas divisões ou fazer uma cooperativa até aí tudo bem...** Agora ainda eu volto a dizer se a União até banca quem for indenizado porque já não indenizam eles? **Eles façam o que quer com o dinheiro deles... Se eles têm direito que faça isso acabo resolveu pelo dinheiro.**

O discurso de Francisco reflete a ideologia capitalista, ideologia que valoriza e compreende a produtividade como a produção de algo a ser comercializado, a geração de lucros e de capital. Seu discurso apaga e nega a dimensão simbólica e cultural das terras quilombolas. Dois processos de construção simbólica podem ser observados no discurso do participante. O primeiro é a eufemização (THOMPSON, 2011), por meio desta estratégia, o participante constrói uma dissimulação, na qual oculta as relações de dominação ou poder, por

apresentar sua ideologia de maneira que desvia a atenção de processos já existentes. A eufemização, como estratégia da dissimulação, consiste em descrever relações ou ações de modo a suscitar uma valorização positiva. Neste caso, de maneira sutil, mas incisiva, Francisco eufemiza, ou seja, valoriza a produtividade das terras quilombolas em detrimento de outros possíveis usos dessas terras. Esses usos são negados em seu discurso por meio de não-ditos que significam em relação ao seu dito, como, por exemplo, o não-dito de que o melhor uso para estas terras é de maneira produtiva, lucrativa, rejeitando qualquer outra forma de utilização, seja cultural, social ou reprodução de seus modos de viver (“*tem que ser coisa produtiva*” – não pode ser de outra forma).

O segundo *modus operandi* da ideologia expresso no discurso de Francisco é a reificação, que consiste no apagamento ou eliminação dos processos sócio-históricos (THOMPSON, 2011, p. 88). Um efeito de sentido que auxilia na reificação do seu discurso, acontece na seguinte oração: “*a União teria que ((1)) indenizá-los ou ((2)) dar terra pra pratica produção*”. As duas soluções indicadas pelo participante estão revestidas por uma lógica capitalista que apaga a historicidade e a dimensão simbólica entre os remanescentes e a terra, dimensão que envolve a necessidade da posse territorial como uma condição para a continuidade da vida social. A primeira solução seria a indenização monetária: “*Eles façam o que quer com o dinheiro deles... Se eles têm direito que faça isso acabo resolveu pelo dinheiro*”. Esta perspectiva mantém relação de sentido com a formação discursiva que afirma que “qualquer terra vale”. O efeito de sentido em “qualquer terra vale”⁴⁵ sugere que o problema não está na relação simbólica entre uma terra específica e este grupo. O mesmo efeito de sentido ocorre em “resolver pelo dinheiro”, neste caso, o problema se resolve pelo dinheiro, pois a questão principal não gravita em torno da relação simbólica com a terra.

A lógica capitalista do discurso de Francisco, refletida na segunda solução apresentada (“*dar terra pra pratica produção*”), está relacionada à expansão dos investimentos e produção de bens comercializáveis: “*distribuir lá quinhentos alqueires produtivo eles têm que se organizar e fazer suas divisões ou fazer uma cooperativa até aí tudo bem*”. O direito à terra, portanto, deve pertencer àqueles que produzem. Nos termos relacionados à produção, o quilombola teria direito à terra. Se não este o caso, isto é, se o caso for utilizar a terra enquanto recurso fundamental para a reprodução da vida, que seja utilizado dinheiro como indenização. Por meio das soluções apresentadas pelo participante, a desapropriação de terras em favor dos remanescentes quilombolas deixa de lado a historicidade, o cunho reparatório e

⁴⁵ Formação discursiva que será melhor observada em enunciados posteriores desta subseção.

a própria relação dessas comunidades com a terra. Nesta ótica, o capital, o lucro obtido, é mais importante do que qualquer outra forma de uso da terra em questão, pois não há outras possibilidades se não um uso produtivo.

Um embate entre propriedade privada e o direito do outro, onde o capital, o direito à propriedade privada e à produtividade se sobressaem ao direito histórico, também pode ser identificado no discurso de Adriano acerca das demarcações de terras quilombolas:

M: O que você pensa sobre uma possível disputa entre o dono de alguma de alguma terra né que esteja utilizando a terra e uma comunidade quilombola... Que essa terra seja demarcada e tenha que ser desapropriada o que que você acha disso?
 Adriano: Éh::... Continuará na mesma ideia da última questão... A desapropriação de **algo que venha a ser produtivo mesmo** é bem delicado... Por mais que sejam **quilombolas ou índios** né... E eu acredito que **se houve uma invasão ela não é tão recente** isso se houve invasão **então às vezes era algo que era desconhecido por todos e hoje tão requerendo por serem quilombolas** né então assim eu **não acho justo** tá... Então talvez **fornecer uma outra área** pra que essas pessoas se realmente têm direito ocuparem.

O senso de justiça do participante em “*eu não acho justo*” possui um viés econômico, que privilegia um grupo que, em sua concepção, sairia vilipendiado por ser desapropriado de suas terras e teria impedida a continuidade da produtividade. Não é justo, para Adriano, desapropriar algo produtivo em razão de uma identidade, seja ela índia ou quilombola. Considerando que as identidades étnicas são dotadas de historicidade (KREUTZ, 1999), negar, eliminar ou ofuscar o caráter sócio-histórico de fenômenos como a identidade quilombola, reflete o que Thompson (2011) denomina como reificação, onde os caracteres históricos e sociais são eclipsados (THOMPSON, 2011, p. 87). Há, neste caso, a negação da historicidade quilombola e da sua relação cultural com a terra, em razão ao direito à propriedade privada e produtiva, evidenciadas e valorizadas pela ideologia capitalista: “*algo que venha a ser produtivo mesmo*”.

É conveniente observar a menção a um grupo igualmente considerado minoria e que também possui relação de direito com as terras que ocupam: “*Por mais que sejam quilombolas ou índios*”. Tanto os índios quanto os quilombolas fazem parte de um grupo alheio ao do participante da pesquisa e da maioria da sociedade em questão, um exogrupo (VAN DIJK, 2017). A utilização de outro grupo igualmente considerado minoria e com semelhantes direitos específicos assegurados, pode servir como legitimação (THOMPSON, 2011) do discurso que favorece o capital, a propriedade privada e a produtividade, em detrimento de identidades étnico-raciais e do direito inerente a estes grupos. Neste cenário, há o uso da racionalização, uma estratégia utilizada para legitimar um discurso (THOMPSON,

2011). Segundo Thompson (2011, p. 82), por meio da racionalização o produtor do discurso constrói uma cadeia de raciocínios que procura defender ou justificar algo, a fim de persuadir seu interlocutor para que receba seu apoio. Neste caso, Adriano utiliza outro grupo que mantém relação de direito com a terra para inferir o sentido de que não é apenas a identidade quilombola que está sendo negada, mas também a de outros grupos.

Na sequência, o participante continua a construção de sua cadeia argumentativa que possui o intuito justificar seu ponto de vista e legitimar a produtividade da propriedade privada ao passo que desfavorece o direito à terra de grupos minóricos: “*se houve uma invasão ela não é tão recente*”. A palavra “invasão” pressupõe que alguém já detinha a posse dessas terras em um passado mais distante. Alguém, portanto, “invadiu” as terras cuja posse era das CRQs e assim permaneceu até os dias atuais, sem que houvesse reclamação deste direito de posse: “*era algo que era desconhecido por todos e hoje tão requerendo por serem quilombolas*”. É como se as CRQs não tivessem mais o direito de reclamar esta terra devido ao lapso temporal. Além disso, o sentido da palavra invasão no enunciado “*se houve uma invasão*”, é atenuado pela empregabilidade da conjunção subordinativa condicional “se”, visto que se refere aos grupos que tomaram posse das terras quilombolas. O uso dessa conjunção condicional também sugere uma hipótese, a hipótese de que essas terras não são, realmente, de direito dos remanescentes quilombolas. Isso pode provocar no interlocutor uma incerteza quanto ao direito dos remanescentes e reflete certa negação deste direito por Adriano. A invasão de não quilombolas, portanto, deixa de ter importância devido à lacuna temporal dos fatos, pelo fato destas terras não terem sido requeridas anteriormente e pela possibilidade destas terras não terem sido invadidas por quem as detém hoje. Novamente, o direito histórico é menosprezado em relação ao direito à propriedade privada e produtiva. Neste caso, a historicidade é negada e abafada, tendo em vista que até 1988 o ordenamento jurídico brasileiro não previa direitos específicos aos quilombolas e, no intervalo de 100 anos, entre o pós-abolição e promulgação da atual Constituição Federal da República, este grupo social ficou invisibilizado por falta de políticas públicas em seu favor e, conseqüentemente, foi silenciado pela opressão e preconceito racial sofridos. Mesmo com a promulgação do artigo 68 do ADCT da Constituição Federal de 1988, que prevê a posse das terras quilombolas, foi somente em 2004 que houve regulamentação deste direito. Assim, a hodierna reivindicação dos direitos quilombolas, em especial o direito à terra, se deve ao fato de que somente há pouco tempo estes grupos tiveram condições jurídicas de requererem suas terras.

Em razão do capital e da produtividade, a solução apontada pelo participante é “*fornecer uma outra área*”. Fornecer outra área remete à categoria de que “qualquer terra

vale”, perspectiva que nega o valor simbólico da terra para os quilombolas e protege a terra como capital do não quilombola. Neste sentido, observam-se os enunciados abaixo:

M: O que que você pensa sobre a desapropriação?... Suponhamos que tenha uma terra que está sendo ocupada já por lavoura ou até por habitação e aí eles tem essa titulação da terra... O que que você pensa sobre a desapropriação desses locais em favor dos quilombolas?

[...]

Luciana: Éh::... Como isso é uma coisa que essa desapropriação possa acontecer muito tempo depois da existência desse quilombo eu acho que tem que ser levado em consideração o que que hoje existe nesse local e como acho que o isso é uma uma responsabilidade do governo federal... Éh::: Então não acho que deva ser estritamente aquele local já que éh::: **O governo federal ele poderia ao meu ver desapropriar uma outra área talvez que não tivesse sendo utilizada ou alguma coisa assim** porque as vezes pode ter um éh:::.... Não sei uma uma estrutura **uma coisa grande já dentro desse local né que não teria razão de ser destruída pra se construir uma outra né?** Que são éh acho que a desapropriação tem que levar em consideração isso que local e se não pode ser transferido pra outro local em função do tempo o a o grande tempo que depois acontece.

M: Éh... Então... A esse grupo/Eles têm assegurados também o direito à terra né

Miguel: Sim... Por isso que eu falei a questão de posse né alguma coisa com relação a posse

M: E o que que você acha disso?

Miguel: Bom eu acho que se realmente é oriundo deles eu acho que tem mais do que direito né... Apesar de como a coisa ser bem polêmica de hoje na sociedade até a questão houve éh tem proprietários em imóveis lá não sei se é legal ou não né eu acho que se tem que reivindicar eu acho que eles podem ter condições de **reivindica não digo talvez aquela área especificamente mas acho que a nível de prefeitura pode conceder alguma área pra compensar** justamente essa esse domínio que teve de outras pessoas né essas áreas privadas né.

M: O senhor imagina alguma coisa que possa ser feita além da desapropriação?

Gerson: Eu imagino assim... Isso/Uma desapropriação amigável... Né... [...] **compra-se uma área que seja ou do governo ou de alguém que queira vende** paga um preço muito mais justo porque daí vai pro mercado né? Do que/E depois divide... Do que comprar uma área que tem um prédio que tem uma indústria que tem um cemitério muito mais caro um aeroporto é muito mais caro sabe então assim você resolveria o problema [...].

M: E se essa terra for reconhecida/For denominada um terra quilombola você acha que deve ter a desapropriação ou o que que você acha que pode ser feito?

Gabriela: Eu acho que se a pessoa já tá muito tempo lá não pode tirar

M: E daí o que que faria com os quilombolas?

Gabriela: **Daria outra terra pra eles.**

Os excertos selecionados estão relacionados à ideia de que em termos de desapropriação de terras em favor do quilombola, “qualquer terra vale”. Estes discursos se apresentam como uma categoria da formação discursiva que defende a produtividade, o capital e a geração de lucros. Há nestes discursos, uma tentativa de legitimar⁴⁶ (THOMPSON,

⁴⁶ A legitimação de uma prática, de acordo com Thompson (2011), pode sustentar e estabelecer relações de dominação “pelo fato de serem representadas como legítimas, isto é, como justas e dignas de apoio” (THOMPSON, 2011, p. 82).

2011) o viés da produtividade e da ideologia capitalista, em detrimento da dimensão simbólica (BOURDIEU, 2011) e histórico-social das terras quilombolas.

A formação discursiva da produtividade tem base na ideologia capitalista e, por este motivo, a valorização maior está voltada à acumulação de capital e defesa da propriedade privada. Neste sentido, as terras quilombolas não são interpretadas por um viés simbólico, como necessárias para a reprodução material e imaterial da vida, intimamente ligados à posse e ao uso do território, mas sim pelo discurso de que “qualquer terra vale”. Discursos como esse não só legitimam a formação discursiva da produtividade como racionalizam⁴⁷ (THOMPSON, 2011), isto é, criam uma cadeia de argumentos investidos de legalidade, a fim de justificar a desapropriação de outro local em favor dos quilombolas, favorecendo, assim, a propriedade privada e produtiva: “*reivindica não digo talvez aquela área especificamente mas acho que a nível de prefeitura pode conceder alguma área pra compensar*”; “*compra-se uma área que seja ou do governo ou de alguém que queira vende*”; “*Daria outra terra pra eles*”; “*desapropriar uma outra área talvez que não tivesse sendo utilizada*”. A legalidade, portanto, está relacionada ao fato de que as comunidades estariam sendo recompensadas, mesmo que por meio de uma terra despossada de valor simbólico e de relações territoriais entre o grupo e a terra propriamente dita. Dessa forma, a formação discursiva da produtividade tem no discurso de que “qualquer terra vale”, uma âncora para proteger e evidenciar a propriedade privada, o capital, a terra produtiva, em relação ao direito histórico. Esta categoria, portanto, reifica, nega e abafa a historicidade do quilombola e a sua relação simbólica com a terra.

O discurso de Luciana reflete como a ideologia pode transformar ideias de uma classe dominante em ideias universais, válidas igualmente para toda a sociedade (CHAUÍ, 2008, p. 40): “*o governo federal ele poderia ao meu ver desapropriar uma outra área talvez que não tivesse sendo utilizada [...] porque as vezes pode ter um éh:::... Não sei uma uma estrutura uma coisa grande já dentro desse local né que não teria razão de ser destruída pra se construir uma **outra** né?*”. Mesmo que em um mundo hipotético, esta afirmação reflete a ideologia capitalista deste discurso, pois a preocupação é que se tenha uma estrutura, algo grande, produtivo nesta terra. A ideia capitalista é validada ao outro quando Adriana, consciente ou inconscientemente, afirma que não se poderia remover uma estrutura para construir outra. A representação em seu discurso aponta para a produtividade capitalista. Por esta concepção, é como se as comunidades quilombolas fossem, lógica ou obrigatoriamente,

⁴⁷A Racionalização é uma estratégia discursiva apontada por Thompson que auxilia na legitimação de relações simbólicas de dominação. Por meio desta estratégia cria-se uma cadeia argumentativa com intuito de defender ou justificar relações.

empreender algo produtivo, lucrativo, com grandes estruturas nestas terras. Seu discurso silencia o uso da terra como posse necessária para seguir com seus modos de vida, pois tem como base as representações da ideologia do capital. Por este motivo, não haveria problema, na concepção de Adriana, que se desapropriasse uma terra que não estivesse sendo utilizada, assim o capital e a produtividade da outra terra não seriam prejudicados.

A formação discursiva da produtividade também pode ser relacionada aos discursos que veem na desapropriação algo semelhante a um favor por parte do Estado e, por isto, há uma necessidade de se mostrar resultados:

M: O que você acha em relação ao direito à terra assegurado à esses povos?

Roberto: [...] Mas hoje eu acredito que a/o país na situação econômica que o Brasil passa não haveria essa possibilidade de você desapropriar mais áreas pra **doar não só pras comunidades quilombolas mas também para os indígenas** que requerem esses direitos de mais propriedades e mais áreas pra se expandir e também manter vivas as suas culturas

M: Você acha que o governo deve oferecer subsídios pra garantir esse direito? ((o direito à terra))

Roberto: [...] Se éh como todos os outros assentamentos do Brasil alguns funcionam outros não funcionam então se fosse de fato/prá que se fosse **dado** o direito à terra a todos éh:::... **Que também deveria ter uma política de acompanhamento** mais/da pra se dizer éh:::... **Não de forma repressiva mas eu acredito que de forma mais rigorosa pra que de fato éh essa comunidade mostrasse resultado.**

Além de mobilizar o grupo indígena, que também possui relação simbólica e de direito à terras como forma de legitimar (THOMPSON, 2011) o seu discurso, o participante entente a desapropriação de terras em favor do remanescente quilombola como uma doação, um presente do Estado – discurso que reifica (THOMPSON, 2011) e apaga a relação entre direito e historicidade, pois uma doação não está relacionada à um direito histórico e sim à benevolência de uma das partes. O discurso de Roberto também reflete um sentido cristalizado pela ideologia capitalista de que a terra deve ser produtiva em termos de geração de riquezas, de lucros. Segundo Althusser (2001), a ideologia se materializa nas práticas dos sujeitos, práticas que estão reguladas pela existência de um aparelho ideológico. É interessante, portanto, como Roberto mobiliza o Estado, como aparato ideológico, em favor da sua ideologia capitalista como forma de disciplinarizar o outro (FOUCAULT, 1997): “*se fosse dado o direito à terra a todos éh:::... Que também **deveria ter uma política de acompanhamento** mais/da pra se dizer éh:::... Não de forma repressiva mas eu acredito que **de forma mais rigorosa pra que de fato éh essa comunidade mostrasse resultado**”*. As políticas de acompanhamento sugeridas pelo participante, rementem, portanto, ao que Foucault (1997) chama de disciplinarização dos corpos. A sensação de estar “sendo

acompanhado”, vigiado por meio de uma política de acompanhamento, faria com que a comunidade “mostrasse resultados”, isto é, produzisse, gerasse capital e riquezas e assim compensasse a “doação” destas terras.

De acordo com Orlandi (2013), uma formação discursiva relaciona produção de sentido, ideologia e regularidades discursivas. Por meio das análises desta seção, constatou-se que a formação discursiva da produtividade mobiliza diversos discursos para manter o seu efeito ideológico, o seu sentido (ORLANDI, 2013). Nos excertos investigados, sobressaíram-se os discursos de que “qualquer terra vale”; da reparação de terras como “doação”; e, principalmente, os discursos em prol da propriedade privada. Embora ditos de modo diferentes, os excertos ora apresentados se relacionam ideologicamente por meio da formação discursiva a favor da produtividade, do capital. Na memória desta FD, residem diversos processos históricos, a exemplo da distribuição de terras e formação agrária como um movimento altamente excludente para com a população campesina negra (SANTOS 2010). Como destaca Santos (2010), a Lei de Terras de 1850, instituída no mesmo ano em que se proibiu o tráfico negreiro no Brasil, “reservou o critério de ‘posse da terra’ para os capitalistas do campo, para os “senhores fazendeiros” [...]. A institucionalização da terra como mercadoria, desestabilizou, sobremaneira, o modo de vida e de relação no campo” (SANTOS, 2010 p. 17). Esta lei, que regulamentou a propriedade privada, também contribuiu para um processo de exclusão social, pois destituiu a posse daqueles que possuíam uma relação de subsistência com a terra. É este sentido de proteção à terra como capital, advindos de processos históricos de exclusão social, que ecoa nos discursos dos participantes.

Nesta subseção analisou-se um recorte discursivo relacionado ao direito dos remanescentes quilombolas quanto à terra; na próxima subseção, serão analisados discursos que versam sobre os direitos quilombolas de maneira mais geral.

4.1.2 Os escravos sim, os descendentes não: “*o que ocorreu há cem anos atrás*”.

A perspectiva biológica do conceito de raça “é ainda hoje um conceito poderoso e persiste como construção histórica-social; matéria prima para o discurso das nacionalidades e marcador social de diferença que identifica e classifica pessoas e situações” (SCHWARCZ, 2018, p. 409). A inclusão do negro na sociedade brasileira no pós-abolição, deu-se por meio de políticas de “*integração subordinada* das classes e grupos populares” (SALES JR., 2006, p. 229). As políticas sociais não foram definidas como intervenção compensatória ou

redistributiva, mas sim inscritas em uma tentativa de construção nacional e de integração social, mesmo que subordinada (SALES JR, 2006).

É por meio do chamado mito da democracia racial, da pressuposição de que há uma igualdade de oportunidades, acesso e direitos que o negro se integra à sociedade brasileira. O pensamento ideológico de uma democracia racial acaba por sustentar o poder simbólico de um grupo étnico-racial sobre outros, poder que se estrutura em um monopólio de sentidos que estruturam a ideologia e que organizam a vida das pessoas a partir da naturalização das estruturas (BORDIEU, 2011, p. 11). Desse modo, a naturalização da ideologia da democracia racial pode provocar nos sujeitos o entendimento de que os fatos históricos do passado não possuem relação com o presente, visto que no presente há, juridicamente, uma igualdade de condições, direitos e acesso. Esta ideologia dá sentido à formação discursiva que afirma que “passado é passado”, examinada nesta subseção.

Nos excertos abaixo, serão analisados enunciados que versam sobre diferentes direitos conferidos aos remanescentes de quilombos no Brasil devido à sua trajetória histórica:

[...] a gente acompanha assim mais algumas solicitações e reivindicações por serem quilombolas não mais do que isso.

M: Tipo quais por exemplo?

Adriano: Ah por éh... Briga por espaço né pedaços de terra por direitos que seriam deles aí remete o tempo dos quilombos e fica um espaço vazio que na verdade eles têm direitos e que direito seria esse né? **E pra que seria esse direito se isso já tem há tanto tempo já ocorreu há tanto tempo né?**

M: Você sabe então que este grupo tem o direito à terra né você até comentou ali... O que que você acha disso? De eles terem direito ao espaço/

Adriano: Assim **eu Acho que eles têm direito também não sei eu nunca pesquisei a fundo** a gente só houve né boatos assim... Mas dizem o que [certo falam?] eles brigam por isso **acredito que eles tenham né mas** supondo que eles tenham direito assim... **Eu sou um pouco contra né** teria que ver da onde que partiu esse direito deles por serem quilombolas se todo mundo for requerer éh... **Algo atual de hoje em dia em relação ao que ocorreu há cem anos atrás ou há cinquenta anos atrás não seria só os quilombolas** haveriam outras entidades e grupos requerendo várias coisas aí por conta da forma como foi a nossa migração no Brasil... **Então assim hoje em dia dar o direito à terra porque lá no sobrenome ele carrega é algo um traço quilombola eu acho errado.**

O discurso de Adriano configura o que Van Dijk (2017) chama de ressalvas, um dispositivo aparente entendido como movimentos semânticos que evidenciam uma parte positiva do Nós e uma parte negativa do Eles. Este dispositivo é aparente, pois, em alguns casos, pode parecer evidenciar a parte positiva do Eles em um primeiro momento do discurso, mas, em seguida, se concentrará em suas características negativas (VAN DIJK, 2017, p. 143). A aparência, no caso analisado, acontece pelo fato de que no início Adriano apresenta uma face positiva em seu discurso: “*eu Acho que eles têm direito*”, “*acredito que eles tenham né*”,

conferindo às reivindicações quilombolas certa credibilidade e se autoapresentando positivamente (VAN DIJK, 2017), isto é, mostrando uma face positiva de si. Entretanto, há também uma ignorância aparente⁴⁸ (VAN DIJK, 2017), *também não sei eu nunca pesquisei a fundo [...] mas*”, neste caso, a aparência consiste na utilização da falta de conhecimento em tentativa de amenizar o seu discurso e sua posição com relação ao assunto, ou seja, buscando preservar a sua autoapresentação positiva. Em seguida, Adriano acrescenta sua posição com relação ao tema: “*eu sou **um pouco** contra*”, neste trecho, de maneira a atenuar sua posição, utiliza a locução adverbial de intensidade “*um pouco*” que indica que ele não é totalmente contra, e sim parcialmente, como forma de amenizar seu posicionamento. De maneira sequencial, a autoapresentação positiva (VAN DIJK, 2017) intentada pelo participante aos poucos sofre alterações e contradições: (1) “*Acho que eles têm direito [...]*”; (2) “*acredito que eles tenham mas [...]*”; (3) “*sou um pouco contra né [...]*”; (4) “*eu acho errado*”. Com isso, a cadeia argumentativa de Adriano vai, aos poucos, negando o direito dos remanescentes quilombolas.

A concepção de reparação é negada no discurso de Adriano sobre o direito à terra das CRQs, pois seu discurso está inscrito em uma formação discursiva que considera o tempo como a solução. Desse modo, o direito à terra é desnecessário e não faz mais sentido em decorrência da janela temporal entre os fatos, entre o passado e o presente. Em outras palavras, se “*já ocorreu há tanto tempo*” não há a necessidade de reparação, visto que os descendentes apenas “*carregam um traço quilombola*”, não são mais o que se era, ou como se era noutros tempos. O viés ideológico de Adriano é reificado (THOMPSON, 2011), isto é, nega a historicidade, o fato de que mais do que um traço quilombola, os remanescentes desses grupos carregam estigmas e consequências da desigualdade sofrida pelos seus antepassados – em decorrência da “*forma de ocupação das terras em todo o Brasil [que] se deu por meio da lógica da expulsão dos indígenas e dos negros, da exploração da mão-de-obra compulsória dos africanos e seus descendentes*” (LEITE, 2019, p. 967). Além disso, ao questionar o porquê deste direito (“*pra que seria esse direito*”) também nega-se a dimensão simbólica da terra, que abrange o uso e a reprodução física e social dessas populações neste território.

Sob semelhante ponto de vista, mas sobre diferente objeto, o comerciante Francisco também acredita que os remanescentes quilombolas não devem receber políticas com finalidade reparatória em virtude da lacuna temporal entre os acontecimentos, pois seu

⁴⁸ Categoria definida por Van Dijk para se referir a sujeitos que alegam desconhecer o assunto, como ressalva: “eu não sei, mas...”.

discurso está calcado em uma formação discursiva que afirma que o “tempo resolve” e que “passado é passado”:

M: Até recentemente o IF ele vai/Ele fez uma parceria com o governo para conceder bolsas de auxílio permanência para os quilombolas e para os indígenas o que o senhor acha disso?

Francisco: Eu acho assim se todos nós temos direitos iguais se existe racismo se existe isso não tem privilégio somos iguais se somos iguais por que certas raças têm privilégios? **Porque se todos que estamos aqui não temos nada que ver com os antepassados** nós temos que ver que pessoas **que estamos vivendo no dia de hoje... Passado é passado** então se somos todos brasileiros iguais eu entendo dessa forma **eu sou italiano** tem várias origens aqui, né várias etnias etc. então eu vejo nesse ponto **por que privilégios?**

Há, no discurso do participante, um desencontro entre concepções temporais: numa perspectiva afro-centrada, há uma conexão do presente com os antepassados e com as gerações futuras, assim como há na perspectiva indígena, por exemplo; por outro lado, numa perspectiva ocidental, não há ligação entre presente e passado, isto é, não há conexão com os antepassados, com o passado e com as gerações futuras: “*não temos nada que ver com os antepassados nós temos que ver que pessoas que estamos vivendo no dia de hoje*”. Esse desencontro de concepções temporais está intimamente ligado à identidade imigrante do participante: “*eu sou italiano*”, identidade que influencia sua posição-sujeito na sociedade, seu lugar de fala. Com o fim da escravização, o Brasil incentivou a migração europeia, especialmente nas regiões sul e sudeste do país, concedendo vantagens econômicas a imigrantes europeus (SILVA; ROSEMBERG, 2018). Tal política impulsionou o percentual de brancos na região assim como o crescimento econômico destes grupos, enquanto o mesmo não aconteceu com os grupos imigrantes africanos. Este cenário contribuiu para que o negro se tornasse – ou se perpetuasse – como a identidade diferente (SILVA, 2000), o outro; além de cooperar para o surgimento e/ou consolidação⁴⁹ da formação discursiva da meritocracia⁵⁰, na qual o discurso do participante está inscrito – *por que privilégios?* – e que está no interdiscurso da formação discursiva que afirma que o passado é passado e que o tempo resolve. Isto é, com o passar do tempo os imigrantes europeus tiveram uma ascensão econômica diferente de grupos outros, como os imigrantes africanos. Isso se deve, em grande parte, pela divergência de incentivos aos grupos imigrantes africanos e europeus nos anos

⁴⁹ Diante do corpus de análise deste trabalho, não se enseja afirmar que o sentido do discurso meritocrático date desta época, pois seria necessário um trabalho de pesquisa histórica mais aprofundado. Por este motivo, optou-se por “surgimento e/ou consolidação” no texto.

⁵⁰ De acordo com Penteadó e Faria (2018, p.11) “A palavra “meritocracia” é um neologismo cunhado por Michael Young no texto “The rise of meritocracy” de 1958. [...] onde o termo meritocracia é apresentado como o acontecimento mais significativo da sociedade moderna”.

após a abolição. O discurso do privilégio e da negação da relação entre presente e passado – “passado é passado” – estão intimamente ligados à maneira como aconteceu a imigração entre um e outro grupo, pois ambos os discursos dissimulam, reificam, negam a historicidade a fim de sustentar não só a ideologia de que passado e presente não se entrelaçam, mas sustentar também o poder simbólico (BOURDIEU, 2011) de um grupo perante o outro – o grupo branco perante o negro. Em resumo, a formação discursiva que reitera que passado é passado e que o tempo resolve, não só fortalece o discurso da meritocracia e apaga o discurso e a trajetória de grupos historicamente menos favorecidos, como fortalece relações de poder.

De acordo com o participante Francisco, a história, está isolada em seu acontecimento. Os fatos ocorridos entre momentos históricos diferentes, não possuem conexões entre um e outro: “*passado é passado*”. Logo, está implícito em seu discurso que a concessão de bolsas de auxílio permanência como subvenção monetária para que estes estudantes tenham maiores condições de permanecer e concluir a graduação, além de proporcionar a promoção da democratização do acesso ao ensino superior⁵¹, não se faz necessária. Ao se posicionar contra tal política de acesso, o discurso do participante remonta aos discursos de grupos étnico-raciais de maior prestígio social que detém, com o auxílio das formações discursivas da meritocracia e do tempo como remédio e solução, o principal acesso à educação, empregos, etc. (VAN DIJK, 2017).

Segundo Foucault (1996), a educação, embora seja direito comum a todos, e instrumento pelo qual os sujeitos podem ter acesso a qualquer tipo de discurso, também é reconduzida “pelo modo como o saber é aplicado em uma sociedade, como é valorizado, distribuído, repartido e de certo modo atribuído” (FOUCAULT, 1996, p. 17). Nesse sentido, Van Dijk (2017, p. 97) aponta que as minorias geralmente possuem pouco ou nenhum acesso a contextos comunicativos cruciais como, por exemplo, os discursos acadêmicos ou científicos. Assim, discursos como o de Francisco, contribuem para a sustentação da maneira como o saber é distribuído, limitando o acesso e permanência na graduação a determinados grupos étnico-raciais e de determinados grupos sociais, como mostra, por exemplo, os dados da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (PNAD) Contínua⁵² do ano de 2017. Neste ano, das pessoas de 25 anos ou mais de idade que haviam completado o ensino superior, 9,3% era negra ou parda e 22,9% dos concluintes eram brancos, ou seja, mais do que o dobro dos concluintes negros. Esses dados são significativos para esta análise, pois discursos que negam

⁵¹ Fonte da informação: <<http://www.prae.ufpr.br/prae/noticias/bolsa-permanencia-mec-pbp-manual-de-instrucao-para-os-novos-candidatos-a-bolsa/>> Acesso em 02 out. 2019.

⁵² A PNAD Contínua mostra informações sobre as características básicas de educação para as pessoas de 5 anos ou mais de idade.

a trajetória do quilombola contribuem para a propagação e perpetuação dessas desigualdades. Negar o motivo da existência de ações afirmativas como a bolsa permanência, ou outras formas de incentivo e acesso ao ensino superior, é propiciar que dados como os apontados permaneçam estáveis, por meio de formações discursivas que os sustentam.

A seguir, os discursos de Antônio e Roberto que esvaziam a historicidade das comunidades quilombolas e se inscrevem na formação discursiva de que passado é passado, e que com o passar no tempo tudo se resolve:

M: O senhor acha que elas foram prejudicadas de alguma forma na história por por

ter/ser pessoas que vieram por exemplo/eram escravizadas né que criaram esses/

Antônio: **Uma vez até vou dizer que sim mas hoje em dia com toda... Eu acho que ainda... Não.**

M: Não deve ter perpetuado?

Antônio: Não eu acho que não eu acho que não.

M: O que que você acha em relação ao direito à terra assegurado à esses povos?

Roberto: Essa é uma questão bastante delicada porque éh... Hoje se nós fossemos por exemplo contemplar todas essas/as classes que nós falamos aqui que vieram primeiro éh:::... Teria que o Brasil repensar toda a sua divisão territorial não existe até **porque com o passar dos anos** eh:::... Com o poder das posses do poder econômico as famílias foram aumentando as suas propriedades éh:::... E algumas pessoas foram ficando [...].

De acordo com Orlandi (2013, p. 32) as palavras significam pela história e pela língua, assim como todo o dito possui uma filiação de dizeres, uma memória, uma historicidade. Neste sentido, os discursos de Antônio e Roberto fazem sentido porque possuem uma relação interdiscursiva com formulações feitas e já esquecidas. Quando afirmam que “*Uma vez até vou dizer que sim mas hoje em dia [...]*” e “[...] *porque com o passar dos anos*”, seus enunciados fazem sentido porque ao longo da história, diversos discursos e ideologias apagaram ou reescreveram a história do quilombola no Brasil. No bojo do interdiscurso de seus ditos, reside o silenciamento das consequências da escravização (SOUZA, 2012) e as hierarquias sociais que naturalizam as diferenças e afirmam “de modo genérico e sem questionamento uma certa harmonia racial” (SCHWARCZ, 2012, p. 30). Seus discursos fazem sentido porque, em certa medida, a formação discursiva que afirma que “passado é passado” dialoga com a formação discursiva da meritocracia, FD que reifica, apaga e esconde desigualdades decorrentes de prejuízos histórico-sociais, pois “promove a conformação ideológica dos indivíduos com a desigualdade racial” (ALMEIDA, 2018, p. 63).

M: O senhor acha que esses grupos foram prejudicados de alguma forma ao longo da história?

Gerson: O **escravo foi prejudicado** porque ele veio de uma maneira bruta pra cá... Os seus descendentes talvez também de alguma maneira **mas o tempo passo... Nós temos que luta** as pessoas são prejudicadas às vezes quando nascem... **Nascem no lugar errado às vezes na favela ou no pobre ou no meio do mato isso aí já tá prejudicado né tem que correr atrás.**

M: E o senhor acha que houve escravização em Palmas e uma comunidade de quilombo?

Gerson: Não... Isso não tem pessoas éh... Historiadores aqui inclusive se você quiser pra te ajudar a professora ***** ela... A professora ***** tem tem... Você conhece lembra dela?

M: Não conheço.

Gerson: Ela é professora é aposentada tem um conhecimento muito grande ela fala que não teve... Tem mais pessoas que mais antigos de Palmas e tal que pode dizer como que aconteceu né... Teve... Alguém me falou mas eu não sei eu não sou historiador... Que alguns logo no começo de Palmas vieram e trouxeram seus entre aspas escravos mas que na realidade era gente casada com escravo suas escrava né que tinha seus filho assim... Escravos entre aspas porque não er/não tinha mais escravos mas vamos dizer assim negros que poderiam ser considerados escravos e tal que já eram alforriados porque a lei né depois que foi assinada ninguém mais era escrava alforriou todo mundo... Mas assim lógico que você sai de uma situação de escravo pra desempregado né e às vezes o próprio dono que era o dono do escravo que dava comida éh:::.... E queria o escravo lá toco ele lá da terra dele ele dai ficou numa situação econômica meio prejudicial **mas ele tinha a capacidade de trabalho** e tanto que gloriosamente né o Brasil aqui não tanto no sul porque até porque foi colonizado posteriormente né.. ((incompreensível)) por essa gente né por esse povo faz parte dos brasileiros nós somos brasileiros

O discurso de Gerson ilustra a ligação entre a FD da meritocracia e a FD de que passado é passado, e a maneira como estas formações estão relacionadas à ideologia do capital: “o *escravo foi prejudicado*”, “*mas o tempo passo... Nós temos que luta*”. Por meio da ideologia do capital, o participante constrói uma cadeia argumentativa que mobiliza o tempo em favor da meritocracia, isto é, seu discurso infere o sentido de que os prejuízos decorrentes da escravização não se perpetuaram ao longo do tempo e entre gerações. Considerando que o sentido é determinado pela posição ideológica (ORLANDI), quando Gerson afirma que “*nós temos que luta*”, seu discurso reflete a FD da meritocracia. O discurso da meritocracia está baseado na concepção de mérito, relacionado ao desempenho do indivíduo a partir de critérios pré-estabelecidos pela ideologia do capital (PENTEADO; FARIA, 2018, p. 12): “*mas ele tinha a capacidade de trabalho*”. A capacidade de trabalho, portanto, está relacionada ao esforço pessoal do sujeito, ao dinamismo, ao conhecimento, ao mérito. Características que dependem, por este ponto de vista, unicamente do sujeito, sem considerar as relações sócio-históricas e econômicas à que este sujeito está submetido. De acordo com Almeida (2018, p. 63) “a soma do racismo histórico e da meritocracia permite que a desigualdade racial vivenciada na forma de pobreza, desemprego e privação material seja entendida como *falta de mérito* dos indivíduos”.

A relação com a ideologia do capital é marcante no discurso do participante: *Nascem no lugar errado às vezes na favela ou no pobre ou no meio do mato isso aí já tá prejudicado né*. Neste enunciado o participante naturaliza⁵³ (THOMPSON) uma situação social, pois a trata como algo inevitável. Naturalizar uma situação social é uma estratégia para reificar a história, cooperar com o discurso de que passado é passado. Além disso, seu discurso está pautado em não-ditos baseados em critérios pré-estabelecidos pela ideologia capitalista. Isto é, o sujeito é prejudicado por nascer pobre, favelado ou no meio do mato, porque estas características podem dificultar o processo de chegar a posições sociais privilegiadas pela ideologia capitalista, como, por exemplo, aquisição de bens ou de um diploma em um curso de graduação de prestígio. Ainda no nível do não-dito, quando o participante afirma que “*tem que correr atrás*” os não-ditos mobilizados, provavelmente, estão relacionados às conquistas financeiras, intelectuais e materiais, fortificadas pelo pensamento capitalista.

Por meio dos excertos analisados nesta seção, foi possível identificar que a visão de que só o presente existe, o aqui e o agora, se materializa na formação discursiva que afirma que “passado é passado”. Esta FD nega a história por meio do processo ideológico da reificação (THOMPSON, 2011), e se relaciona ideologicamente à negação do racismo, pois os prejuízos historicamente vivenciados por esta população são apagados, partindo do pressuposto de que se vive atualmente em uma democracia racial. Neste sentido, como afirma Almeida (2018, p. 63) “a negação do racismo e a ideologia da democracia racial, sustentam-se pelo discurso da meritocracia”. Ainda de acordo com o autor, “a soma do racismo histórico e da meritocracia permite que a desigualdade racial vivenciada na forma de pobreza, desemprego e privação material seja entendida como *falta de mérito* dos indivíduos”.

Tendo examinado, por meio das duas subseções ora apresentadas, formações discursivas que versavam sobre os direitos quilombolas, a próxima seção contará com excertos que demonstram a representação dos sujeitos participantes face às questões identitárias.

4.2 IDENTIDADE E DIFERENÇA

Nesta seção serão analisadas questões sobre a identidade quilombola e sua relação com a diferença. Dividida em duas subseções, a primeira conta com um recorte discursivo que aborda como se constitui a identidade quilombola pelo olhar do outro, do não-quilombola; a

⁵³ De acordo com Thompson (2011, p. 88) “um estado de coisas que é uma criação social e história pode ser tratado como um acontecimento natural ou como um resultado do inevitável”.

segunda conta com uma análise pautada na formação discursiva que afirma que “*Somos todos iguais*”.

4.2.1 A identidade quilombola pelo olhar do outro

O processo de reconhecimento dos remanescentes de quilombo está relacionado ao critério de autoatribuição da identidade. Consideram-se remanescentes das comunidades de quilombos, nos critérios do artigo 2º do Decreto 4.887/2003 “**os grupos étnico-raciais, segundo critérios de autoatribuição**, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida” (BRASIL, 2003).

A referida norma – artigo 2º do Decreto 4.887/2003 – teve sua redação embasada em teorias antropológicas e está em consonância com a norma internacional de Direitos Humanos, a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), que atribui como critério fundamental para identificação e reconhecimento destes grupos, a consciência de identidade. Destaca-se deste artigo os termos *étnico* e *autoatribuição*. Um grupo étnico, segundo Barth (1998), está envolvido por uma complexa rede de relações sociais e comportamentais, embasadas em critérios de significação, avaliação e julgamento, partilhados por sujeitos de um mesmo grupo. A consciência de grupo tem como objetivo manter e marcar as fronteiras identitárias entre um e outro grupo étnico.

A autoatribuição da identidade, isto é, a consciência de grupo, o reconhecimento de pertencimento étnico, não é reconhecida pela maioria dos participantes da pesquisa que veem na autoatribuição da identidade algo sem preceitos, princípios ou regras que regulamentem. Sobre este aspecto, abaixo a enunciação de dois participantes:

M: O método de reconhecimento das comunidades quilombolas está relacionado ao critério de autoatribuição da identidade associados a estudos antropológicos. Você considera isso coerente?

Pedro: Eu acho que não né... Porque daí **qualquer um pode** né como se alegação dos antepassados que sofreram e tal eu acho que não seria legal né.

M: O senhor acha que uma pessoa branca por exemplo pode ser quilombola?

Antônio: **Desde que ela queira pode tudo** [né?]. **Hoje em dia tá tudo aberto** né tudo.

M: E o que o senhor acha com relação a esses grupos?

[...]

Gerson: Mas é que pra ser quilombola não precisa ter sido escravo ele basta ser descendente e daí se autoproclama autoindica e auto... Né até que você disse

M: Identificação... Autoatribuição

Gerson: Sabe que se você quiser ser quilombola e eu também **basta eu dizer óh eu me sinto quilombola** por causa que eu gosto da cultura eu gosto de tambor eu gosto das coisas africanas que eu gosto mesmo acho legal samba e tudo né mais e eu vou falar ca/com a dona *****... Dona ***** eu gostaria que a senhora me aceitasse como quilombola... Ela me aceita porque eu vou lá na Fundação Palmares **eles dão um documento** de que eu me sinto quilombola **é que nem se eu quiser trocar de de partido político eu posso isso aí é autodeterminação...** Então eu me sinto quilombola a dona ***** me faz um/Assina lá pra mim a Fundação Palmares me assina e **o Gerson pode ser considerado quilombola.**

Tanto para o participante entrevistado Pedro quanto para o participante entrevistado Antônio, o critério de autoatribuição da identidade é descabido devido à falta de método, regras de avaliação e/ou até mesmo eficácia. Estes discursos estão relacionados à uma formação discursiva que afirma que nos tempos atuais não há regras. O discurso do comerciante Pedro sobre o critério de autoatribuição em “*qualquer um pode né*”, silencia e nega a dimensão coletiva da identidade quilombola, que consiste na necessidade de haver uma aquiescência coletiva segundo os critérios do grupo, para que haja o reconhecimento do pertencimento do sujeito àquela coletividade, aquele grupo (BARTH, 1998). Isso pode ser compreendido como uma estratégia de dissimulação da ideologia (THOMPSON, 2011) que tem como objetivo desviar a atenção de processos existentes. Neste caso, o desvio, a negação, é sobre a dimensão coletiva da identidade quilombola e qualquer outra complexidade que possa reger o critério de atribuição da identidade dos remanescentes quilombolas.

No mesmo sentido de dissimulação como um *modus operandi* da ideologia, a fim de desviar a atenção e/ou negar (THOMPSON, 2011) a legitimidade da identidade quilombola, o discurso do participante Pedro deprecia a dimensão individual, isto é, o autorreconhecimento da identidade do remanescente quilombola, e sugere que mesmo um sujeito externo ao grupo de remanescentes quilombolas pode pertencer ao grupo como um autêntico remanescente: “*qualquer um pode né*”. O sentimento de pertencimento de um sujeito externo provavelmente estaria relacionado apenas à uma aproximação afetiva com a cultura do grupo em questão ou ainda relacionado à relações afetivas construídas com membros internos do grupo. Contudo, um sujeito externo não compartilharia dos mesmos valores culturais; não estaria ligado biologicamente ao grupo e não teria o reconhecimento coletivo acerca de sua identidade étnica (BARTH, 1998), critérios estes que, conforme Barth (1998), compõem uma identidade étnica. Pela falta desses atributos e critérios, não poderia um sujeito externo ser considerado um autêntico remanescente quilombola. Isto reflete como a identidade quilombola não é compreendida em sua complexidade, mas sim como uma roupagem disponível a todos os sujeitos. Semelhante representação acontece no enunciado do comerciante Antônio: “*Desde que ela queira pode tudo [né]*”. Por meio desta afirmação, pressupõe-se que o sujeito depende

apenas da vontade própria para ser quilombola, ou seja, que esse processo independe da anuência coletiva e dos preceitos culturais e organizacionais da comunidade. Bastaria o sujeito “querer” ser quilombola para que seu “quilombismo⁵⁴” se concretizasse. Este discurso também remete à formação discursiva que afirma que nos tempos atuais não há regras e que se vive em uma anarquia de valores, pois tudo pode.

De acordo com Silva (2000) a produção de identidade está sempre entre os processos que tendem a fixá-la e os processos que tendem a subvertê-la e desestabilizá-la. O discurso de Gerson auxilia em uma desestabilização da identidade quilombola, pois, segundo o participante, ela depende apenas da vontade individual: *basta eu dizer óh eu me sinto quilombola [...] eles dão um documento [...] é que nem se eu quiser trocar de de partido político eu posso isso aí é autodeterminação [...] e o Gerson pode ser considerado quilombola*. Seu discurso banaliza a identidade quilombola, simplifica a complexidade de suas fronteiras étnicas e das instituições que auxiliam no processo de reconhecimento do território quilombola e a torna acessível a qualquer sujeito a partir da vontade individual, mesmo que o sujeito não partilhe da dimensão de sentidos, símbolos e valores “construídos nas práticas sociais, num processo de relação” (KREUTZ, 1999, p. 82). Seu discurso funciona como uma tentativa de deslegitimar e desacreditar a identidade quilombola, apresentando-a como algo sem preceitos, padrões ou normas.

Outra tentativa de desestabilizar (SILVA, 2000) a identidade quilombola poder ser verificada nos discursos a seguir:

M: E o que você acha que interfere na vida socioeconômica dos quilombolas caso eles tenham a sua terra reconhecida? Você acredita que muda alguma coisa economicamente pro município? Por que?

Luciana: Eu acredito que não até porque éh::... Eu ouvi assim eu nunca pesquisei sobre mas eu ouvi que a a os quilombolas podem se autodenominar quilombolas né?... E isso **eu acho um pouco preocupante porque nós temos pessoas muito bem intencionadas em todos os setores mas também temos pessoas más intencionadas em todos os setores** então essa autodenominação às vezes a pessoa possa éh:: **Não querer contribuir com a comunidade e sim usufruir de algum direito só e as vezes até atrapalhar né os benefícios que a comunidade possa vir a ter.**

M: Éh por fim então recentemente o Instituto ele firmou uma parceria com o governo que garante aos remanescentes do quilombo e indígenas o aux/direito à uma bolsa permanência como auxílio à esses estudantes... O que você acha disso?

Luciana: Eu não acho não acho necessário na nossa cidade nós temos uma pobreza tão grande em Palmas nós temos aí um éh... Pessoas que não são não pertencem nem a comunidade indígena nem a comunidade quilombola que vivem numa situação de pobreza tão grande e que ter acesso à universidade faria tanta diferença na vida dessas pessoas **que por que elas não serem privilegiadas também? Né éh:: Aí**

⁵⁴ Termo empregado por Abdias do Nascimento em seu livro “**O quilombismo**. Editora Vozes, 1980”

entra a minha questão de da boa fé né porque às vezes a pessoa não é quilombola mas aí ela passa a se autodenominar pra ter direito à alguma coisa porque ela tá se sentindo excluída daí... Então eu eu não acho que é acho que **talvez essa tentativa de inclusão ela cria uma nova exclusão** sabe porque a nossa comunidade é muito pobre e temos não só os quilombolas e os indígenas temos muita gente que tá fora da universidade que gostaria de estar lá mas não tem esse benefício então eu eu sou contra.

M: Você acha que muda alguma coisa na vida econômica dos quilombolas caso eles tenham as suas terras reconhecidas?

Luciana: Depende pra que seja... Se for pra um uso coletivo um uso pra escola pra comunidade pra preservação eu acho que muda... Mas aí volto essa minha questão da preocupação é que às vezes a pessoa **possa querer porque possa querer ter alguma propriedade e no futuro até vender**

M: E o que o senhor acha com relação a esses/ ((grupos))

Gerson: [...] e criou também um conceito chamado propriedade coletiva e isso não é previsto na constituição⁵⁵... Então é::: Me parece assim, que quem está numa propriedade quilombola vivendo fugido da da escravidão que é uma coisa terrível mas que se formou naquela comunidade e seus descendentes estão até hoje naquele local merecem sim ter as suas terras legalizadas. Entretanto a gente sabe que eu acompanho bastante noticiário que **muitas pessoas foram transferidas se movimentaram se colocaram para justamente pegar aquelas terras...** Aqui em Palmas existe uma situação *sui generis* é diferente que não é de forma violenta sempre conversado não tem problema MAS pode vir a ter problema por que? porque é:::... Muitas vezes muitas vezes não o decreto permite a auto a auto determinação

Os discursos dos participantes Luciana e Gerson aludem ao que Thompson (2011) designa como expurgo do outro, compreendido como uma estratégia que envolve a constituição de um inimigo comum a todos, retratado como ameaçador. Esta estratégia de construção simbólica faz parte de um *modus operandi* da ideologia chamado fragmentação, que tem como objetivo segmentar sujeitos ou grupos que possam representar certo perigo ou ameaça a grupos dominantes. A identidade quilombola é compreendida pelos participantes como o direito a um privilégio, e, por este motivo, seus discursos expurgam o outro. Para isso, os participantes relacionam a identidade quilombola ao princípio da boa e má fé – conceitos que estão atrelados à conduta dos sujeitos – e dão ênfase à “utilização” da identidade quilombola como uma conduta de má fé para angariar privilégios: “às vezes a pessoa possa éh::: Não querer contribuir com a comunidade e sim usufruir de algum direito só; [...] porque às vezes a pessoa não é quilombola mas aí ela passa a se autodenominar pra ter direito à alguma coisa”.

Os discursos dos participantes não só destacam a possibilidade de uma conduta de má fé por parte dos remanescentes quilombolas, o que caracteriza certa ênfase em um desvio

⁵⁵ De acordo com a Constituição Federal da República de 1988, em seu artigo 5º, XXIII, a propriedade deve atender a sua função social. Neste sentido, o parágrafo XXIV, acrescenta: “A lei estabelecerá o procedimento para desapropriação por necessidade ou utilidade pública, ou por interesse social, mediante justa e prévia indenização em dinheiro, ressalvados os casos previstos nesta Constituição”.

comportamental do Eles (VAN DIJK, 2017), como proporcionam um deslocamento de sentido (THOMPSON, 2011), uma distorção na noção de privilégio: o direito voltado à grupos sociais específicos torna-se privilégio – principalmente, direitos relacionados ao combate à desigualdade ou oriundos de reparação histórico-social. Com isso, os direitos quilombolas recebem as conotações negativas da noção de privilégio, que envolve, por exemplo, o sentido oposto à meritocracia, isto é, o sujeito “ganha algo” sem que devolva, em contrapartida, a força de trabalho, um esforço individual, o mérito.

Na perspectiva dos participantes compreende-se como privilegiados os sujeitos que sempre sofreram discriminação e hoje estariam eles mesmos excluindo outros: *“talvez essa tentativa de inclusão ela cria uma nova exclusão”* – a exclusão estaria relacionada à quem não é privilegiado pelas políticas públicas voltadas ao sujeito quilombola ou indígena: *“por que elas não serem privilegiadas também?”*. A partir da noção do direito como um privilégio, a identidade quilombola é concebida como uma forma de angariar vantagens por meio de uma identidade: *“minha questão da preocupação é que às vezes a pessoa possa querer porque possa querer ter alguma propriedade e no futuro até vender”*; *“muitas pessoas foram transferidas se movimentaram se colocaram para justamente pegar aquelas terras”*. O discurso dos participantes remete à preocupação com a proteção do capital, fato que justifica, portanto, o expurgo da identidade quilombola, seu apagamento, sua exclusão. Em outros termos, cria-se uma representação negativa da identidade quilombola como ameaça ao capital, às terras, à produtividade, por atrelar esta identidade ao discurso do direito como privilégio, ao uso da identidade como forma de adquirir direitos e propriedades.

Foucault (1996) destaca alguns sistemas de exclusão que atingem o discurso. Neste sentido, o olhar do outro sobre as comunidades quilombolas, também pode ser compreendido por meio de um mecanismo de exclusão denominado vontade de verdade, que se apoia em um suporte e uma distribuição institucional e é conduzido por práticas discursivas, como mostram os discursos a seguir:

M: Conhece algum direito ou privilégio diferenciado desse grupo?

Francisco: Eu acho que sim esse direito que eles querem usufruir é como eu disse a União teria que indenizá-los ou dar terra pra pratica produção e não coisas da cidade isso acho que... Eu sou contra.

M: Outras terras não essas dali?

Francisco: Outras terras... Não isso aí tem que ser coisa produtiva já que vão indenizar que indenize eles embora **pelo que eu sei não existe que comprove origem dessas famílias eles se intitulam da linha quilombola mas documentalmente no meu ver que eu tenho conhecimento não existe nada que comprove.**

M: E quais atributos o senhor acha que uma pessoa precisa ter pra ser considerada quilombola?

Francisco: É aí que eu digo tem que ter o reconhecimento verdadeiro lá da comé que a gente chama linha...

M: genealógica?

Francisco: Genealógica da família mas isso aí **tem que ser documentadamente tudo perfeito** daí pra prova que seja

M: Éh:: então... O método de reconhecimento das comunidades ele tem pesquisas antropológicas e pesquisas orais de conversas com alguns antigos... O que o senhor acha disso?

Francisco: Eu acho isso meio vago... Meio vago porque se tu tem uma terra e pra prova que é dono tu tem que escritura e registra e **se tu não registra tu não é dono**... Eu quando nasci eu tenho certidão como você é a tua prova né onde nasceu tudo direitinho se tu casa é a mesma coisa... Então se/via oral é muito fácil eu chega e dizer oh pá pá... Mas se... **Não é documento que vale? Tudo é documento** né... Um advogado se ele entrar numa lei vai prevalecer todos os documentos e através dos documentos vai ser tudo julgado não é só no boca a boca então eu acho que é vago muito vago.

M: E o que o senhor acha com relação a esses...

Gerson: [...] nos quilombos vamos dizer assim se eles estão lá todo esse tempo não tem porque não ser deles não me parece que esse seja o caso... Em todo caso parece que tem uma área que eles poderiam estar reivindicando e eles... **Por conversa e não necessariamente por documentos** né a gente sabe que eles reivindicam uma área muito maior do que seria o local que eles tão morando.

M: O senhor acha então que esses grupos foram prejudicados de alguma forma ao longo da história? Os quilombolas

Oswaldo: **Os legítimos grupos quilombolas** foram ficando pra trás na evolução da história é claro que foram

De acordo com Foucault (1996) o sujeito no jogo entre poder e desejo, anseia pelo discurso verdadeiro, pela vontade de verdade. De maneira a contribuir com o expurgo da identidade quilombola, os discursos dos participantes Oswaldo, Gerson e Francisco mobilizam a informação documentada, institucionalizada por meio da escrita, como o único discurso verdadeiro⁵⁶: “*não é documento que vale? Tudo é documento*”; “*tem que ser documentadamente tudo perfeito*”; “*Por conversa e não necessariamente por documentos*”; “*se tu não registra tu não é dono*”. A representação constante nos discursos dos participantes é a de que as comunidades quilombolas não possuem documentos⁵⁷ e, por consequência, não são realmente donas de seu território. Seus discursos apagam a história de luta das comunidades pelo reconhecimento de suas terras e contribuem para manutenção de relações que envolvem o poder entre grupos étnico-raciais, por meio do poder social (VAN DIJK, 2017). De acordo com Van Dijk (2017, p. 88), o poder social é “baseado em um acesso privilegiado a recursos sociais valorizados”, frequentemente organizado e institucionalizado.

⁵⁶ Faz-se necessário ressaltar, de antemão, que este viés analítico não pretende, de maneira alguma, duvidar deste instrumento ou afirmar que seu uso é indevido.

⁵⁷ É importante destacar que as três comunidades Palmenses são certificadas pela Fundação Palmares, e, no momento, estão em processo de titulação de suas terras.

Neste sentido, a estratégia de considerar como verdadeiro apenas o que está escrito reifica (THOMPSON, 2011), nega, ofusca e apaga a relação cultural, histórica, econômica e de luta pelo reconhecimento e titularização de suas terras.

De acordo com Foucault (1996, p. 20) a vontade de verdade, é uma “prodigiosa maquinaria destinada a excluir todos aqueles que, ponto por ponto, em nossa história, procuraram contornar essa vontade de verdade e recolocá-la em questão contra a verdade”. Nesse sentido, coloca-se em cheque a identidade quilombola e seu direito à terra, como forma de contornar outro discurso verdade, ou seja, apagar, neutralizar a luta quilombola pelo reconhecimento do seu território, luta que apresenta os acontecimentos históricos por outro viés, o viés do grupo prejudicado: *os legítimos grupos quilombolas; [...] “pelo que eu sei não existe que comprove origem dessas famílias eles se intitulam da linha quilombola mas documentalmente no meu ver que eu tenho conhecimento não existe nada que comprove.* Relega-se o direito quilombola ao documento pelo qual estão lutando e por isso sua identidade, sua luta e sua trajetória histórica são questionadas, quando não apagadas ou negadas.

Além do discurso que duvida da legitimidade quilombola, os excertos examinados nesta seção revelaram que a identidade quilombola é constituída no discurso do outro com base em uma formação discursiva que afirma que atualmente tudo pode e que esta identidade é estabelecida com base apenas na vontade individual dos sujeitos. Estes discursos contribuem para o expurgo da identidade quilombola, isto é, para o estabelecimento de uma representação negativa sobre o “ser quilombola”, que pode estar relacionada à uma maneira de manter vantagens. Com base na concepção do direito como privilégio, a identidade e os direitos quilombolas são avaliados por meio da formação discursiva da meritocracia, que nega o direito quilombola pela falta de mérito e esforço pessoal, contribuindo, assim, para a reificação da história de prejuízos e de luta das CRQs pelo reconhecimento de suas terras.

Na próxima subseção, serão examinados discursos inscritos na formação discursiva que defende uma unidade identitária e a relação entre identidade e diferença.

4.2.2 “Somos todos iguais”, não se deve haver diferenciação.

A identidade, de acordo com Hall (2000), é construída dentro do discurso, é produzida sócio-historicamente e emerge no interior de relações de poder. Por este motivo, a identidade é “mais o produto da marcação da diferença e da exclusão do que o signo de uma unidade idêntica” (HALL, 2000, p. 109). É no jogo de relações de poder que o discurso da igualdade

surge com o intuito de unificar e representar todos os sujeitos de uma grande coletividade em uma união simbólica, uma identidade singular e coletiva ao mesmo tempo. “Fixar uma identidade como a norma é uma das formas privilegiadas de hierarquização das identidades e das diferenças” (SILVA, 2000, p. 83), pois a identidade fixada será o parâmetro pelo qual a diferença é avaliada de maneira negativa. Os excertos a serem examinados nesta subseção versam sobre esta relação entre identidade e diferença, por meio da formação discursiva que afirma que “somos todos iguais”. No primeiro momento, as representações do comerciante Gilberto quanto à identidade quilombola:

M: O senhor acha que muda alguma coisa na vida econômica do município caso os quilombolas tenham suas terras reconhecidas?

Gilberto: Eu vejo que vem a a a a só privilegia/aaaa privilegia/aaa ajudar a população de Palmas porque tudo ganha recurso... **Eles são palmenses somos todos não tem distinção nenhuma que eu vejo todos nós somos brasileiros** e eles foram os primeiros que vieram aqui eu acho que eles teriam o direito de terem um lugar ade/adequado e isso que eu vejo que não é Palmas é o Brasil inteiro tem esse movimento e se nós tivéssemos hoje bem organizado sem o lado político o quanto de recurso nós teria trazido pra Palmas.

M: O senhor acha que ser quilombola está relacionado à que? A cor da pele a remanescente...?

Gilberto: Não é cor da pele **acho que todos nós somos brasileiros estamos todos iguais** eu vejo o direito que eles têm... Porque você pode ver se a área indígena que hoje se comenta no Brasil inteiro... Se eles tem o direito deles... Só que é mal coordenado se você for ver pode olhar a mesma coisa que vem sendo com os quilombolas... **Mas eu vejo que os quilombolas são brasileiros** e são pessoas que vieram explor/É habitar o Brasil e descobriram o Brasil.

Na concepção de Gilberto, não deve haver distinção entre os cidadãos brasileiros, a identidade de todos deveria ser a mesma: ser brasileiro, já que todos são sujeitos nascidos no mesmo território. Tal pensamento vale também para o senso de pertencimento a nível municipal “*Eles são palmenses*”, “*todos nós somos brasileiros*”. Em outras palavras, a identidade dos sujeitos deve estar atrelada ao pertencimento territorial concebido pela sua naturalidade, o seu local de nascimento. O discurso da identidade nacional nega e abafa outras identidades, assim como o discurso da igualdade nega as diferenças. Desse modo, a identidade e a diferença são categorias que fazem parte de uma formação discursiva que afirma que “*todos somos iguais*”, na qual a diferença e suas especificidades são apagadas, excluídas, desconsideradas.

A representação que Gilberto possui sobre a identidade quilombola, ou, como questionado, sobre o que é “ser” quilombola, não está relacionada a uma característica étnico-racial (“*não é cor da pele*”), mas tão somente a uma identidade coletiva nacional: “*ser brasileiro*”. Ser brasileiro, neste caso, acarreta na negação da identidade quilombola, pois é

como se o fato do sujeito “ser brasileiro”, implicasse em não ser quilombola, indígena ou negro, e sim apenas brasileiro. Isso porque a afirmação da identidade está relacionada à “marcação da diferença e implicam, sempre, as operações de incluir e de excluir” (SILVA, 2000, p. 82). Neste caso, haveria a exclusão da identidade quilombola, incluindo-a numa identidade coletiva, natural, desejável e inerente a todos. A identidade coletiva do “ser brasileiro” está relacionada à fixação de uma determinada identidade (*ser brasileiro*) como norma, isto é, uma forma privilegiada de hierarquização de identidades e diferenças (SILVA, 2000). Neste sentido, a identidade quilombola está relacionada à diferença, e por isso é excluída, já que representa o diferente, o negativo.

O discurso do participante Gilberto está calcado no discurso da identidade nacional (HALL, 2005). Estes discursos podem ser compreendidos como uma categoria da formação discursiva que afirma que somos todos iguais, pois a identidade nacional aparenta ser uma identidade unificadora, uma unidade de diferentes identidades, onde não há distinções entre uma e outra. Nas palavras de Hall (2005, p. 59), “não importa quão diferentes seus membros possam ser em termos de classe, gênero ou raça, uma cultura nacional busca unificá-los numa identidade cultural, para representá-los todos como pertencendo à mesma e grande família nacional” – e, portanto, todos os sujeitos, por meio deste discurso, tornam-se iguais. Mas é justamente pela estratégia da unificação⁵⁸ (THOMPSON, 2011) que a identidade nacional se constitui em um dispositivo discursivo que anula e subordina as diferenças (HALL, 2005), pois se todos os sujeitos são iguais, significa que as diferenças foram apagadas.

Abaixo a representação do comerciante Pedro, que segue a mesma perspectiva ideológica da formação discursiva “todos somos iguais”:

M: Qual a importância da existência de uma comunidade quilombola para você?

Pedro: Não na verdade tipo talvez se eles tem o direito, né o direito adquirido não pode ser tirado, né a importância é **como qualquer ser humano né não pode haver uma coisa assim que “ah porque sou quilombola porque é índio porque é branco porque é...” eu acho que não deveria existir essas formas de direcionamento de pensamento eu acho que é importante como qualquer ser humano dentro de uma comunidade** todos tem o seu valor né.

Assim como na representação discursiva de Gilberto, na representação do comerciante Pedro também é possível perceber uma tentativa de inclusão da identidade quilombola em um grupo maior, mais abrangente. No caso anterior, há o enaltecimento da identidade nacional,

⁵⁸ Para Thompson (2011, p. 86) a unificação é uma das estratégias de construção simbólica que procura unificar os sujeitos em uma unidade coletiva, sem levar em consideração as diferenças que os separam.

do “ser brasileiro”, neste caso há uma valorização na identidade “ser humano” em detrimento das identidades étnico-raciais.

Não deveria, para o participante, haver um “*direcionamento de pensamento*”, no qual as pessoas se identificam com determinados grupos étnico-raciais: “*ah porque sou quilombola porque é índio porque é branco*”. Quando Pedro procura unificar (THOMPSON, 2011) todos os sujeitos como “ser humano”, seu discurso está baseado em uma identidade étnico-racial reconhecida como a referência pela qual outras identidades são observadas (SILVA, 2000), e, por este motivo a identidade quilombola é percebida como o outro, o diferente. Mesmo sendo “*importante como qualquer ser humano dentro de uma comunidade*”, a identidade quilombola não se projeta neste grau de importância, uma vez que é preterida em relação à uma identidade coletiva que a sucumbe e não a valoriza.

O discurso de Pedro tem base em uma identidade unificadora, que dá direito a todos, ao passo que o discurso dos sujeitos remanescentes quilombolas se dá com base na diferença. Enquanto o discurso unificador apaga as diferenças, é por meio das diferenças que os remanescentes quilombolas buscam a igualdade de direitos, visto que uma identidade étnica pode ser usada em favor dos interesses do portador (BOURDIEU, 2011). Por outro lado, uma identidade étnica também carrega consigo historicidade (KREUTZ, 1999), e, neste sentido, além dos fatores culturais e desvantagens históricas, frutos de uma ideologia racista a qual proporcionou o seu surgimento, a identidade quilombola carrega um ciclo de prejuízos que perduraram ao longo do tempo por meio de discursos que levam a representações negativas sobre estes sujeitos. Por este motivo, é por meio do discurso e da sua identidade étnico-racial que os remanescentes quilombolas encontram o espaço político para reivindicarem seus direitos – e também lutarem contra preconceitos. Na contrapartida, o discurso da igualdade “fecha” este espaço, este campo de reivindicações, por apagar a identidade do outro e a consequente diferença que ela carrega. Desse modo, o discurso da igualdade se constitui como um mecanismo discursivo de exclusão (FOUCAULT, 1996) desta e de outras identidades.

Abaixo as representações do administrador Gerson sobre a identidade quilombola e a sua percepção de unificação (THOMPSON, 2011).

M: O senhor sabe o que que são as comunidades quilombolas?

Gerson: Sim... Conheço... É... basicamente as comunidades quilombolas foram criadas pelo através de um decreto do governo Lula, com a intenção de, de.. até dá, além da identidade... [...]

M: E o que o senhor acha com relação a esses...

Gerson: Eu acho que... **A princípio o Brasil não teria que ter essas divisões...** Mas eu entendo que que infelizmente a gente ainda tem preconceitos em relação a raça credo opção sexual.

M: O senhor acha que ser quilombola está relacionado ao que? Ao pertencimento cor da pele a remanescência?

Gerson: A questão de pertencimento é isso se usa muito isso eu gosto desse termo é... **Você pertencer a uma cidade a um grupo desde que ele não seja um grupo fechado com intenção de fazer o mal é bacana né...** Então assim pertencimento sim... **Mas ao mesmo tempo esse pertencimento... Éh::... De que maneira ele será tratado? Você pertence aos quilombolas você é melhor ou pior do que os negros que não pertencem?** É uma pergunta até filosófica a se fazer né? Então está relacionado a isso porque o decreto fala isso mas eu não sei se os quilombolas se sentem melhor ou pior sendo qualificados como quilombola será que **se eles fossem qualificados só como ser humano não era melhor? Só ser humano...** Homem mulher o que for... Né.

M: E o que que o senhor acha que uma pessoa/Que atributo uma pessoa deveria ter para ser considerado quilombola?

Gerson: Eu... Não concordo muito...

M: Remanescência...?

Gerson: Éh... Eu não concordo muito com o termo sabe? Então se eu disser parece que eu tô discordando de mim mesmo... Não concordo com o termo tá? **Não gosto que dividam as pessoas né...** Então por que que eu sou considerado negro ou índio né? **É por causa da minha etnia da minha raça mas o que que tem a ver isso né?** Talvez vamos coloca ser humano acabo.

A unificação da identidade quilombola à categoria “seres humanos”, salientada em representações anteriores, também aparece no discurso de Gerson: “*A princípio o Brasil não teria que ter essas divisões...*”; “*se eles fossem qualificados só como ser humano não era melhor? Só ser humano...*”; “*Talvez vamos colocar ser humano acabo*”. A unificação, que ocorre por meio da construção, no nível simbólico, de uma unidade que interliga os sujeitos em uma identidade coletiva (THOMPSON, 2011), é também uma maneira de empatia aparente (VAN DIJK, 2017), pois camufla a sustentação das divisões que podem separar os sujeitos e levam à crença de uma união de grupos socialmente diferentes, como se fossem todos iguais em trajetórias, oportunidades, necessidades, etc. A escolha por ser apenas “*ser humano, acabou*”, também remete ao fato de que “a força homogeneizadora da identidade normal é diretamente proporcional à sua invisibilidade” (SILVA, 2000, p. 83), ou seja, a partir do momento em que há uma hegemonia ou supremacia identitária em uma sociedade, esta identidade deixa de ser tomada como identidade étnica ou racial, e passa a ser considerada o “normal”. Assim, outras identidades e grupos étnico-raciais deixam de ser observados e, consequentemente, os direitos conferidos a estes grupos também são suprimidos.

No decorrer do seu discurso⁵⁹, é possível perceber que a aparente benéfica e empática unificação de todos os grupos identitários em um grupo singular, ganha gradativa mudança de sentido, ou melhor, transparece gradativamente um sentido oculto na unificação de identidades como algo benéfico à coletividade. De maneira sumária, nas representações do

⁵⁹ Os enunciados de Gerson foram agrupados pela ordem de enunciação do participante.

participante, o Brasil não teria que ter divisões de identidades, pois “somos todos iguais”. Ao longo de seu discurso, porém, aparecem condições e objeções com relação ao reconhecimento da identidade quilombola: “*Você pertencer a uma cidade a um grupo desde que ele não seja um grupo fechado com intenção de fazer o mal é bacana*”. A condição imposta pelo participante (“*desde que não seja um grupo fechado com intenção de fazer o mal*”) remonta ao permanente discurso racista que confere ao negro um caráter criminoso, violento⁶⁰. Tal apontamento, é claro, não necessariamente estaria relacionado ao grupo quilombola, entretanto, na sequência da enunciação há a inserção de um possível desvio comportamental que acentua um tópico negativo (VAN DIJK, 2017) do remanescente de quilombo quanto à assunção da sua identidade quilombola: “*Mas ao mesmo tempo esse pertencimento... Éh:... De que maneira ele será tratado? Você pertence aos quilombolas você é melhor ou pior do que os negros que não pertencem?*”. O questionamento apontado pelo participante Gerson está relacionado à formação discursiva de que todos são iguais, pois há o não-dito, isto é, está implícito em seu discurso que nenhum ser humano é melhor do que o outro, visto que são todos iguais. Além disso, seu discurso pode sugerir que o sujeito remanescente quilombola ou o sujeito negro estariam utilizando a sua identidade étnica para tomar uma posição de poder ante um dos seus. Há uma jogada argumentativa do participante que intenta dissimular⁶¹ (THOMPSON, 2011), obscurecer⁶² e deslegitimar a identidade étnica do remanescente, colocando o negro quilombola contra o negro não quilombola, pois ressoa em seu argumento os dizeres sociais que afirmam que “ninguém é melhor do que ninguém”, todos são seres humanos e, portanto, iguais.

Imbuída ao questionamento levantado por Gerson (*Você pertence aos quilombolas você é melhor ou pior do que os negros que não pertencem?*), está a intenção de conferir um sentido pejorativo à atribuição da identidade quilombola. De acordo com Barth (1998, p. 196) “a identificação de outra pessoa como pertencente a um grupo étnico implica o compartilhamento de critérios de avaliação e julgamento”. Neste sentido, o participante Gerson não reconhece o critério de pertencimento étnico como válido por ele fazer parte de um grupo hegemônico normalizado⁶³ que não necessita de reconhecimento étnico. Ocorre,

⁶⁰ Tal fenômeno aparece, também, nas pesquisas de Santos (2010) e Alessio (2018) e será melhor examinado em seção posterior deste trabalho.

⁶¹ Por meio da dissimulação relações de dominação podem ser representadas de uma maneira que desvia a atenção, por serem ocultadas, negadas ou obscurecidas (THOMPSON, 2011, p.83).

⁶² O uso do verbo “obscurecer” se dá tão somente por ser o termo utilizado por Thompson (2011), entretanto, não pretende-se neste trabalho corroborar com a ideologia que relega sentidos negativos a termos relacionado com a cor preta, negra; assim como relega sentido positivo a termos relacionados à cor branca.

⁶³ Silva (2000, p. 83) aponta que “A identidade normal é "natural", desejável, única. A força da identidade normal é tal que ela nem sequer é vista como uma identidade, mas simplesmente como a identidade”.

neste quadro, uma subversão da identidade do outro (SILVA, 2000), pois há uma tentativa de desestabilizar, desestruturar esta identidade atribuindo-lhes condutas pejorativas. Nos termos de Thompson (2011), essa tentativa de desestabilizar a identidade étnica do quilombola está relacionada ao que o autor chama de expurgo do outro, que consiste na construção de um inimigo comum. Cria-se uma representação negativa acerca da identidade étnica quilombola sob o pretexto da unificação, que, em realidade, acaba por apagar a diferença.

Gerson questiona a relevância de uma “divisão identitária”: *“Não gosto que dividam as pessoas, né... Então por que que eu sou considerado negro ou índio né?! É por causa da minha etnia da minha raça mas o que que tem a ver isso né?!”*. O participante utiliza o pronome pessoal “eu” para referir-se ao discurso de um outro específico, que pertence a um grupo étnico-racial que não o majoritário, um grupo composto pela diferença. Este questionamento reflete o poder simbólico do grupo étnico do participante, pois é possuidor de uma identidade considerada socialmente “normal”, que não se questiona, não necessita de autoafirmação, e por isso, não somente seu grupo identitário não é mencionado no seu questionamento, mas há uma incompreensão sobre a necessidade de uma identidade étnico-racial.

Normalizar uma identidade significa, segundo Silva (2000), eleger de maneira arbitrária uma identidade específica como o “parâmetro em relação ao qual as outras identidades são avaliadas e hierarquizadas” (SILVA, 2000, p. 83). Essa identidade, segundo o autor, é “normal”, “natural”, desejável e única. Esse parâmetro, além de ser perceptível na tentativa de unificação das identidades – *“todos serem apenas seres humanos”*, o que sucumbe as diferenças –, também revela o caráter “normalizado” da identidade do participante. Em outras palavras, o participante, ao questionar sobre o critério de autoatribuição da identidade, não questiona a sua identidade étnico-racial, questiona apenas a identidade do outro, mas não a do Nós: *“por que que eu sou considerado negro ou índio né?!”*. Este outro mencionado, por sua vez, por coincidência ou não, são grupos minoritários que possuem direitos assegurados, como, por exemplo, as cotas raciais de acesso ao ensino superior, garantidos tanto ao sujeito negro, quanto ao sujeito indígena. Deste modo, o enunciado de Gerson é uma maneira de deslegitimar o discurso do outro e também a necessidade desses sujeitos afirmarem sua identidade e sua diferença perante os grupos sociais e étnico-raciais majoritários.

Na sequência a representação do comerciante Francisco quando questionado sobre o programa do Instituto Federal do Paraná que concede bolsas de auxílio à permanência do estudante nos Institutos e Universidades Federais. Ressalta-se que o excerto abaixo foi

utilizado em seção anterior, contudo o trecho precedentemente analisado diverge do observado neste momento.

M: Até recentemente o IF ele vai... Ele fez uma parceria com o governo para conceder bolsas de auxílio permanência para os quilombolas e para os indígenas o que o senhor acha disso?

Francisco: Eu acho assim se **todos nós temos direitos iguais** se existe racismo se existe isso **não tem privilégio somos iguais se somos iguais por que certas raças têm privilégios?** Porque se todos que estamos aqui não temos nada que ver com os antepassados nós temos que ver que pessoas que estamos vivendo no dia de hoje... Passado é passado então **se somos todos brasileiros iguais** eu entendo dessa forma **eu sou italiano tem várias origens aqui né várias etnias etc.** então eu vejo nesse ponto **por que privilégios?**

A afirmação de Francisco em “*todos nós temos direitos iguais*” pressupõe a formação discursiva de que “*somos todos iguais*”, pois se todos os sujeitos são iguais, todos devem possuir os mesmos direitos. O comerciante não somente descarta a necessidade de haver direitos a determinados grupos, considerado por ele como “*privilégio*”, como contesta e rejeita tais direitos com a pergunta: “*por que certas raças têm privilégios?*”. Duas questões importantes devem ser observadas neste trecho. A primeira delas é o distanciamento do falante perante o outro e, também, a especificidade do grupo mencionado: “*certas raças*”. Quando Francisco se refere a “*certas raças*”, está fazendo alusão a grupos específicos, quais sejam os índios e os afrodescendentes, quilombolas ou não. Isso porque, na contemporaneidade, são esses os grupos étnico-raciais que possuem direitos e políticas de reparação específicas, visto suas trajetórias de prejuízo social e econômico devido à discriminação e falta de políticas de integração, no caso negro e quilombola, dos negros recém-libertos à sociedade, fato este que fortaleceu as bases do processo histórico de desigualdades sociais (SILVA; ROSEMBERG, 2018, p.75). Deste modo, esses direitos, ou, no caso em tela, a política afirmativa⁶⁴ de auxílio permanência aos estudantes do ensino superior, que consiste em uma política compensatória adotada “para aliviar e remediar as condições resultantes de um passado discriminatório” (PIOVESAN, 2005, p. 40), seria considerada um “privilégio”. Existe um deslocamento de sentido (THOMPSON, 2011) neste conceito nesta formação discursiva, que desloca o sentido de privilégio, isto é, uma benesse, uma vantagem, ao direito à uma política compensatória como as bolsas. Sublinhar diferenças, neste contexto, é demandar por privilégios.

O “privilégio” desses grupos consiste no segundo ponto a ser observado no enunciado de Francisco. O direito como privilégio é uma categoria na formação discursiva “*todos somos*

⁶⁴ Também conhecidas como ações afirmativas.

iguais”. Pelo participante considerar que as políticas voltadas a esses grupos são privilégios, sua asserção supõe uma condição de vantagem de alguns sujeitos ou grupos perante a maioria⁶⁵. Neste caso, os grupos que estariam em vantagem seriam os grupos remanescentes quilombolas e indígenas, e o grupo que estaria em desvantagem seria o grupo étnico-racial branco: “*eu sou italiano tem várias origens aqui, né várias etnias etc. então eu vejo nesse ponto por que privilégios?*”. Destaca-se neste enunciado a seleção de palavras como mecanismo discursivo que distancia o Nós e o Eles (VAN DIJK, 2018). Quando Francisco se refere a Eles, ou seja, aos grupos minoritários que necessitam de políticas de reparação, como os quilombolas e os indígenas, o participante utiliza o substantivo “raça”: “*por que certas raças têm privilégios?*”. O uso do substantivo raça remonta ao discurso racista que fundamentou a escravização brasileira, o discurso das teorias deterministas raciais que procuravam “naturalizar” as diferenças, designando fenótipos como definidores da moralidade e devir dos povos (SCHWARCZ, 2012, p. 20). Por outro lado, quando o comerciante Francisco faz referência ao grupo a que faz parte e a grupos de origem diferentes da sua origem italiana, mas pertencentes a um mesmo grupo étnico-racial branco, os substantivos utilizados são “origens” e “etnias”: “*eu sou italiano tem várias origens aqui né várias etnias etc.*”. Esses substantivos, por sua vez, inferem um sentido mais ameno ao discurso se comparado ao substantivo “raça”. Em outros termos, o sentido de “etnia” e “origens” é mais brando, sutil e cortês. Sugerem que os “italianos” e as “várias origens” presentes no município fazem parte de um grupo de pessoas caracterizadas por certa homogeneidade – neste caso a cor da pele – e que estão sendo desfavorecidas em relação à “certas raças”, termo que carrega um valor axiológico pejorativo, marcado por ideologias que, ao longo da história consideraram “certas raças” inferiores. Neste enunciado reside uma relação discursiva entre a expressão “certas raças” e o discurso racista que confere a estes grupos, neste caso o grupo negro e quilombola, uma posição subalterna e desmerecedora de direitos.

Os discursos presentes nos enunciados abaixo⁶⁶ versam sobre algumas especificidades das comunidades quilombolas, como a escola quilombola e o direito à terra e também sobre a representação dos participantes sobre a definição de comunidade quilombola. Mesmo sobre

⁶⁵ No dicionário Michaelis “privilégio” significa: 1) Direito, vantagem ou imunidades especiais gozadas por uma ou mais pessoas, em detrimento da maioria; regalia. 2) Oportunidade ou permissão dada a certas pessoas ou coisas com exclusividade. Fonte: <<http://michaelis.uol.com.br/busca?r=0&f=0&t=0&palavra=privil%C3%A9gio+>> Acesso em 12. Out. 2019.

⁶⁶ Sobre estes excertos, é importante lembrar ao leitor que os participantes Murilo e Joana fazem parte das entrevistas que aconteceram de modo atípico. A entrevista desses participantes aconteceu em conjunto, por motivos explicitados na seção metodológica.

diferentes temáticas, os conteúdos expressos nos discursos dos participantes apresentam a mesma perspectiva ideológica adscrita na formação discursiva que afirma que “todos somos iguais”:

M: Você acha que há a necessidade ou que é importante que haja uma escola quilombola?

Roberto: Bom se existe uma comunidade se existem referências é de quilombolas numa região eu entendo que é importante também pra que se mantenha é essa cultura tem algumas identidades... E uma escola quilombola na residência acaba tanto/sendo até um motivo de orgulho pelo próprio quilombola até ele reside enfim... **Não é um separatismo pelo menos a gente não quer que seja [...].**

M: Vocês sabem o que são as comunidades quilombolas?

[...]

Joana: Eu também concordo com ele né que vivem pessoas negras e eu acho que tem uma **também tem uma questão da separação** éhh eu acho que **tem essa parte de separar os brancos e os negros** porque **eu acho que não deveria existir esse negócio de quilombola.**

M: E o que que você acha ****?

Murilo: Sobre isso?

M: É.

Murilo: Ah eu penso que **são comunidades separadas** para preservar justamente alguns direitos que eles têm.

M: E com relação ainda a esse direito vocês acham que é porque esses locais foram habitados por negros que foram escravizados e fugiram ou porque é pelo uso dessa terra desse local segundo seus costumes e tradições? O que vocês acham?

Joana: Eu acho assim porque desde a história né eles foram a/ muitos fugiam e foram morar naqueles quilombos né e:::... **Mas eu acho que era uma coisa que não devia existir né** que eu acho que **eles deviam ser mais inclusos na sociedade no meio de todos nós** né por que que tem que separar **por que que eles tem que estar lá em um canto separado?**

A negação de Roberto “*Não é um separatismo pelo menos a gente não quer que seja*”, é uma negação que contesta e se opõe a uma asserção anterior, ou seja, que responde e refuta outros enunciados. “*Não é um separatismo*” contrapõe enunciados que afirmam “haver um separatismo” entre o Nós e o Eles. Tal asserção configura uma negação polêmica⁶⁷ (MAINGUENEAU, 1997), pois mantém uma relação de contradição com o enunciado que refuta, uma vez que, como afirma Bakhtin (2017) todo enunciado mantém uma relação responsiva com enunciados anteriores, isto é, “sempre responde de uma forma ou de outra aos enunciados do outro que o antecederam” (BAKHTIN, 2017, p. 61). Além disso, segundo o autor, um enunciado também mantém relações com os enunciados subsequentes, antecipa os enunciados que estão por vir. Nesse sentido, a negação polêmica de Roberto responde e refuta enunciados anteriores, que afirmam haver uma separação entre esses grupos sociais, e, em

⁶⁷ A negação polêmica consiste É quando o enunciado negativo, tomado em sua totalidade pode ser interpretado como sendo oposição ao que é dito em sua parte positiva (MAINGUENEAU, 1997).

seguida, antecipa enunciados posteriores que possam negar ou questionar seu enunciado afirmando que há, de algum modo, uma separação entre os grupos: *“pelo menos a gente não quer que seja”*. Em outras palavras, “se há ou houver uma separação, não é por vontade nossa”, vontade do Nós, grupo étnico-racial alheio aos remanescentes de quilombos, o que “Nós” queremos é uma integralização, que todos sejam tratados iguais. A separação dos grupos, por sua vez, assim como a sua negação e desaprovação (*“Não é um separatismo pelo menos a gente não quer que seja”*), pressupõe a idealização de que “somos todos iguais”. Se não deve haver uma separação entre os grupos sociais, a pressuposição é de que “todos são iguais”, por isso uma separação dos grupos é infundada.

A representação da participante e dona de casa Joana corrobora com o viés separatista ao qual o enunciado de Roberto responde e também se inscreve na formação discursiva analisada – somos todos iguais. Para Joana existe, de maneira efetiva, uma separação social entre os grupos étnico-raciais negros e brancos: *“também tem uma questão da separação”, “tem essa parte de separar os brancos e os negros”*. Neste caso, a participante não pressupõe a separação, mas afirma e reitera. Em seguida, posiciona-se contra esta conduta social: *“eu acho que não deveria existir esse negócio de quilombola”*. Embora a participante utilize o substantivo quilombola, e conforme suas enunciações anteriores e posteriores, a utilização deste substantivo não representa o grupo quilombola de maneira específica, mas sim a separação, estigmatização deste grupo étnico-racial em relação à sociedade em geral: *“Mas eu acho que era uma coisa que não devia existir né que eu acho que eles deviam ser mais inclusos na sociedade no meio de todos nós né por que que tem que separar por que que eles tem que estar lá em um canto separado”*. Ao mesmo passo que o a posição de Joana reflete a pressuposição de que “somos todos iguais” e, por este motivo, não deveria existir uma fragmentação social, seu discurso abafa a necessidade desses grupos se afirmarem na sua diferença, mas também faz refletir sobre a incapacidade de se conviver com a diferença, com base em “sentimentos de discriminação, de preconceitos, de crenças distorcidas e de estereótipos, isto é, de imagens do outro que são fundamentalmente errôneas” (SILVA, 2000, p. 98), fruto de um poder simbólico intrínseco ao processo histórico-social vivido pelas CRQs.

A representação do servidor público Murilo também ecoa a perspectiva de separação social: *“são comunidades separadas para preservar justamente alguns direitos que eles têm”*. A segmentação social acontece de maneira justificável, possui a prerrogativa de manter os direitos que estes sujeitos possuem e reflete a necessidade das comunidades se afirmarem em sua diferença. Se faz necessário que haja esta divisão como o modo pelo qual estes grupos

podem garantir os seus direitos. Esta separação possui um caráter positivo, pois, sem ela, possivelmente os direitos desses grupos estariam mais inacessíveis, diferente das representações anteriores onde a separação desses grupos sociais era vista de forma negativa, como forma de ter privilégios segundo Francisco, ou ser estigmatizado, deixado à margem da sociedade, como reflete a representação da Joana.

Ao longo desta seção, foi possível perceber que há um conjunto de discursos inscritos em uma formação discursiva que afirma que “somos todos iguais”, e por isso não se deve haver diferenciação entre os grupos étnico-raciais, e sim “uma forma de unidade que interliga os indivíduos numa identidade coletiva, independentemente das diferenças e divisões que possam separá-los” (THOMPSON, 2011, p. 86). Estes discursos sugerem que os grupos socialmente considerados como minorias étnico-raciais, sejam iguais ao grupo considerado “normal” (SILVA, 2000), que devem se equiparar ao grupo cuja identidade foi normalizada e, portanto, não é questionada, grupo detentor, na maioria das vezes, do poder social. Dessa forma, há a tentativa de inclusão do outro, do diferente, em Nós, grupo normalizado (SILVA, 2000). Haja vista que a identidade quilombola é socialmente considerada o outro, o polo negativo das relações sociais, a identidade indesejável, esses discursos entoam uma padronização, na qual a identidade do outro é que deve ser renegada, neste caso a identidade quilombola. Tornar o outro em Nós é uma maneira de “incluir excluindo”. Isto é, a noção de que o deve fazer parte do Nós, porque “somos todos iguais”, é considerar o outro inferior, motivo pelo qual ele deve fazer parte do Nós. É ignorar o fato de que o outro nunca será igual ao Nós. Ansiar por esta unificação é invisibilizar e anular este outro, que é composto pela diferença e não será igual ao Nós.

Sobre a relação do outro com o Nós, Candau (2007) afirma que os sujeitos se sentem ameaçados com relação ao outro. Por esse motivo, se situam “em relação a ele de modo hierarquizado, como superiores ou inferiores. Muitas vezes não [respeitam] o ‘outro’, ele é negado, destruído, eliminado, algumas vezes fisicamente e outras no imaginário coletivo, no âmbito simbólico” (CANDAU, 2007, p. 12). Assim, a posição que se toma com relação ao outro quilombola nesta formação discursiva, permite que o apague, o torne invisível. As representações ora estudadas nesta seção contribuem para a negação da identidade do outro e a consequente manutenção do poder simbólico (BORDIEU, 2011) de grupos étnico-raciais que não possuem sua diferença apagada, pois a sua identidade faz parte da identidade normalizada socialmente (SILVA, 2000).

A concepção de igualdade em “*somos todos iguais*” ignora que os demais grupos étnico-raciais “devem ser vistos nas especificidades e peculiaridades de sua condição social.

Ao lado do direito à igualdade, surge, também, como direito fundamental, o direito à diferença. Importa o respeito à diferença e à diversidade, o que lhes assegura um tratamento especial” (PIOVESAN, 2005, p. 38). Esse tratamento se materializa, por exemplo, nas políticas de ação afirmativa que têm como principal intuito proporcionar “oportunidades de acesso a recursos e bens da sociedade negadas ou minimizadas ao longo da história” (BRASIL, 2007, p. 9). A unificação das identidades seria uma forma de inviabilizar um tratamento especial aos grupos que necessitam.

Por fim, os enunciados analisados sugerem que o conceito de etnia nas representações dos participantes é interpretado por meio de uma formação discursiva que compreende etnia como “divisão de grupos” ou ainda como uma forma de “angariar direitos”. Dessa forma, a diferença do outro é aviltada e camuflada por um discurso de igualdade que desconsidera que a igualdade, na realidade, deve ser constituída pelo respeito à diferença e à diversidade.

Na próxima seção, serão examinados excertos que apresentam a representação dos sujeitos participantes sobre a concepção de cultura e a identidade étnica quilombola.

4.3 “*TEM QUE AGIR DE TAL FORMA QUE MOSTRE QUE SEJA*”: REPRESENTAÇÕES SOBRE CULTURA E IDENTIDADE ÉTNICA

Por um longo período na história, o conceito de cultura foi compreendido por meio de uma visão etnocêntrica, que concebia um conjunto de saberes, modos de viver e de se relacionar como superiores a outros (VEIGA-NETO, 2001). Ao longo do tempo, a concepção de cultura foi ressignificada, tornou-se abrangente, e passou a englobar todas as formas simbólicas socialmente produzidas (THOMPSON, 2011). Ainda assim, há um imaginário social que concebe a cultura de maneira idealista, essencialista e etnocêntrica. Em meio a este imaginário, as identidades étnicas funcionam como o que Barth (1998) denomina “suporte cultural”, que consiste em identificar determinados grupos étnicos de acordo com características culturais que devem ser demonstradas. De acordo com o autor, conceber uma identidade étnica como suporte cultural, “implica um ponto de vista preconceituoso tanto quanto à natureza da continuidade no tempo de tais entidades, como à localização dos fatores determinantes de sua forma” (BARTH, 1998, p. 191), pois cristaliza-se, fixa-se, essencializa-se não só a cultura, mas também a identidade e as fronteiras étnicas do grupo.

A partir destas considerações, observa-se abaixo o enunciado de Adriano:

M: O que você sabe em relação a esse grupo e o que você acha sobre eles? Você já disse o que você sabe né mas o que que você acha disso?

Adriano: Éh:::... Eu sei muito pouco assim é... Conheço poucas pessoas né desse grupo aí mas assim é... Eu conheço **por eu conhecer pouco eu acho que eles só recebem o nome quilombola...** Éh:::... Carregam essa tradição aí mas assim **culturalmente eu não vejo nada não percebo nada não vejo diferença alguma por serem quilombolas e sim algumas éh:::...** A gente acompanha assim mais algumas **solicitações e reivindicações por serem quilombolas não mais do que isso.**

Para o engenheiro de segurança do trabalho Adriano, o fato de ele *conhecer pouco* sobre as comunidades quilombolas e sua cultura, significa que as CRQs apenas *recebem o nome quilombola*. O discurso de Adriano sugere que há um “papel” – pré-estabelecido pelo sujeito falante – o qual a comunidade deveria cumprir para que não fosse considerada quilombola apenas pelo nome. Há um não-dito no discurso do participante que se refere ao que se espera das comunidades quilombolas, algo esperado pelo participante e/ou pela sociedade. Algo que confere legitimidade às comunidades quilombolas e que está relacionado à uma memória discursiva que constitui o ser quilombola, memória calcada em representações e aspectos culturais: “*culturalmente eu não vejo nada não percebo nada não vejo diferença alguma por serem quilombolas*”. O dito neste discurso faz referência à uma memória discursiva sobre a cultura quilombola. Culturalmente Adriano não vê nada, porque a cultura a qual ele se refere é uma cultura vista de maneira engessada, essencialista (HALL, 2005), e que está presente no imaginário social, nas concepções comuns a todos os sujeitos de um mesmo contexto.

A visão essencialista presente no imaginário social é engessada por conceber a cultura quilombola como uma cultura representada, ou seja, controlada, teatralizada (GOFFMAN, 2002). O sujeito externo à comunidade quilombola se baseia em concepções pré-estabelecidas acerca do outro por meio de uma “identidade social” transformada em expectativas normativas e exigências sobre o outro (GOFFMAN, 1988, p. 5). A expectativa criada sobre a cultura quilombola pode repousar na representação de uma cultura baseada na cultura africana, fato que decorre da relação Brasil e África como consequência do escravismo no Brasil colônia. Assim, espera-se, muitas vezes, que o quilombo seja uma imagem de África recriada (MARQUES, 2008, p. 43). Por meio dessa expectativa, Adriano entende que as CRQs não apresentam nada além de solicitações “*por serem quilombolas*”, tão somente “*solicitações e reivindicações [...] não mais do que isso*”. Há neste discurso uma visão reducionista sobre o que é ser quilombola. O que Adriano enxerga é que os remanescentes se dizem quilombolas e reivindicam direitos com base apenas numa identidade, não numa relação específica com a terra, com os parentes e com a cultura quilombola. O participante

compreende que ser quilombola é apenas uma identidade, um nome, não um jeito de viver e se relacionar. Se declarar quilombola deveria estar mais relacionado à cultura do que a reclamação de direitos. O discurso do participante apaga que os direitos quilombolas são direitos adquiridos como reparação e/ou compensação pela trajetória histórica e que a cultura deste grupo possui um sistema lógico, com princípios e estruturas próprias (LARAIA, 2001, p. 87). Este apagamento se deve ao fato dele observar a cultura do grupo de uma perspectiva cultural diversa, que confere maior relevância à uma cultura baseada em uma concepção essencialista, do que à estrutura cultural própria deste grupo.

A identidade étnica quilombola está atrelada à uma visão essencialista de cultura, pois está baseada em uma identidade social (GOFFMAN, 1998) que surge em meio um imaginário fixado, comum a todos os sujeitos, sobre quem eram os escravos, o que faziam e como faziam, como pode ser percebido no excerto a seguir:

M: Sim... É então uma dessas comunidades na verdade duas a outra é mais afastada então só pra localizar vocês a cidade já chegou até elas então elas são os últimos bairros da cidade mas você/até você chegar nela tem cidade por isso elas são consideradas um quilombo urbano né... O que vocês acham que isso muda na caracterização do quilombo?

[...]

Murilo: Ah eu acho que sim porque tipo não sei no meu conceito **a característica de quilombo que eu tenho é um local afastado em que [eles tem] terras e plantam e cultivam a cultura** então isso acaba descaracterizando um pouco a questão mas acho que isso é benéfico pra eles

M: Penúltima... Você sabe que aqui em Palmas ele é considerado um quilombo urbano? Você acha que isso interfere alguma coisa?

Adriano: Ah não sabia

M: É porque a cidade acabou chegando até o quilombo né

Adriano: Então acho que interfere né porque a origem do... Sempre penso na origem né porque é importante... Como que foi formado o quilombo éh agora a evolução dos quilombos eu não sei também como foi se houve... Ah então vamos dizer assim **uma comunidade urbana eu acho que ela perdeu todas as características eu acho...** Não sei se isso viria a calhar ou não... **Eu acho que a tradição quilombola mesmo ela nunca teve atrelada à sociedade urbana.**

M: Você teria algum palpite assim de como deveria ser esse processo de reconhecimento das comunidades?

Adriano: Poxa vida é difícil porque eu não tenho assim noção como funcionam os dados históricos né pra gente coletar informações precisas e reais pra saber assim qual grau e quanto influenciados [essa pessoa] hoje estaria pelo seu antepassado quilombola... **Né eu receio assim que às vezes só o sobrenome dele é quilombola então ele não carrega característica nenhuma tanto cultural quanto física mas principalmente cultural daquela época** tampouco assim éh... O sentimento que eu acho que é o que mais impacta nesse momento

Por meio dos discursos de Adriano e Murilo, percebe-se como o discurso da cultura atravessa e joga com as relações de poder. Seus discursos estão relacionados à uma cadeia

discursiva que fixa a identidade e a cultura quilombola, com base em representações pré-estabelecidas pelo imaginário social que essencializam os quilombos como sendo locais de difícil acesso, sem muitas interferências do mundo moderno, com seus modos de vida reproduzidos aos moldes da cultura africana (MARQUES, 2008): “*é um local afastado em que [eles tem] terras e plantam e cultivam a cultura*”; “*às vezes só o sobrenome dele é quilombola então ele não carrega característica nenhuma tanto cultural quando física mas principalmente cultural daquela época*”. Há uma exigência para que as comunidades quilombolas permaneçam estagnadas no tempo no que tange aos seus modos de vida e reprodução cultural. A visão essencialista do outro, demanda do quilombola o cultivo da cultura “*daquela época*”, uma cultura que se modificou, se hibridizou, se reinventou com o passar do tempo e não mais existe. Uma comunidade que não atenda à estas exigências, não é uma comunidade quilombola: “*uma comunidade urbana eu acho que ela perdeu todas as características eu acho... [...] Eu acho que a tradição quilombola mesmo ela nunca teve atrelada à sociedade urbana*”. O discurso de Adriano reflete o poder simbólico (BOURDIEU, 2011) que, por meio da história tida como oficial, apagou e/ou remodelou a história dos quilombos no Brasil, os quais sempre mantiveram relações com os centros urbanos, principalmente por meio de transações comerciais e de estratégias de segurança, e não se constituíam com base em um mesmo modelo de formação, mas sim em meio à uma pluralidade de formatos organizacionais e culturais.

De acordo com Hall (2003) a manutenção de identidades racializadas ou étnico-culturais, não estão emparedadas em uma tradição⁶⁸ imutável (HALL, 2003, p. 66), isto é, em uma gama de significados fixos, estáveis e indissolúveis, pelo contrário, podem variar, serem revisados e transformados de acordo com as experiências dos sujeitos e do grupo. Neste sentido, observam-se os enunciados abaixo:

M: O que que você acha... Você acha né que uma pessoa precisa ter para ser quilombola?

Augusto: Eu acho que precisa... Éh... Assim proximidade com a cultura tem tem que saber do que tá tratando né? **E tem que agir de tal forma que mostre que seja que não/Tentar te dar outro exemplo né não adianta tentar dizer que eu sou um índio mas não tentar seguir a cultura do índio...** Ah eu sou um índio mas eu sou um índio independente... Então **ou eu sou ou eu não sou** né?

M: Ah... Aqui em Palmas então o nosso quilombo ele é considerado né aqui em Palmas... Urbano porque acabou que a comunid/A cidade chegou até o quilombo né/
Augusto: Englobou.

⁶⁸ Para Hall (2003, p. 74), a tradição diz respeito a um “repertório de significados onde os indivíduos recorrem a esses vínculos para dar sentido ao mundo, sem serem atados a eles em todo momento: fazem parte de uma relação dialógica mais ampla com o outro”, ou seja, são socialmente compartilhados.

M: Você acha que isso muda alguma coisa descaracteriza talvez o quilombo ou quem sabe agrega?

Augusto: Depende... Éh::: Essa pergunta vai ser respondida que vai prejudica se e somente se eles não tiverem **segurança nos princípios e na na cultura deles** né... Aí sim... Caso contrário se eles sejam estabelecidos com os processos culturais e sociais... Não vai interferir né eu penso que não interfere né.

Para o membro externo à comunidade quilombola, a cultura precisa aparecer, precisa ser um diferencial. A concepção essencializada de cultura, coloca a representação mental do termo frente à uma representação teatral. Isto é, a cultura que se espera do remanescente quilombola está relacionada à uma representação teatralizada, controlada e encenada (GOFFMAN, 2002): *“tem que agir de tal forma que mostre que seja [...] não adianta tentar dizer que eu sou um índio mas não tentar seguir a cultura do índio [...] ou eu sou ou eu não sou”*. O discurso de Augusto reflete a exigência normativa que repousa sobre a identidade e a cultura quilombola e também indígena. Espera-se do sujeito quilombola uma representação encenada, uma fachada (GOFFMAN, 2002) que constitua a sua identidade. Algo que remonte ao que não se é mais, à cultura dos antepassados, relacionada, talvez, a danças, trajes característicos, ao jogo da capoeira e outros aspectos que integram a identidade negra e quilombola no imaginário social. Em outros termos, o remanescente quilombola não deve ser o que se é, mas sim ser o que se espera e agir como se espera. Nega-se, no discurso de Augusto, a possibilidade de hibridização cultural (HALL, 2003), de mudança nos costumes, de flexibilidade na identidade. Isto é, a identidade quilombola, nesta perspectiva, deve ser estática, ser “isto ou isto”.

As comunidades quilombolas devem se fixar no mesmo “espaço-tempo”: *“vai prejudica se e somente se eles não tiverem segurança nos princípios e na na cultura deles”*. Se manifesta neste discurso, um poder simbólico, mais precisamente uma espécie de violência simbólica (BOURDIEU, 2011), que revela construções culturais e discursivas que estreitam as possibilidades de ser dos quilombolas. O “ser quilombola” deve estar baseado em construções pré-estabelecidas pelo outro. Este poder simbólico condiciona a identidade e a cultura quilombola ao olhar do outro, faz com que os sujeitos remanescentes se portem como se espera, tira sua liberdade de ser ou não ser, limita a autonomia da sua cultura e de exercer livremente a sua identidade, por meio da reprodução de discursos dominantes que estabelecem um conjunto de crenças sociais sobre o que é ser quilombola.

Além da concepção essencialista e normativa, a concepção de cultura também é afetada pela ideologia do capital, como mostram os enunciados de Adriano e Gerson:

M: Você acha que é importante ter uma necessidade/Éh:::... Uma escola quilombola?
 Adriano: Não... Escola não né... **É importante ter um centro cultural que ajude eles a manterem a cultura deles** né... Éh... Prolongar a cultura por gerações mas a escola quilombola eu não sei em que sentido né iria agregar muita coisa ou se a gente estaria deixando a pessoa exclusiva como quilombola e isolando ela do resto do mundo.

M: O método ele tá relacionado também ao critério de autoatribuição da identidade como o senhor já falou e os estudos antropológicos através da contação a autoindicação que o senhor já falou... O senhor acha isso coerente ou não?

Gerson: Eu acho incoerente desde que a pessoa diga que ela é quilombola faça o clube dela faça... Né? Preserve as suas tradições ótimo e até ganhe dinheiro com isso por exemplo eu sou entusiasta falei ontem com uma pessoa da comunidade indígena e disse assim **que bonito se nós conseguíssemos transforma toda essa cultura em dinheiro em venda** né vamo vende **vamo vende arco e flecha**... Os quilombolas podem ter uma comida típica e isso seria bacana né... Até a festa do Rocio tem aqui em Palmas eu participo gosto e é bom isso aí os quilombolas podem ter essa vantagem dizendo eu sou quilombola esse essa comida típica da minha da minha etnia do meu grupo então por isso que vocês podem vim na festa e come e nós ganhamo dinheiro com isso... Beleza né... **Me parece bacana preservar coisas africanas coisa::... Mas isso é preservação isso é cultura não precisa reuni todo mundo dentro de uma aldeiazinha** e dizer só aqui que tem pode ser pra todos né?

M: E o que o senhor acha com relação a esses/

Geron: [...] Por exemplo uma propriedade privada é uma coisa uma propriedade do governo é outra e uma propriedade coletiva que é esse novo termo ele não tem um dono propriamente dito então vai depender () ser alguma coisa como o chefe quilombola dizer quem pode ficar lá dentro quem que não pode... **Então me parece que é uma coisa meio tribal nós estamos retrocedendo**... Mas eu não sou contra que os quilombolas briguem né lutem pelo seus direitos [...]

A ideia de ter um centro cultural para auxiliar a manter a cultura quilombola, está relacionada à representação e objetificação da cultura: “*É importante ter um centro cultural que ajude eles a manterem a cultura deles*”. A cultura é vista por meio de um viés essencialista, que sintetiza todas as possibilidades de manifestações culturais e simbólicas do grupo, na existência de um espaço físico, construído. A existência desse espaço como local para “praticar a cultura” nega as relações simbólicas, de produção de significados, entre os sujeitos remanescentes, assim como a relação simbólica com a terra, com suas crenças, saberes e interações sociais. Um centro cultural abrange apenas a dimensão materializada da cultura, como danças e confecções de artesanatos, mas não abrange todo o universo cultural e a dimensão simbólica da cultura quilombola, reduzindo, portanto, a cultura quilombola ao que outro vê e espera ver.

Assim como aponta Sansone (2004), tanto a identidade étnica quanto a sua cultura, são afetadas pela globalização e transformadas em uma mercadoria que explora sua diferença. Esta transformação pode ser observada em: “*que bonito se nós conseguíssemos transforma toda essa cultura em dinheiro em venda [...] vamo vende arco e flecha*”. Marcado pela ideologia do capital, do lucro, da produtividade, Gerson confere uma “valorização

econômica” (THOMPSON, 2011) às formas simbólicas destes grupos, transformando-as em bens simbólicos. De acordo com Thompson (2011, p. 203), um bem simbólico é uma forma simbólica⁶⁹ que passa por uma valorização econômica e transforma-se em mercadoria, objeto de compra e venda no mercado. O discurso de Gerson esvazia de significados os aspectos culturais, as formas simbólicas das culturas quilombola e indígena, além de transformá-las em fruto da indústria cultural, “algo passageiro, efêmero, sem passado e sem futuro, dissimulados e ilusórios” (CHAUI, 2008, p. 61).

Outro ponto destacável em seu discurso é a utilização pejorativa do diminutivo para se referir ao local onde as comunidades se estabelecem: “*uma aldeiazinha*”. A forma diminutiva “pode ser utilizada para expressar carinho (que bebezinho lindo!) ou desdém (Essa gentinha!)” (SANTOS, 2010 p. 117). Neste sentido, em “*não precisa reuni todo mundo dentro de uma aldeiazinha*”, um não-dito significa em seu discurso, que é o não-dito que nega a necessidade da demarcação das terras quilombolas. Desta forma, o significado semântico de *aldeiazinha* reforça o poder simbólico envolto nas questões territoriais quilombolas, pois reifica e nega a historicidade e a luta quilombola pelo reconhecimento de suas terras. Além disso, Gerson constrói uma autoapresentação positiva de si (VAN DIJK, 2017) ao passo que fixa, cristaliza e essencializa a cultura quilombola: “*Me parece bacana preservar coisas africanas coisa::... Mas isso é preservação isso é cultura*” e uma outroapresentação negativa (VAN DIJK, 2017), quando minimiza e dá uma ênfase negativa às terras quilombolas: “*uma aldeiazinha*”. A construção negativa do outro e a minimização da cultura quilombola também podem ser observados no seguinte enunciado: “*me parece que é uma coisa meio tribal nós estamos retrocedendo*”. Por meio de uma visão elitista e etnocêntrica de cultura, ser tribal, recebe conotação pejorativa, pois está relacionado a um modo de vida diferente do modo de vida tido como civilizado, urbanizado. Esta visão privilegia o modelo de sociedade e valores do Nós – grupo ao qual faz parte – em detrimento da cultura do outro – cultura quilombola.

A concepção essencialista e elitista de cultura também perpassa os discursos acerca da escola quilombola. Nos enunciados que seguem, algumas representações sobre a relação entre escola e cultura:

M: Você acha que há a necessidade de uma escola quilombola?

Luciana: Acho que escola há necessidade em todos os... Todas as esferas ehh eu acho que independente de quilombola ou não a **única maneira de se crescer culturalmente** e o município crescer é através da educação [...]

⁶⁹ As formas simbólicas consistem em “ações, objetos e expressões significativas de vários tipos – em relação a contextos e processos historicamente específicos e socialmente estruturados” (THOMPSON, 2011, p. 181).

M: E sobre a escola o senhor acha que tem a necessidade de ter uma escola quilombola?

Francisco: Olha se eles querem manter a tradição tudo bem né... Mas que nem eu sou... Eu sou gaúcho que que nós temos na nossa folclórica as coisas tem o CTG que é uma coisa a ser mantida lá no Rio Grande do Sul existe... Eu nunca participei eu não sou adepto a isso... Se for em um foco pra manter as tradições eu acho legal se é pra isso **mas culturalmente num outro sentido eu não sei qual é a finalidade.**

De acordo com Veiga-Neto (2003), por muito tempo a educação foi compreendida como a maneira para atingir as formas mais elevadas da cultura, assim como a cultura foi, por um longo período, considerada a elevação que diferenciava grupos distintos. É neste sentido que Luciana compreende a escola: “*a única maneira de se crescer culturalmente [...] é através da educação*”. Existe, para a participante, uma relação entre cultura e escolarização. Crescer culturalmente está relacionado a atingir o saber valorizado, ao tornar-se culto, a superioridade entre um e outro grupo, ou ainda, ao “‘o nosso problema é a falta de cultura’”. Em qualquer desses casos é evidente o recurso ao conceito de cultura como um elemento de diferenciação assimétrica e de justificação para a dominação e a exploração” (VEIGA-NETO, 2003, p. 8).

A representação de Francisco é um pouco diferente, pois concebe a cultura pelo viés essencialista das manifestações culturais visíveis e materiais, entretanto, é interessante notar como esta concepção de cultura está enrijecida em seu imaginário: “*mas culturalmente num outro sentido eu não sei qual é a finalidade*”. A cultura não assume, na visão do participante, outro papel se não o papel da cultura representada, teatralizada, materializada. A escola quilombola, portanto, não teria outra função, se não a função de mantenedora cultural, calcada em uma concepção de cultura essencialista:

M: Você acha que há a necessidade de uma escola quilombola?

Augusto: Que que eu vou te dizer professora Renata... Assim óh... Depende... Eu acho assim que não precisava ter uma escola quilombola se a cultura quilombola fosse ensinada nas escolas porque óh **o fato de eles se refugiarem nas escolas é pra manter a cultura** né... Mas ao passo que se a comunidade tá fortalecida eles podem ter centros de apoio que manifeste a cultura... Então nesse ponto eu acho assim óh... Que se a esc/Se a comunidade for bem organizada e tiver esses centros culturais não precisa ter uma escola específica só pra eles... Porque a matemática que eles ensinam lá na cultura quilombola é a mesma matemática que eu ensino aqui na no ((nome da instituição))... E o professor... E assim a matemática quilombola não é uma matemática diferenciada da nossa a língua portuguesa nos/talvez mas a física a química a química é a mesma então **se for só por aspectos culturais eles enquanto movimento podem ter uma associação cultural e promover ali** a gente tem **outras éh comunidades com seus movimentos culturais sem estar representados na escola... Pública.**

M: Você acha que é importante ter uma necessidade/ é... uma escola quilombola?

Adriano: Não... Escola não né... **É importante ter um centro cultural que ajude eles a manterem a cultura deles né...** Éh:::... Prolongar a cultura por gerações mas

a escola quilombola eu não sei em que sentido né iria agregar muita coisa ou se a gente taria deixando a pessoa exclusiva como quilombola e isolando ela do resto do mundo... né... É o que acontece com os índios hoje né a gente não sabe se eles são os índios índios ou se eles já são como eu posso dizer assim eh:::... Foram/Já fazem parte da sociedade comum né aí eles ficam meio divididos... Alguns querem que eles sejam índios que não tenha contato nenhum com o homem e outros querem que eles vivam home/éhh no meio da sociedade normal né comum.

M: Você acha que há a necessidade de uma escola quilombola?

Gabriela: Acho que não porque **eles podem ser incluídos em uma outra escola.**

A relação entre escola e cultura tem fulcro no que o outro espera ver no quilombola. Assim como o quilombola tem um papel a cumprir, a representar, a escola, por ser uma escola quilombola, também possui. Os participantes veem a escola como o local onde as práticas culturais são desenvolvidas, realizadas, perpetuadas: “*o fato de eles se refugiarem nas escolas é pra manter a cultura*”. Por este motivo, a escola quilombola perde a sua importância e relevância, pois há um modelo de escola engendrado no imaginário social que pré-define “Uma certa seleção do que deve ser ensinado e aprendido, como deve ser ensinado-aprendido, a quem deve ser ensinado. São papéis sociais, desde cedo definidos, que a partir do momento em que se chocam com uma realidade discordante, geram grandes conflitos” (SANTOS, 2018, p. 903). Neste sentido, um centro cultural já bastaria para este fim, pois a escola é um local para a prática de outros saberes socialmente mais valorizados: “*É importante ter um centro cultural que ajude eles a manterem a cultura deles né*”; “*seus movimentos culturais sem estar representados na escola... Pública*”; “*se for só por aspectos culturais eles enquanto movimento podem ter uma associação cultural e promover ali*”.

Esta concepção da escola como suporte de preservação cultural se deve ao fato de que a escola quilombola se fortalece por meio do discurso da cultura. Isto é, a escola nasce da ideia de preservar a cultura, mas não é exatamente isso ou apenas isso. A comunidade encontrou na legislação e no discurso sobre a cultura uma maneira de se empoderar. Um empoderamento em torno do viés cultural, da demarcação da fronteira identitária. De acordo com Santos (2018, p. 903) “Uma escola quilombola surge como a voz contra hegemônica, minoritária”, e por isto, sua constituição é marcada pelo discurso, “faz-se no discurso, argumenta historicamente seu valor, sua existência, seus interesses e demandas, o conflito, a dificuldade para concretizar a ideia” (SANTOS, 2018, p. 904). O viés cultural apenas perpassa a escola, porque a cultura é a forma mais imediata de manifestação (CERTEAU, 1995), mas a escola se constitui como um espaço político de luta contra o processo histórico de exclusão, “na medida em que a reivindicação cultural possa assim tomar a forma de uma luta política contra a centralização social ou cultural” (CERTEAU, 1995, p. 150). Neste

sentido, os discursos dos participantes estão calcados na existência de um poder simbólico que deslegitima a necessidade da escola quilombola e que estabelece a crença de padrões sociais, como o da organização educacional – que fortalece este poder: “*eles podem ser incluídos em uma outra escola*”; “*a escola quilombola eu não sei em que sentido né iria agregar muita coisa*”. Neste contexto social, a escola quilombola se apresenta como “espaço sociocultural de negociação e integração de ideologias e práticas pautadas em memórias históricas, em objetos de ensino significativos historicamente, em engajamento comunitário tecendo discursivamente uma teia de contradiscursos racistas e preconceituosos” (SANTOS, 2018, p. 902).

Os excertos observados nesta seção mostram que, no olhar do outro, a identidade étnica e a cultura quilombola estão entrelaçadas e atravessadas por concepções essencialistas, elitistas e etnocêntricas. Exige-se do quilombola uma representação, uma fachada (GOFFMAN, 2002) que apresente ao outro o que é ser quilombola baseado no que se espera ser quilombola. O remanescente quilombola precisa representar e ser o que o outro anseia ver. Na seção seguinte, serão observados discursos que se revelam como estruturalmente racistas, pois apresentam uma representação estereotipada sobre o negro ou o negro quilombola.

4.4 “SERÁ QUE NÃO FOI UMA VANTAGEM?”: REPRESENTAÇÕES SOBRE O NEGRO E/OU REMANESCENTES DE QUILOMBO.

A materialização do racismo na sociedade pode ser definida pelo seu caráter sistêmico (ALMEIDA, 2018). Não está, portanto, em um ato discriminatório isolado ou em um conjunto de atos, mas em um processo “em que condições de subalternidade e de privilégio que se distribuem entre grupos raciais se reproduzem nos âmbitos da política, da economia e das relações cotidianas” (ALMEIDA, 2018, p. 27). Nas relações cotidianas o racismo está imbricado no seio discursivo, pois, além da interface social, o racismo possui uma interface cognitiva, composta pelas representações mentais socialmente compartilhadas nas quais o discurso possui papel primordial, tendo em vista que é por meio dele que tais representações são expressas e legitimadas (VAN DIJK, 2017).

Van Dijk (2018) aponta que no Brasil, por meio de uma política ideológica de democracia racial, o racismo é frequentemente negado. A comparação com o racismo explícito e violento estadunidense corrobora para que o racismo brasileiro seja considerado brando e conseqüentemente rejeitado. Além disso, é comum, no país, que a desigualdade social esteja normalmente atribuída à classe social, sem investigações aprofundadas sobre

suas raízes e relações com raça. Para o autor, o racismo não é inato ao ser humano, mas aprendido por meio das relações sociais, tanto primárias quanto secundárias. Em outros termos, o racismo está presente tanto na primeira socialização do sujeito, que acontece no seio familiar, quanto nas segundas socializações, escola, trabalho, igreja, etc. (BERGER E LUKMANN, 2000). Os discursos racistas, assim como o preconceito e a discriminação⁷⁰, são fenômenos que estruturam relações desiguais entre diferentes grupos étnico-raciais, e podem contribuir para a permanente reprodução social dessas desigualdades. Deve-se ressaltar que não se supõe, nesta seção, que os participantes agem de maneira intencionalmente racista em seus cotidianos, mas tão somente que seus discursos fazem parte de um conjunto de representações negativas socialmente compartilhadas derivadas do racismo enquanto prática social sistêmica que perpetua desigualdades.

De acordo com Van Dijk (2017, p. 157), as normas e valores sociais gerais, ou até mesmo a lei, proíbem que o racismo se manifeste de forma explícita. Desta forma, a negação do racismo consiste em uma das atitudes incluídas na estratégia de autoapresentação positiva dos sujeitos e/ou do grupo a que pertence. Considerando que nas interações, os sujeitos tendem a agir de modo a construir a melhor imagem positiva de si (VAN DIJK, 2017; GOFFMAN, 2002), observa-se abaixo o enunciado de Osvaldo:

M: O senhor imagina por que que o bairro ((local onde está localizada uma das comunidades quilombolas)) lá tem uma situação econômica baixa?
 Osvaldo: Éh:::... São... Penso eu são muitos fatores né... Éh:::... E um sem dúvida alguma éh uma certa discriminação... Que quando **essa gente** foi/Começou formar a comunidade éh::: Com escravos libertos Libertos com certeza começou por aí... Depois com a: a liberação dos escravos em geral éh:::... Eles foram todos como que éh jogados para a periferia entendeu? Éh isto sem dúvida é um grande fator de ter prejuízo né... Éh::: a falta de uma melhor qualificação o que como escravos não tinham né uma qualificação escola né saúde foram bastante prejudicados sem dúvida nenhuma... Sem dúvida nenhuma... **Mas** também vamos dizer assim uma **tem uma falta de mercado de trabalho** que mercado de trabalho começou existir em Palmas mesmo dos anos 50 pra cá com a vinda da indústria madeireira da evolução das lavouras grandes lavouras né que a criação de gado não tinha muita mão de obra a precisar né?... **Éh::: diversos fatores socioeconômicos próprios da sociedade prejudicou muito a a integração uma MELHOR integração deles na cidade** porque eles fazem parte da comunidade não há diferença alguma dentre/Eu nunca... **Eu tenho ali uma área de terras perto deles né é vizinho né eu nunca tive assim uma diferença de tratamento com qualquer um nem nunca tive.**

⁷⁰ Como abordado em seção anterior, Almeida (2018, p. 25) distingue preconceito, discriminação e racismo. O racismo consiste em um sistema de discriminação baseado na raça, por meio de práticas conscientes e inconscientes. O preconceito racial é o juízo com base em estereótipos de sujeitos que pertencem a um mesmo grupo racial. A discriminação racial, por sua vez, consiste no tratamento diferenciado a sujeitos de membros de um mesmo grupo racial.

Embora o discurso de Osvaldo não apresente um conteúdo explicitamente racista, deve-se considerar que “apesar da sutileza e da complexidade do discurso racista, os princípios organizadores globais desse discurso são muito simples e similares em qualquer tipo de discurso” (VAN DIJK, 2018, p. 18). Nesse sentido, alguns fatores devem ser examinados no discurso de Osvaldo. O primeiro aspecto diz respeito à escolha de pronomes demonstrativos distanciadores (VAN DIJK, 2018): “*essa gente*”. Além de demonstrar distanciamento entre o sujeito enunciador e o grupo mencionado, “*essa gente*” possui uma conotação pejorativa, o que reflete sutilmente a apresentação do outro de maneira negativa. Outro aspecto importante é a utilização da conjunção adversativa “*mas*”. Seu uso provoca um movimento de sentido em seu enunciado que desvaloriza o que foi dito anteriormente e valoriza a ideia posterior, que contrapõe o já dito. Essa ideia mobiliza fatores socioeconômicos vividos pelo município e silencia a falta de oportunidades, de políticas afirmativas de reparação e inclusão deste grupo. Em outras palavras, para o participante a integração do negro quilombola foi prejudicada por diversos fatores socioeconômicos, como a falta de emprego, oportunidades, mão de obra desqualificada, mas não por questões raciais.

É importante observar a fachada utilizada por Osvaldo em seu discurso (GOFFMAN, 2002), isto é, os artifícios utilizados pelo sujeito para projetar no outro uma imagem de si. Esta fachada é análoga ao que Van Dijk (2017) denomina de autoapresentação positiva, a qual possui uma dimensão individual e coletiva, ambas observáveis no discurso de Osvaldo: “*Éh:: diversos fatores socioeconômicos próprios da sociedade prejudicou muito a a integração uma MELHOR integração deles na cidade*”. A negação do racismo funciona como um sentido oculto neste enunciado, como um não-dito. Osvaldo atribui apenas aos fatores socioeconômicos da sociedade a dificuldade de integração destes sujeitos. O racismo como um dos motivos para esta dificuldade de integração é silenciado em seu discurso, como se dentro dos fatores possíveis, o racismo não fizesse parte deles. A imagem do grupo – o seu grupo –, portanto, é salvaguardada.

Em seguida, há a preservação da dimensão individual, ou seja, de sua própria imagem: “*Eu tenho ali uma área de terras perto deles né é vizinho né eu nunca tive assim **uma diferença de tratamento com qualquer um nem nunca tive***”. O não-dito presente na fala do participante, faz referência à atitudes racistas, à diferença de tratamento baseada na etnia dos sujeitos. Segundo Van Dijk (2017), “a negação do racismo pode ser atribuída parcialmente ao fato de que o conceito de racismo (ainda) é amplamente entendido no sentido clássico e ideológico que vê os outros grupos étnicos ou raciais como inferiores ou como práticas oficiais e institucionais explícitas”. Quando o participante fala sobre diferença de tratamento,

ou quando afirma que “*eles fazem parte da comunidade não há diferença alguma*”, a sua representação sobre racismo está pautada neste sentido clássico, que concebe o racismo apenas como práticas discriminatórias visíveis. Este discurso apaga a dimensão sistêmica e sutil do racismo que se revela em práticas conscientes e inconscientes, práticas que discriminam, estigmatizam, estereotipam, dificultam o acesso aos mais variados e valorizados campos da vida em sociedade, ao passo que facilita o “acesso” ou a permanência em campos de desprestígio – como no sistema carcerário ou empregos desvalorizados. É como se houvesse “uma harmonização do negro no ‘lugar/espço’ sócio-histórico que ocupa” (SANTOS, 2010, p. 111).

A negação do participante assume um caráter preventivo, de preservação de faces. Por ser uma prática imputada pela lei, pelas normas e valores gerais que proíbem formas explícitas de preconceito, “Ser categorizado como ‘racista’ ou mesmo como ‘intolerante’ pressupõe uma característica pessoal mais duradoura, tratando-se, portanto, de um julgamento particularmente mais ameaçador das faces” (VAN DIJK, 2017, p. 159). Posicionar-se como não racista funciona como uma estratégia de salvaguardar sua face, sua autoapresentação positiva, pois distancia o Eu de uma prática recriminada por valores sociais e jurídicos, que poderia danificar sua fachada, a forma que apresenta de si. Esta autoapresentação positiva e a preservação da face (VAN DIJK, 2017), também são mobilizadas no discurso Gerson:

M: O senhor acha que eles têm esse direito por essas terras terem sido ocupadas pelos negros escravizados e fugidos ou por relações culturais e ancestrais ou é tudo? O que o senhor acha sobre isso?

Gerson: Eu acho que::... Não... **É oportunismo neste caso especificamente oportunismo** porque aqui no Brasil não tem-se história de que tinham negros escravizados éh::... Se não que Palmas acolheu aqueles que fugiram de guerras que tiveram no sul... Essa é uma história que eu escutei de alguns algumas pessoas mas isso eu não tenho certeza também porque eu não tava lá entretanto aqueles descendentes de quilombos que estão aqui vamos dizer assim não tô falando dos negros os negros necessariamente não são quilombolas né mas aqueles que seus pais avós tataravós lá bisavós eram de alguma maneira vieram como escravos **não necessariamente estão aqui porque eles eram escravos né** e será que não foi uma vantagem? Éh::... Pra eles **NÃO** pros escravos os escravos não ninguém escravizado vai ter vantagem mas **será que pra esses descendentes não foi vantagem? Porque talvez se eles tivessem lá na África eles estavam sendo mortos eles estavam eles não tinham nascido é efeito borboleta** você não tem como dizer o que aconteceu eles foram escravizados de uma maneira brutal entretanto se eles tivessem ficado lá talvez em uma guerra de tribo até hoje a África [não é] exemplo de desenvolvimento econômico talvez essas mesmas pessoas que estão no Brasil... Éh:: Vamo pensa **será que o Pelé ele é descendente de escravos? Será que o Pelé na vida dele foi ruim ser descendente de escravos?** Então é uma coisa... E se os avós dele os bisavós tivessem ficado lá na África será que ele teria nascido? Então você/É muito é muito inconstante você atribuir isso aí né? Será que é bom ou é ruim? Não sei... Se eles trabalharam levaram sorte tiverem:: éh foram injustamente tratados né na lei como todo mundo tem que ser tratado éh:: tiverem oportunidades de fazer uma faculdade de estuda e de trabalha **eu por exemplo não escolho fazer negócio ou**

contrata ou ser contratado por uma pessoa pela cor da pele isso pra mim não importa muito... Né?

Gerson constrói uma cadeia argumentativa que além de negar as consequências da escravização, o prejuízo histórico social e econômico desses grupos, constrói sua autoapresentação positiva. Nega o seu racismo como forma de manejar as impressões que seu discurso possa apresentar, pois “Quem nega ser racista geralmente deixa implícito que concorda com a norma geral e oficial do grupo (que proíbe o racismo) e que, portanto, é um cidadão de bem” (VAN DIJK, 2017, p. 160): “*eu por exemplo não escolho fazer negócio ou contrata ou ser contratado por uma pessoa pela cor da pele isso pra mim não importa muito*”⁷¹. A representação de Gerson com relação ao racismo também está pautada no sentido clássico que o compreende como práticas explícitas, motivo pelo qual as formas sutis e indiretas de desigualdade étnico-racial costumam não ser classificadas como racismo.

De maneira geral, o discurso racista, de acordo com Van Dijk (2017; 2018), tende, por meio de diversas estruturas sutis de sentido, enfatizar aspectos positivos do Nós e aspectos negativos do Eles. Neste sentido, logo no início de seu enunciado, Gerson afirma: “*oportunismo neste caso especificamente oportunismo*”. Oportunismo está relacionado à ideia de tirar proveito de uma circunstância ou fato, a fim de obter algo. Relacionar o direito quilombola a um oportunismo é uma maneira de atribuir sentido pejorativo aos remanescentes, pois nega-se o direito quilombola e o torna como uma oportunidade. É como se os remanescentes quilombolas não tivessem direito à terra, mas estão requerendo em prol de uma eventual brecha, ocasião ou chance.

Mantendo relação com a formação discursiva que afirma que “passado é passado”, Gerson reifica as consequências históricas da escravização e subverte, corrompe e desfigura a história dos remanescentes quilombolas: “*não necessariamente estão aqui porque eles eram escravos né*”; “*será que pra esses descendentes não foi vantagem?*”. Estes argumentos refletem uma distorção nos acontecimentos onde o prejuízo dos remanescentes é apresentado como uma possível vantagem. Este processo também pode ser considerado como uma dissimulação, pois a maneira que Gerson apresenta os fatos “desvia a atenção [e] passa por cima de relações e processos existentes” (THOMPSON, 2011, 83) por meio de um deslocamento de sentido, que transfere toda a carga semântica do termo vantagem, para as relações de prejuízos decorrentes das relações sócio-históricas dos remanescentes: “*Porque*

⁷¹ Poderia, neste trecho, enfatizar o uso do advérbio de intensidade “muito” que sugere, em certo nível, que o participante se importa com a cor das pessoas com as quais possui relações de trabalho. Entretanto, por julgar a possibilidade da utilização deste termo não refletir a prática diária do participante, optou-se por não dar ênfase à utilização deste termo.

talvez se eles tivessem lá na África eles estavam sendo mortos eles estavam eles não tinham nascido é feito borboleta". Esta distorção nos sentidos tem fulcro na negação do racismo, pois tem como intuito eclipsar, ocultar a herança de danos, opressão e preconceito historicamente decorridos da escravização e torná-las uma vantagem.

Para Van Dijk (2017 p. 143), “Do mesmo modo que os preconceitos são representações sociais negativas estereotipadas, os argumentos em si podem ser estereotipados e convencionais”. Nesse sentido, quando o Gerson assinala “*será que o Pelé ele é descendente de escravos? Será que o Pelé na vida dele foi ruim ser descendente de escravos*”, o participante utiliza do exemplo de uma figura pública amplamente conhecida por seu sucesso no esporte para legitimar o seu discurso de que ser remanescente de escravos pode ser uma vantagem para o sujeito, pois é o que tornou possível sua existência. A estereotipificação⁷² é uma estratégia recorrente na representação do grupo negro (SILVA; ROSEMBERG, 2018) e tem como uma de suas principais recorrências o estereótipo do negro como o jogador de futebol. Este estereótipo também pode ser percebido nos enunciados de Francisco e Roberto:

M: O senhor acha que esses grupos foram prejudicados de alguma forma ao longo da história?

Francisco: [...] eu não sei te responder assim se foi prejudicado... Talvez na época assim por ser negro assim eram excluídos né... **Mas é um ou outra situação que hoje eu não vejo dessa forma... Tanto é que o Pelé é famoso e é preto.**

M: Você acha que ser quilombola [interrupção] Você acha que ser quilombola está relacionado a que? Ao pertencimento à cor da pele à remanescente? Tudo isso? Cultura...

Roberto: Ah uma mistura né... É uma mistura disso tudo até quero abrir um parêntese e dizer que éh... Os negros eles fazem questão de dizer que são negros porque têm orgulho da sua pele dos seus costumes enfim dos seus ancestrais... Éh:: pelas suas conquistas como muitos que se destacaram e **se destacam hoje mundo a fora éh tanto em questões éhh econômicas e através da cultura do próprio esporte que se destacam em todo o Brasil que são ídolos mundiais** enfim... isso é um sentimento de fato que não se deve esquecer éh é um gosto pelo que se faz é um gosto que você éh é um respeito que se tem pelos seus ancestrais e familiares éh que não sai ou seja que é o que deveríamos todos nós ter [...].

A estereotipagem, de acordo com Hall (2016), é uma prática de produção de significados que estabelece uma conexão entre representação, diferença e poder. Por muito tempo, o futebol foi – e ainda é – um dos poucos espaços em que o negro encontrou reconhecimento, prestígio e visibilidade, fato que reflete a tendência da estereotipagem “ocorrer onde existem enormes desigualdade de poder, sendo dirigido ao grupo excluído”

⁷² Hall (2018) utiliza o termo “estereotipagem”.

(HALL, 2016, p. 192). Em um país onde o negro já foi proibido de jogar futebol, o grande desempenho de Pelé fez com que se tornasse um símbolo, um sinônimo de bom jogador. Tendo em vista que o estereótipo “reduz, essencializa, naturaliza e fixa a diferença” (HALL, 2016, p. 191), o discurso do negro bom jogador, simplifica, condiciona e limita a identidade do outro e exclui tudo o que no estereótipo não esteja fixado. Além de apresentar o estereótipo do bom jogador, o discurso de Francisco também tende a negar a existência do racismo: “*Mas é um ou outra situação que hoje eu não vejo dessa forma... Tanto é que o Pelé é famoso e é preto*”. O participante transforma a sua representação do Pelé como um símbolo do negro bem sucedido em argumento para silenciar a existência de uma sociedade racista, no sentido clássico do termo, que segrega pessoas – sociedade da qual ele poderia fazer parte.

A estereotipagem faz parte do imaginário social racista que cria e reproduz representações sobre o negro. Tanto o discurso de Francisco, quanto de Roberto, refletem a identidade social (GOFFMAN, 2004) do negro e/ou quilombola, as pré-concepções que os sujeitos possuem acerca do outro: “*se destacam hoje mundo a fora éh tanto em questões éhh econômicas e através da cultura do próprio esporte que se destacam em todo o Brasil que são ídolos mundiais*”. O discurso de Roberto reflete a essencialidade da identidade negra, baseada em estereótipos culturais e esportivos. Nenhuma menção foi feita ao intelecto do negro, por exemplo, mas tão somente a estereótipos de aspectos simplistas, que falsamente incluem o sujeito negro em uma coletividade isonômica em preconceitos e igual em oportunidades. A representação dos participantes representa a ideologia racista que “molda o inconsciente. Dessa forma, a ação dos indivíduos, ainda que conscientes, se dá em uma moldura de sociabilidade dotada de constituição historicamente inconsciente” (ALMEIDA, 2018, p. 50). Isto significa que as representações dos sujeitos são constituídas por padrões segmentados racialmente, inseridos no imaginário e em práticas sociais cotidianas que sustentam, estruturam e materializam a ideologia (ALTHUSSER, 2001) racista.

A representação do negro com base em estereótipos também é recorrente no discurso de outros participantes, como pode ser observado nos excertos abaixo:

M: Tem mais alguma coisa que o senhor queira... Eu/As minhas perguntas acabaram.

Oswaldo: Acabaram as perguntas... Não é isso aí sabe mas mas **uma coisa que eu devo ressaltar é que sempre** e desde que estou em Palmas sempre que tô aqui **houve uma convivência harmônica uma boa convivência entre os ex-escravos ou descendentes de escravos ou negros que seja com os outros habitantes da cidade fazendeiros... Sempre houve uma boa convivência.**

M: Mesmo depois que saiu essa questão da demarcação das terras?

Oswaldo: Mesmo depois disso... Pode haver alguma insatisfação e tal né

M: É mas nada...

Oswaldo: Mas pode haver alguma insatisfação de um ou de outro isolado mas como um modo geral não... **A convivência é uma convivência muito harmônica muito boa desconheço qualquer ato de violência de coisa por causa desse fato.**

M: Verdade.... Então tá bom seu Oswaldo muito obrigada.

M: E o que o senhor acha com relação a esse/

Gerson: [...] Aqui em Palmas **existe uma situação sui generis éh::: diferente que não é de forma violenta sempre conversado não tem problema... MAS pode vir a ter problema** por que? Porque éh:::.... Muitas vezes/Muitas vezes não... O decreto permite a auto a auto

M: Atribuição

Gerson: É atribuição e a indicação do local que eles querem... Então simplesmente existem três comunidades CRQs né aqui em Palmas [...] Essas três comunidades cada uma indicou o território que elas querem isso representa uma porção muito grande da popu/da área ocupada por pessoas e isso causa um problema fundiário e que até hoje não se resolveu... Por que? **Porque aquilo não está definitivamente indicado.**

Considerando que o dito significa em relação ao que não se diz (SILVA, 2008, p. 46), ou seja, é subsidiário ao dito, o complementa e acrescenta (ORLANDI, 2013), os não-ditos no discurso de Oswaldo e Gerson repousam em estereótipos e representações do negro violento e desordeiro (SANTOS, 2010): *“uma coisa que eu devo ressaltar é que sempre [...] houve uma convivência harmônica uma boa convivência entre os ex-escravos ou descendentes de escravos ou negros que seja com os outros habitantes da cidade fazendeiros... Sempre houve uma boa convivência”*. A necessidade do participante em ressaltar a boa convivência entre o grupo negro e a comunidade palmense pode estar relacionada à frequente representação do negro como perigoso, violento e criminoso, reforçada por meio de estereótipos fortalecidos e constituídos por discursos jornalísticos e televisivos. A passividade das relações étnico-raciais palmenses deve ser ressaltada porque não é o comum, está fora da “normalidade”, do que se espera. Esta “expectativa normativa” (GOFFMAN, 2004) também é retratada no discurso de Gerson: *“existe uma situação sui generis éh::: diferente que não é de forma violenta sempre conversado não tem problema... MAS pode vir a ter problema”*. Discursos estereotipados se configuram como estruturalmente racistas, pois corroboram para a apresentação negativa do outro que, conseqüentemente, contribui para a sua estigmatização, isto é, transformam suas características, como a cor da pele, em atributos depreciativos (GOFFMAN, 2004). Neste caso, além de ressaltar o desvio de regra da situação palmense, que é pacífica, o participante apresenta uma ressalva que torna esse desvio de regra em uma situação transitória, possivelmente passageira em decorrência justamente da autoatribuição da identidade, um dos requisitos estabelecidos para o reconhecimento de uma comunidade quilombola. Por meio desta autoatribuição, o participante entende que os remanescentes podem requerer terras

indevidas – fato que revela certa presunção de má índole. Dessa forma, sutilmente se contribui para a estigmatização do negro violento, mau caráter.

Nesta seção, o discurso racista se revelou, principalmente, por meio da negação do racismo e da estereotipação. Estereotipar e estigmatizar o negro ou quilombola contribui para segmentar o outro, projetá-lo como ameaça e perigo, por meio da estratégia do expurgo do outro (THOMPSON, 2011) – a construção de um inimigo comum. Do mesmo modo, negar o racismo contribui para a perpetuação do racismo enquanto um sistema de exclusão. Por meio destas práticas discursivas, o poder simbólico de grupos dominantes se perpetua. Interessante é, entretanto, o paralelo que pode ser estabelecido entre discursos historicamente racistas e discursos racistas contemporâneos: a estratégia de expurgo do outro com relação ao negro quilombado rememora os tempos escravocratas, onde o negro que fugia para os quilombos era visto como o inimigo, perseguido pela polícia e pela população. Os discursos mobilizados nesta seção mostram que os discursos se recriaram, mas o sentido da construção do negro como inimigo se perpetuou.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

M: Qual que é a importância da existência de uma comunidade quilombola pro município?

Murilo: Bom eu acho que a primeira coisa é garantir alguns direitos aos negros que realmente são os mais excluídos dentro de uma comunidade eu acho que isso quando você garante esses direitos você diminui as injustiças sociais e as diferenças sociais que há na comunidade e você também ajuda esse povo a viver numa comunidade que... Que pertence a eles além disso ajuda também a geração de renda pra eles né... Então acho que favorece positivamente a comunidade como a::... Tanto a questão de diminuir a desigualdade social quanto na questão também de renda pra essas pessoas.

Motivada pelas questões que envolvem as relações étnico-raciais e pela observação das desigualdades sociais sofridas pelos remanescentes quilombolas no município de Palmas, constatei a importância de se investigar qual era o olhar do outro, os discursos do não-quilombola acerca destas comunidades. Além da oportunidade de evidenciar a história de um grupo historicamente oprimido e basilar na construção do país, conhecer a cadeia discursiva que circula neste espaço social se faz importante para que se possa refletir sobre a forma como estes discursos afetam as comunidades, propagam ideologias e preconceitos, cerceiam oportunidades e dificultam a luta quilombola pelos seus direitos.

Por meio da análise dos registros obtidos em entrevistas semiestruturadas, acredita-se que o objetivo geral desta pesquisa foi atendido, pois os dados possibilitaram investigar as representações discursivas presentes na comunidade palmense sobre as CRQs e seus direitos. Do mesmo modo, os objetivos específicos dessa pesquisa também foram alcançados, pois as análises permitiram perceber de que maneira a representação dos sujeitos participantes estão padronizadas e unidas em uma mesma formação discursiva – o que compreendia o primeiro objetivo específico. De maneira genérica e atendendo tanto ao objetivo geral quanto ao primeiro objetivo específico deste trabalho, constatou-se que os discursos dos participantes estavam pautados em quatro grandes formações discursivas, e, de alguma forma, todas as FDs ora identificadas contribuem para apagar, silenciar ou negar a história quilombola.

De maneira sequencial, farei uma breve pormenorização dos resultados⁷³, que respondem ao segundo objetivo específico deste estudo: compreender o que os conjuntos de enunciados carregam de história, preconceito, estigma, ideologias e relações de poder. A primeira formação discursiva analisada compreendia discursos de base ideológica capitalista, que defendiam a produtividade, a meritocracia, a terra como local para produção e reprodução de lucros. Estes discursos apagam e negam a dimensão simbólica existente entre a terra e as CRQs, fazendo com que o direito quilombola à terra não seja assentido socialmente. Também foi possível identificar que esta FD dialoga com a FD de que “passado é passado”, que envolve discursos que reificam (THOMPSON, 2011) a história quilombola e que não reconhecem a relação cultural, histórica e econômica entre o presente e passado destas comunidades.

A representação dos participantes com relação à identidade quilombola, que compõe o segundo bloco de análises, está calcada em duas grandes formações discursivas. A primeira afirma que “hoje em dia tudo pode”, sentido pelo qual identidade quilombola é percebida como algo sem preceitos e regras, dependendo apenas da vontade dos sujeitos, e, por este motivo, os participantes não a percebem como legítima. A segunda FD desta seção procura unir os sujeitos quilombolas em uma identidade maior, coletiva, nacional, identidade que apaga a diferença dos quilombolas, suas especificidades, a sua visibilidade e a sua história. Estes discursos decorrem do fato que a identidade quilombola é vista como uma forma de sublinhar direitos.

A cultura quilombola, assim como a identidade étnica dos sujeitos, são compreendidas por meio de um viés essencialista, elitista e etnocêntrico, que exige dos sujeitos remanescentes uma representação (GOFFMAN, 2002), uma fachada composta por elementos culturais calcados no imaginário social, numa identidade social (GOFFMAN, 2004) que se tem sobre um quilombo. Na concepção dos participantes, as comunidades devem remeter à um passado imóvel, [...] aquilo que sobrou (posto nunca transformado) de um passado remoto” (GOMES, 2017, p. 7). Esta exigência se transforma em uma espécie de violência simbólica (BOURDIEU, 2011), pois condiciona “o ser quilombola” à práticas culturais materiais que simbolizam um passado distante, para que sua identidade étnica ou sua cultura possam ser reconhecidas pelo outro. Deste modo, o poder simbólico de um grupo étnico-racial que possui a sua identidade como a identidade normalizada (SILVA, 2000) é perpetuado. Este bloco de análise também permite responder ao terceiro objetivo específico deste trabalho que

⁷³ Deve-se ressaltar que os resultados expostos nesta seção compreendem a ideia geral de cada categoria de análise, para mais detalhes, faz-se necessário retornar à respectiva seção analítica.

compreendia verificar se as estruturas discursivas estabelecidas se relacionam com o real das CRQs. Neste sentido, o que foi constatado é que, de maneira geral, a concepção de comunidade quilombola presente no imaginário dos participantes, ainda é distante da realidade das comunidades quilombolas do município.

No último bloco de análises, foi possível constatar que o poder simbólico que permeia as relações sociais neste contexto também se manifesta e se fortalece por meio da formação discursiva que nega o racismo. Por intermédio desta FD, os discursos dos participantes estão inscritos em uma ideologia racista que vê o negro ou o negro quilombola por meio de estereótipos e estigmas. Nesta formação discursiva, os direitos quilombolas são subvertidos, compreendidos e apresentados como vantagens, pois não há mérito nos sujeitos.

Acredita-se, por meio deste breve compilado dos resultados, que a pergunta problema na qual este trabalho foi pautado também foi respondida, qual seja: quais conjuntos de formulações padronizadas se mostram nas representações discursivas de moradores de Palmas/PR acerca das comunidades de remanescentes quilombolas? Os quatro conjuntos de formulações padronizadas encontrados nos discursos observados puderam revelar que as CRQs estão inseridas em um contexto social que, por meio do discurso, a nega e não a reconhece como legítima, mas tampouco conhece sua história e trajetória. De maneira a responder outros questionamentos levantados no início deste trabalho, a análise dos dados permitiu constatar que os direitos quilombolas, de maneira geral, não são anuídos pela comunidade palmense em virtude de estarem inscritos tanto em uma ideologia estruturalmente racista, quanto em uma ideologia que defende o capital.

Ainda com relação aos dados obtidos é importante e necessário destacar dois pontos: o primeiro é que embora tenha havido discursos que refutam as comunidades quilombolas, também houve discursos que a favoreciam, reconheciam a sua importância e necessidade⁷⁴. Fato que mostra como a luta quilombola surte efeito e é refletida por meio do discurso. O segundo ponto a ser destacado é que, por mais que alguns discursos estejam inscritos em uma ideologia racista, não se desejou, com este trabalho, prejudicar os sujeitos como sujeitos que praticam discriminação racial⁷⁵. Isto é, o racismo é um sistema estrutural, que perpassa discursos e estruturas sociais nas quais os sujeitos estão inseridos. Por este motivo, estas estruturas tornam-se representações mentais, “modelos tendenciosos de interações e eventos étnicos, que por sua vez encontram-se enraizados em preconceitos e ideologias racistas”

⁷⁴ Como forma de incluir estes discursos neste trabalho, alguns destes enunciados foram selecionados como epígrafes dos capítulos.

⁷⁵ De acordo com Almeida (2018, p. 26), a discriminação racial diz respeito ao tratamento diferenciado a membros de grupos raciais.

(VAN DIJK, 2017). É o que Van Dijk (2017) chama de dimensão cognitiva e social do racismo. Neste sentido, as análises deste trabalho objetivaram evidenciar que há um conjunto de representações socialmente compartilhadas e negativamente orientadas sobre os sujeitos negros e sobre as comunidades quilombolas, que auxiliam na perpetuação de desvantagens para estes grupos.

Embora os resultados deste estudo tenham contemplado satisfatoriamente o objetivo desta pesquisa, algumas limitações sugeriram ao longo de seu desenvolvimento. Diante da metodologia proposta percebeu-se que o número de amostragens, ou seja, de entrevistas, poderia ter sido maior, de maneira a abrir maiores possibilidades ou confirmações quanto às formações discursivas encontradas – fato que não ocorreu em virtude do tempo para execução deste trabalho. Ainda assim, a amostragem gerou um grande *corpus* de análise, que permite outros vieses analíticos a partir de outros objetivos e teorias norteadoras. Destaca-se, contudo, a possibilidade e a importância de uma nova abordagem que inclua a voz dos remanescentes destas comunidades com relação aos dados aqui gerados – abordagem que anseio poder prosseguir em outra etapa de minha carreira acadêmica como pesquisadora.

Este trabalho de pesquisa, caracterizado como pesquisa qualitativa (GIL, 2008), pode me proporcionar um grande crescimento pessoal enquanto militante das causas étnico-raciais e uma reflexão quanto ao nosso papel de pesquisadores sociais. Enquanto pesquisadores, este estudo me deu a certeza de que devemos ter o olhar voltado àqueles que não possuem vez e voz. Mas, não somente dar voz a estes grupos, devemos estar atentos aos discursos do outro, pois por meio deles desigualdades e injustiças se perpetuam. Neste sentido, além da luta por direitos, deve haver também uma luta pela negação do direito como privilégio, pois estes discursos contribuem para deslegitimar não só a luta quilombola, mas a de outros grupos igualmente minoritários, reificando e minimizando suas trajetórias árduas de constante resistência.

Por fim, este estudo pode evidenciar que ainda que passados quase 132 anos desde a abolição da escravidão, a situação do negro e do remanescente quilombola ainda é aviltada em nossa sociedade por meio de discursos influenciados por um poder simbólico histórico do qual o negro nunca fez parte. Embora as comunidades quilombolas tenham se reinventado ao longo do tempo, a história quilombola comumente conhecida não foi recontada. A complexidade da trajetória quilombola foi apagada ou não é reconhecida pelo outro, assim como não é reconhecida a disparidade de igualdade de condições e oportunidades em decorrência do processo histórico a que foram submetidas. Isto se deve ao fato de que as comunidades quilombolas nasceram em meio a um processo histórico de exclusão social, e,

por este motivo, o poder simbólico dos grupos dominantes apagaram sua história, como bem refletiu a maioria dos discursos dos sujeitos participantes que ainda carregam marcas de estigmas que se transformaram durante o tempo, mas que ainda estão ativos na memória social.

REFERÊNCIAS

- ALBUQUERQUE, Wlamyra R. de; FRAGA FILHO, Walter. **Uma história do negro no Brasil**. Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais; Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2006.
- ALMEIDA, Silvio Luiz de. **O que é racismo estrutural?** Belo Horizonte: Letramento, 2018.
- ALTHUSSER, Louis. **Aparelhos ideológicos de Estado**. Nota sobre os Aparelhos Ideológicos de Estado. 8. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2001.
- BAGNO, Marcos. **Preconceito linguístico**. 56. ed. São Paulo: Parábola Editorial, 2015.
- BAKHTIN, Mikhail. **Os gêneros do discurso**. Organização, tradução, posfácio e notas de Paulo Bezerra. 1. ed. São Paulo: Editora 34, 2017.
- BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. *In*: POUTIGNAT, Phillipe & STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da etnicidade**: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. Tradução de Élcio Fernandes. São Paulo: Editora fundação da Unesp, 1998.
- BAUER, José de Araújo. **Reminiscências, Histórias de Palmas**. Maria José Bauer Ribas (Org.). Palmas: Kaygangue, 2002.
- BAUMAN, Zygmunt. **Ensaio sobre o conceito de cultura**. Tradução de Jorge Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2012. Edição digital, paginação irregular.
- BEDESCHI, Luciana; ZANCHETTA, Maria Inês. **Cidadania quilombola** / texto de Luciana Bedeschi. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2008.
- BERGER, Peter L; LUCKMANN, Thomas. **A construção social da realidade**. 19. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2000.
- BIBLIOTECA NACIONAL (Brasil). **Para uma história do negro no Brasil**. Rio de Janeiro, RJ: Biblioteca Nacional, 1988. 64 p., il, 20 cm. Disponível em: <http://objdigital.bn.br/acervo_digital/div_iconografia/icon1104317/icon1104317.pdf. Acesso em: 29 mai. 2019.> Acesso em: 29 Mai. 2019.
- BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**: História & Sociedade. 2. ed. Lisboa: Edições 70, LDA, 2011.
- BRANDÃO, Helena Hathsue Nagamine. **Introdução à análise do discurso**. 2. ed. Campinas: Editora da UNICAMP, 2006.
- BRASIL. **Constituição Da República Federativa Do Brasil 1988**. Brasília, 5 de outubro de 1988.
- _____. **Constituição Da República Federativa Do Brasil 1988**. Título X Ato Das Disposições Constitucionais Transitórias. Brasília, 5 de outubro de 1988.

_____. **Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003.** Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. Brasília, DF, novembro de 2003.

_____. **Decreto nº 5.051, de 19 de abril de 2004.** Promulga a Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho - OIT sobre Povos Indígenas e Tribais. Brasília, DF, abril de 2004.

_____. **Decreto nº 6.040, de 7 de fevereiro de 2007.** Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. Brasília, DF, fevereiro de 2007.

_____. **Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003.** Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira", e dá outras providências. Brasília, DF, janeiro de 2003.

_____. **Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996.** Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. Brasília, DF, dezembro de 1996.

_____. **Lei nº 10.406, de 10 de janeiro de 2002.** Institui o Código Civil. Brasília, DF, janeiro de 2002.

_____. **Programa Ética e Cidadania:** construindo valores na escola e na sociedade : relações étnico-raciais e de gênero / organização FAFE – Fundação de Apoio à Faculdade de Educação (USP), equipe de elaboração Ulisses F. Araújo... [et al.]. – Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Básica, 2007. 4 v.

_____. **Resolução nº 8, de 20 de novembro de 2012.** Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola na Educação Básica, na forma desta Resolução.

CANDAU, Vera Maria. Multiculturalismo e Direitos Humanos. *In*: BRASIL. **Programa Ética e Cidadania:** construindo valores na escola e na sociedade : relações étnico-raciais e de gênero / organização FAFE – Fundação de Apoio à Faculdade de Educação (USP), equipe de elaboração Ulisses F. Araújo... [et al.]. – Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Básica, 2007. 4 v.

CERTEAU, Michel de. **A cultura no plural.** Tradução de Enid Abreu DObránsky. – Campinas: Papirus, 1995.

CHAUÍ, Marilena. **O que é ideologia?** 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 2008.

ALESSIO, Priscila Chuarts. *O OUTRO SOB O OLHAR DA CRIANÇA:* Representação e Linguagem. 165 f. Dissertação (Mestrado em Letras) – Programa de Pós-Graduação em Letras, Universidade Tecnológica Federal do Paraná. Pato Branco, 2018.

DUTRA, Mara Vanessa Fonseca (org.). **Direitos quilombolas:** um estudo do impacto da cooperação ecumênica. Rio de Janeiro: KOINONIA Presença Ecumênica e Serviço, 2011.

- EAGLETON, Terry. **A Ideia de Cultura**. Lisboa: Rolo & Filhos Artes Gráficas, 2003.
- FÉLIX, Rafaela de Sousa; CHAGAS, Milton Jarbas Rodrigues. **Atuação do poder legislativo municipal**: uma análise sobre as atividades da câmara do município de Várzea Alegre-CE na percepção dos seus habitantes. *Anais do Encontro Nacional de Ensino e Pesquisa do Campo de Públicas*. v. 2, n. 2, 2017. p. 218-236.
- FERREIRA, Roquinaldo. África durante o comércio negro. *In: Dicionário da escravidão e liberdade*: 50 textos críticos. SCHWARCZ, Lilian Moritz. GOMES, Flávio dos Santos. (Orgs.). 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2018. p. 51-56.
- FIORIN, José Luiz. **Linguagem e ideologia**. 6. ed. São Paulo: Editora Ática, 1998.
- FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber**. 7. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.
- _____. **A ordem do discurso**. Aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 1996.
- _____. **Microfísica do poder**. 23. ed. São Paulo: Edições Graal Ltda., 2007.
- _____. **Vigiar e punir**: história da violência nas prisões. Petrópolis: Vozes, 1977.
- FRAGA, Walter. Pós-abolição; o dia seguinte. *In: Dicionário da escravidão e liberdade*: 50 textos críticos. SCHWARCZ, Lilian Moritz. GOMES, Flávio dos Santos. (Orgs.). 1. ed. São Paulo : Companhia das Letras, 2018. p. 351- 357.
- FREYRE, Gilberto. **Casa-grande & senzala**. 39 ed. Rio de Janeiro: Record, 2000.
- GIDDENS, Anthony. **As conseqüências da Modernidade**. São Paulo: Editora UNESP, 1991.
- GIL, Antônio Carlos. **Métodos e técnicas de pesquisa social**. - 6. ed. São Paulo: Atlas, 2008.
- GOFFMAN, Erving. **A representação do Eu na vida cotidiana**. 10 ed. Tradução de Maria Célia Santos Raposo. Petrópolis, Vozes, 2002.
- _____. **Estigma**: notas sobre a manipulação da identidade. 4. ed. Tradução de Mathias Lambert. Rio de Janeiro: LTC, 2004.
- GOMES, Flávio dos Santos. **Mocambos e quilombos**: uma história do campesinato negro no Brasil. 1. ed. São Paulo: Claro enigma, 2015. (Coleção Agenda Brasileira)
- GOMES, Flávio dos Santos. Quilombos/Remanescentes de quilombos. *In: Dicionário da escravidão e liberdade*: 50 textos críticos. SCHWARCZ, Lilian Moritz. GOMES, Flávio dos Santos. (Orgs.). 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2018. p. 367-373.
- GOMES, Flávio dos Santos; SCHWARCZ, Lilian Moritz. Indígenas e africanos. *In: Dicionário da escravidão e liberdade*: 50 textos críticos. SCHWARCZ, Lilian Moritz. GOMES, Flávio dos Santos. (Orgs.). 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2018. p. 260-267.

GORENDER, Jacob. **O escravismo colonial**. São Paulo: Editora Ática, 1980.

GUEROLA, Carlos Maroto. **Guarani, Kaingang e Laklãnõ-Xokleng em Santa Catarina: Terra, história e política linguística**. Revista Papiá, São Paulo, 28(1), p. 51-81, Jan/Jun 2018.

GUTIERREZ, Horacio. **Fazendas de gado no Paraná escravista**. Topoi. Revista de História, Rio de Janeiro, v. 5, n. 9, p. 103-127, Dec. 2004. Disponível em: <<http://revistatopoi.org/site/numeros-antiores/topoi9/>> Acesso em: 05 Abr. 2020.

HALL, Stuart. **A identidade cultural da pós-modernidade**. Tradução de Thomaz Tadeu da Silva. 10. ed. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2005.

_____. **Cultura e representação**. Tradução de Daniel Miranda e William Oliveira. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio: Apicuri, 2016

_____. **Da Diáspora. Identidades e mediação cultural**. Editora UFMG. Belo Horizonte, 2003.

INCRA. **Regularização de território quilombola: perguntas e respostas**. 2017. Disponível em: <<http://www.incra.gov.br/sites/default/files/incra-perguntasrespostas-a4.pdf>> Acesso em: 01 fev. 2020.

IBGE. **Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua: educação 2017**. Disponível em: <https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv101576_informativo.pdf> Acesso em: 01 fev. 2020.

KREUTZ, Lúcio. Identidade étnica e processo escolar. Cadernos de Pesquisa, n. 107, p. 79-96, julho. Fundação Carlos Chagas: Autores Associados, São Paulo, 1999.

LAGO, Lourdes Stefanello. **Origem e evolução da população de Palmas - 1840-1899**. Dissertação de Mestrado em História. Universidade Federal de Santa Catarina, 1987.

LARA, Gláucia Proença. LIMBERTI, Rita Pacheco (orgs.). **Discurso e (des)igualdade social**. São Paulo: Contexto, 2015.

LIMA, Hellen Cris Leite de. **A construção da memória coletiva na comunidade remanescente de quilombo Adelaide Maria da Trindade Batista. (Palmas-PR)**. 2013. 107f. Monografia. (Bacharelado e Licenciatura em História) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2013.

LEITE, Ilka Boaventura. O projeto político quilombola: desafios, conquistas e impasses atuais. **Rev. Estud. Fem.**, Florianópolis, v. 16, n. 3, p. 965-977, Dec. 2008. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/9951>>. Acesso em 21 set. 2019.

LÖWY, Michael. **Ideologias e ciência social: elementos para uma análise marxista**. 19. ed. São Paulo: Cortez, 2010.

MACHADO, José Lucio da Silva. **O sertão e o cativo: escravidão e Pastoreio.** Os Campos – Paraná (1859-1888). 157f. Dissertação (mestrado). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade de Passo Fundo. 2014.

MAGALHÃES, Izabel; MARTINS, André Ricardo; RESENDE, Viviane de Melo. **Análise de Discurso Crítica: um método de pesquisa qualitativa.** Brasília: Editora UnB, 2017.

MAINGUENEAU, Dominique. **Discurso e análise do discurso.** Tradução de Sírio Possenti. 1. ed. São Paulo: Parábola Editorial, 2015.

_____. **Novas tendências em análise do discurso.** 3. ed. Campinas, Pontes: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 1997.

MALHEIRO, Agostinho Marques Perdigão. **A escravidão no Brasil: ensaio histórico-jurídico-social.** Parte 1. (Jurídica) – Direito sobre os escravos e libertos. Rio de Janeiro, Typografia Nacional, 2008. *E-book*.

MANIGONIAN; Beatriz Gallotti; GRINBERG, Keila. Lei de 1831. In **Dicionário da escravidão e liberdade: 50 textos críticos.** SCHWARCZ, Lilian Moritz. GOMES, Flávio dos Santos. (Orgs.). 1. ed. – São Paulo: Companhia das Letras, 2018. p. 285-291.

MARQUES, Sônia Maria dos Santos. **Pedagogia do estar junto: éticas e estéticas no Bairro São Sebastião do Rocio.** 2008. 206f. Tese (Doutorado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2007.

MARQUESE, Rafael de Bivar. **A dinâmica da escravidão no Brasil: resistência, tráfico negreiro e alforrias, séculos XVII a XIX.** São Paulo: Novos Estudos, CEBRAP. n. 74, p. 107-123, Março de 2006.

MATTOS, Hebe; GRINBERG, Keila. Código penal escravista e Estado. In: **Dicionário da escravidão e liberdade: 50 textos críticos.** SCHWARCZ, Lilian Moritz. GOMES, Flávio dos Santos. (Orgs.). 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2018. p. 163-168

MATTOSO, Kátia M. de Queirós. **Ser escravo no Brasil.** Tradução de James Amado. São Paulo: Editora Brasiliense, 2003.

MENDES, Adilson Miranda. **Origem e composição das fortunas na sociedade tradicional paranaense: Palmas – 1859 -1903.** Dissertação de Mestrado, Curitiba: UFPR, 1989.

MOURA, Clóvis. **Os quilombos e a rebelião negra.** 5. ed. São Paulo: Brasiliense, 1986.

NABUCO, Joaquim. **O abolicionismo.** 6. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

NAZARO, Lucy Salete Bortolini. **Palmas, uma história de fé, luta e garra de um povo.** Palmas: Kaingang, 1999.

ORLANDI, Eni Puccinelli. **Análise De Discurso.** Princípios e procedimentos. Campinas: Pontes Editores, 2013.

PÊCHEUX, Michel. **O discurso: estrutura ou acontecimento.** Tradução de Eni Puccinelli Orlandi. 5. ed. Campinas: Pontes Editores, 2008.

PENTEADO, Raphael Camargo; FARIA, José Henrique de. **A ideologia da meritocracia nas organizações**: um ensaio teórico. *In*: V congresso brasileiro de estudos organizacionais, 2018. Anais do congresso. Curitiba: Sbeo, 2018. p. 01 - 18. Disponível em: <<http://www.sisgeenco.com.br/sistema/cbeo/anais2018/MATRIZ/st2.html>>. Acesso em: 29 jan. 2020.

PINSKY, Jaime. **A escravidão no Brasil**. 21. ed. São Paulo: Editora Contexto, 2010. (livro digital).

PIOVESAN, Flavia. Ações Afirmativas sob a perspectiva dos Direitos Humanos. *In*: BRASIL. **Ações Afirmativas e o Combate ao racismo nas Américas**. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2005. p. 35-43.

POUTIGNAT, Phillipe & STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da etnicidade**: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. Tradução de Élcio Fernandes. São Paulo: Editora fundação da Unesp, 1998.

PRETI, Dino. (org). **O discurso oral culto**. 2.. ed. São Paulo: Humanitas Publicações – FFLCH/USP, 1999.

RESENDE, Viviane de Melo; RAMALHO, Viviane. **Análise de discurso crítica**. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2019.

RODRIGUES, Jaime. Navio negreiro. *In*: **Dicionário da escravidão e liberdade**: 50 textos críticos. SCHWARCZ, Lilian Moritz. GOMES, Flávio dos Santos. (Orgs.). 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2018. p. 343-348.

SANSONE, Livio. **Negritude sem etnicidade**: o local e o global nas relações raciais e na produção cultural negra do Brasil. Tradução de Vera Ribeiro. Salvador: Edufba ; Pallas, 2003.

SANTOS, Márcia Andrea. **A constituição da escola quilombola**: discursos e fazeres. Linha Mestra, n. 36, p. 902-905, 2018.

_____. **Linguagem, Identidade e Escola**: os Significados Construídos pelos Professores Kaingang da Terra Indígena de Palmas PR. Dissertação (mestrado). Universidade Estadual do Oeste do Paraná. Francisco Beltrão, 2004.

_____. **“Nós só conseguimos enxergar dessa maneira”...**; representações e formação de educadores. 192f. Tese (doutorado). Universidade Estadual de Campinas. Campinas: SP, 2010.

SALES JR., Ronaldo. Democracia racial: o não-dito racista. **Tempo Social**, revista de sociologia da USP, v. 18, n. 2, p. 229-258, 1 nov. 2006.

SILVA, Tomaz Tadeu. Produção social da identidade e da diferença. *In*: SILVA, Tomaz Tadeu (org.). **Identidade e diferença**: a perspectiva dos Estudos Culturais. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 73-102.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **Nem preto nem branco, muito pelo contrário: cor e raça na sociedade brasileira**. 1. ed. São Paulo: Claro Enigma, 2012.

_____. Teorias raciais. *In: Dicionário da escravidão e liberdade: 50 textos críticos*. SCHWARCZ, Lilian Moritz. GOMES, Flávio dos Santos. (Orgs.). 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2018. p. 403-409.

SCHWARTZ, Stuart B. Escravidão indígena e o início da escravidão africana *In: Dicionário da escravidão e liberdade: 50 textos críticos*. SCHWARCZ, Lilia Moritz. GOMES, Flávio dos Santos. (Orgs.). 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2018. p. 216-222.

SCHWARTZ, Stuart B. **Segredos internos** engenhos e escravos na sociedade colonial. São Paulo: Editora Schwarcz Ltda, 1988.

SILVA, Arlete Ferreira da. **Da África ao Rocio de São Sebastião - Quilombo de Palmas-PR Brasil**. Brasil: Clube de Autores Ed. 2018.

SILVA, Paulo Vinícius Baptista da; ROSEMBERG, Fúlvia. Brasil: Lugares de negros e brancos na mídia. *In: Racismo de discurso na América Latina*. DIJK, Teun A. van. (Org.). 2. ed. São Paulo: Contexto, 2018. p. 73-158.

SOUZA, Jessé. **Elite do atraso: da escravidão à Lava Jato**. Rio de Janeiro: Leya, 2017.

THOMPSON, John B. **Ideologia e Cultura Moderna: teoria social e crítica na era dos meios de comunicação de massa**. 9. ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

TRIVIÑOS, Augusto Nivaldo Silva. **Introdução à Pesquisa em Ciências Sociais: a Pesquisa Qualitativa em Educação – O Positivismo, A Fenomenologia, O Marxismo**. São Paulo: Atlas, 1987.

VAN DIJK, Teun A. **Discurso e poder**. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2017.

_____. **Racismo e discurso na América Latina**. Van Dijk (org.). 2. ed. São Paulo: Contexto, 2018.

VANDRESEN, José Carlos; MARQUES (FOLMANN?), Mariluz. **Nova Cartografia Social dos Povos e Comunidades Tradicionais do Brasil: comunidade quilombola do Rocio – Adelaide Maria Trindade Batista, Castorina Maria da Conceição e Tobias Ferreira - Palmas, Paraná**. Palmas: UEA Edições, 2010.

VEIGA-NETO, Alfredo. **Cultura, culturas e educação**. Revista Brasileira de Educação, Rio de Janeiro (RJ), v. 23, p. 5-15, 2003.

_____. **A Construção do Pensamento e da Linguagem**. Texto integral, traduzido do russo Pensamento e linguagem. Tradução de Paulo Bezerra. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

WEIGERT, Daniele. **Compadrio e família escrava em Palmas, província do Paraná (1843-1888) – 150f**. Dissertação (mestrado). Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2010.

WISSENBACH, Maria Cristina Cortez. Letramento e escolas. *In: Dicionário da escravidão e liberdade: 50 textos críticos*. SCHWARCZ, Lilian Moritz. GOMES, Flávio dos Santos. (Orgs.). 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2018. p. 292-297.

APÊNDICES

APÊNDICE A - Roteiro de entrevista

- 1) Você sabe o que são as comunidades quilombolas?
- 2) O que você sabe com relação a este grupo social? O que você acha disso?
- 3) Você sabe que há três comunidades quilombolas aqui na cidade de Palmas?
- 4) Você conhece alguma delas?
- 5) Você conhece algum privilégio ou direito diferenciado que este grupo possui?
- 6) Você sabia que a estes grupos são assegurados o direito à terra? O que você acha disso?
- 7) Você imagina o porquê desse direito?
- 8) Você acha que é um direito coletivo ou individual?
- 9) Você acha que o governo deve oferecer subsídios para garantir o direito à terra dos quilombolas? Por que? (Qual seria a melhor opção)
- 10) Com relação ao direito à terra dos remanescentes de quilombo, você acha que isso se deve ao fato de terem sido locais habitados por negros escravizados e fugitivos (*ou seja, por uma dívida social*) ou por se referir ao uso da terra segundo os costumes e tradições das comunidades negras? O que você pensa sobre isso?
- 11) Você sabe como acontece o processo de reconhecimento de terras quilombolas? (*Imagina?*)
- 12) O que você pensa sobre uma possível disputa de terras entre donos de lavouras e comunidades quilombolas?
- 13) O que você acha que interfere na vida sócioeconômica do município, caso os quilombolas tenham sua terra reconhecida?
- 14) O que você acha que interfere na vida sócioeconômica dos quilombolas, caso recebam a titulação de suas terras?
- 15) Você acha que o governo deve oferecer subsídios para garantir esse direito à terra deles ou não seria a melhor opção?
- 16) Você pensa que ser quilombola está relacionado à que? (*sentimento de pertencimento, cor da pele, remanesência*)
- 17) Quais atributos uma pessoa precisa ter para se considerar quilombola?
- 18) Como você acha que deveria ser o processo de reconhecimento das comunidades quilombolas?
- 19) O método de reconhecimento das comunidades quilombolas está relacionado ao critério de auto atribuição da identidade, associados a estudos antropológicos. O que você acha disso?

- 20) Qual a importância da existência de uma comunidade quilombola para o município?
- 21) Você acha que há a necessidade de uma escola quilombola?
- 22) Você acha que esses grupos foram prejudicados de alguma forma ao longo da história?
- 23) O que você sabe sobre a situação econômica dessas comunidades?
- 24) Você sabe que as comunidades palmenses são consideradas “quilombos urbanos”? Você acha que isso muda/influencia alguma coisa?
- 25) Você acredita que houve escravização em Palmas e que houve um quilombo em Palmas?
- 26) Recentemente o Instituto federal firmou uma parceria com o governo que garante aos remanescentes de quilombo e indígenas o direito à uma bolsa permanência como auxílio a esses estudantes. O que você acha disso?

APÊNDICE B - Termo de Consentimento Livre E Esclarecido (TCLE)

Título da pesquisa⁷⁶: Formações discursivas e os direitos quilombolas.

Pesquisadora responsável: Renata dos Santos Kaspreski

Local de realização da pesquisa: município de Palmas/PR

E-mail: renata_390@hotmail.com

Telefone: (46) 99903-5989

Endereço: Dr. Elpídio de Araújo Perpétuo, 59. Palmas/PR

A) INFORMAÇÕES AO PARTICIPANTE

Você está sendo convidado a participar de uma pesquisa sobre como a comunidade Palmense concebe as comunidades quilombolas de Palmas. Tendo em vista que a cidade possui três comunidades, a pesquisa tem por objetivo perceber o que a população sabe sobre os direitos desse grupo.

1. Apresentação da pesquisa.

A pesquisa visa evidenciar a história das comunidades quilombolas e perceber o que a população pensa a seu respeito.

2. Objetivos da pesquisa.

- Evidenciar a história das comunidades quilombolas;
- Perceber de que forma a população palmense concebe esta população e seus direitos;
- Perceber, através das entrevistas, se há uma padronização no que se pensa acerca dos quilombolas e seus direitos.

3. Participação na pesquisa.

A sua participação na pesquisa consiste em responder algumas perguntas, que serão gravadas e transcritas posteriormente. A entrevista deve durar no mínimo 5 e no máximo 15 minutos. Espera-se apenas que as respostas sejam completas, ou seja, que procure manifestar sua real opinião.

4. Confidencialidade.

A pesquisa será totalmente sigilosa. Seu nome não será mencionado em nenhum momento da pesquisa.

5. Riscos e Benefícios.

5a) Riscos:

O risco da pesquisa é mínimo. Espera-se, no máximo, leve constrangimento por expor a sua opinião. Se o constrangimento se mostrar como impeditivo, você poderá deixar a pesquisa sem qualquer ônus e em qualquer momento.

No caso de desconforto ou mal estar, o você será encaminhado ao serviço de atendimento médico mais próximo do local da realização da pesquisa, pelos responsáveis do estudo.

5b) Benefícios:

⁷⁶ O título final da pesquisa foi atribuído somente após a análise dos dados. Preferiu-se, entretanto, manter neste apêndice o título inicial, pelo qual a pesquisa foi apresentada aos participantes.

Os benefícios da pesquisa para o participante são indiretos, uma vez que a pesquisa beneficia toda a comunidade palmense e a sociedade em geral, pois trata de um tema por vezes desconhecido por muitos.

O tema também é de grande relevância para a formação de professores, uma vez que possibilita incluir em seus planos de trabalho docente discussões fundamentadas sobre a temática quilombola, assim como pede a lei 10.639/2003, que obriga todas as instituições de ensino fundamental e médio, ensinar sobre História e Cultura Afro-Brasileira em todas as disciplinas.

6. Critérios de inclusão e exclusão.

6a) Inclusão:

- Moradores da cidade de Palmas, PR, de ambos os sexos;

6b) Exclusão:

- Menores de 18 anos.

7. Direito de sair da pesquisa e a esclarecimentos durante o processo.

Fica permitido ao participante:

- a) deixar o estudo, bem como retirar o seu consentimento a qualquer momento sem penalização;
- b) receber esclarecimentos em qualquer etapa da pesquisa;
- c) ter acesso aos resultados do trabalho após a finalização do mesmo.

Para receber o resultado desta pesquisa, você pode assinalar o campo a seguir, caso seja de seu interesse:

- () quero receber os resultados da pesquisa (e-mail para envio : _____)
- () não quero receber os resultados da pesquisa.

8. Ressarcimento e indenização.

Tendo em vista que esta pesquisa não gera despesas aos participantes, o ressarcimento é nulo. Por outro lado, assegura-se direito à indenização para reparação a dano causado pela pesquisa ao participante, quando houver.

ESCLARECIMENTOS SOBRE O COMITÊ DE ÉTICA EM PESQUISA:

O Comitê de Ética em Pesquisa envolvendo Seres Humanos (CEP) é constituído por uma equipe de profissionais com formação multidisciplinar que está trabalhando para assegurar o respeito aos seus direitos como participante de pesquisa. Ele tem por objetivo avaliar se a pesquisa foi planejada e se será executada de forma ética. Se você considerar que a pesquisa não está sendo realizada da forma como você foi informado ou que você está sendo prejudicado de alguma forma, entre em contato com o Comitê de Ética em Pesquisa envolvendo Seres Humanos da Universidade Tecnológica Federal do Paraná (CEP/UTFPR).

Endereço: Av. Sete de Setembro, 3165, Bloco N, Térreo, Bairro Rebouças, CEP 80230-901, Curitiba-PR, **Telefone:** (41) 3310-4494, **e-mail:** coep@utfpr.edu.br.

B) CONSENTIMENTO

Eu declaro ter conhecimento das informações contidas neste documento e ter recebido respostas claras às minhas questões a propósito da minha participação direta na pesquisa e,

adicionalmente, declaro ter compreendido o objetivo, a natureza, os riscos, benefícios, ressarcimento e indenização relacionados a este estudo.

Após reflexão e um tempo razoável, eu decidi, livre e voluntariamente, participar deste estudo, permitindo que os pesquisadores relacionados neste documento obtenham a **gravação de voz** de minha pessoa para fins de pesquisa científica/ educacional. As gravações ficarão sob a propriedade do grupo de pesquisadores pertinentes ao estudo e sob sua guarda.

Concordo que o material e as informações obtidas relacionadas a minha pessoa possam ser publicados em aulas, congressos, eventos científicos, palestras, periódicos científicos ou futuros estudos. Porém, não devo ser identificado por nome ou qualquer outra forma que revele a minha identidade. As únicas informações que autorizo aparecerem no estudo são a minha profissão, a minha idade e o meu sexo, uma vez que estas informações não revelam a minha identidade e podem ser úteis à pesquisa.

Estou consciente que posso deixar o projeto a qualquer momento, sem nenhum prejuízo.

Nome Completo: _____
 RG: _____ Data de Nascimento: ___/___/____ Telefone: _____
 Endereço: _____
 CEP: _____ Cidade: _____ Estado: _____
 Profissão: _____
 Assinatura: _____ Data: ___/___/_____

Eu declaro ter apresentado o estudo, explicado seus objetivos, natureza, riscos e benefícios e ter respondido da melhor forma possível às questões formuladas.

Nome completo: Renata dos Santos Kaspreski
 Assinatura da pesquisadora: _____ Data: ___/___/___

Para todas as questões relativas ao estudo ou para se retirar do mesmo, poderão se comunicar com Renata, via e-mail: renata_390@hotmail.com ou telefone: (46) 99903-5989 (Fone/Whatsapp)

Contato do Comitê de Ética em Pesquisa que envolve seres humanos para denúncia, recurso ou reclamações do participante pesquisado:

Comitê de Ética em Pesquisa que envolve seres humanos da Universidade Tecnológica Federal do Paraná (CEP/UTFPR)

Endereço: Av. Sete de Setembro, 3165, Bloco N, Térreo, Rebouças, **CEP:** 80230-901, Curitiba-PR, **Telefone:** (41) 3310-4494, **E-mail:** coep@utfpr.edu.br.