



UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
CENTRO DE HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE LETRAS VERNÁCULAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LINGUÍSTICA

GEORGIANA MÁRCIA OLIVEIRA SANTOS

**UM SABER SEMIOTICAMENTE CONSTRUÍDO: A VISÃO DE MUNDO NO
LÉXICO DO QUILOMBO JAMARY DOS PRETOS – TURIAÇU/MA**

FORTALEZA

2013

GEORGIANA MÁRCIA OLIVEIRA SANTOS

UM SABER SEMIOTICAMENTE CONSTRUÍDO: A VISÃO DE MUNDO NO LÉXICO
DO QUILOMBO JAMARY DOS PRETOS – TURIAÇU/MA

Tese apresentada ao Curso de Doutorado em
Linguística do Departamento de Letras
Vernáculas da Universidade Federal do Ceará,
como parte dos requisitos para obtenção do
título de Doutora em Linguística. Área de
concentração: Análise e Descrição Linguística.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Maria do Socorro
Silva de Aragão.

FORTALEZA

2013

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Federal do Ceará
Biblioteca de Ciências Humanas

-
- S235s Santos, Georgiana Márcia Oliveira.
Um saber semioticamente construído : a visão de mundo no léxico do quilombo Jamary dos Pretos
– Turiaçu/MA / Georgiana Márcia Oliveira Santos. – 2013.
200 f. : il., enc. ; 30 cm.
- Tese (doutorado) – Universidade Federal do Ceará, Centro de Humanidades, Departamento de Letras Vernáculas, Programa de Pós-Graduação em Linguística, Fortaleza, 2013.
Área de Concentração: Análise e descrição linguística.
Orientação: Profa. Dra. Maria do Socorro Silva de Aragão.
- 1.Quilombos – Jamary dos Pretos(Turiaçu,MA) – Terminologia. 2.Negros – Jamary dos Pretos (Turiaçu,MA) – Usos e costumes – Terminologia. 3.Etnologia – Jamary dos Pretos(Turiaçu,MA) – Terminologia. 4.Antropologia linguística. I.Título.

CDD 305.89608121

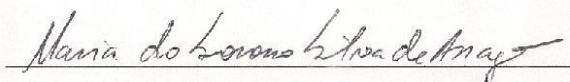
GEORGIANA MÁRCIA OLIVEIRA SANTOS

UM SABER SEMIOTICAMENTE CONSTRUÍDO: A VISÃO DE MUNDO NO LÉXICO
DO QUILOMBO JAMARY DOS PRETOS – TURIAÇU/MA

Tese apresentada ao Curso de Doutorado em
Linguística do Departamento de Letras
Vernáculas da Universidade Federal do Ceará,
como parte dos requisitos para obtenção do
título de Doutora em Linguística. Área de
concentração: Análise e Descrição Linguística.

Aprovada em 12 / 12 / 2013.

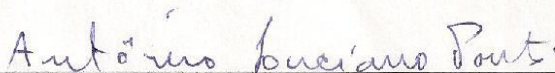
BANCA EXAMINADORA



Prof.^a. Dr.^a. Maria do Socorro Silva de Aragão (Orientadora)
Universidade Federal do Ceará (UFC)



Prof.^a. Dr.^a. Maria Aparecida Barbosa
Universidade de São Paulo (USP)



Prof. Dr. Antônio Luciano Pontes
Universidade Estadual do Ceará (UECE)



Prof.^a Dr.^a Hebe Macedo
Universidade Federal do Ceará (UFC)



Prof. Dr. José Américo Bezerra Saraiva
Universidade Federal do Ceará (UFC)

À minha mãe, **Auta da Cruz Oliveira Santos**,
minha raiz negra de sabedoria singular.

À dona **Catarina Francisca Mafra**, relicário
do saber do Quilombo Jamary dos Pretos.

AGRADECIMENTOS

A **Deus**, pelas bênçãos de saúde, sabedoria e discernimento que tornaram possível a realização de mais esse projeto profissional-pessoal que redelineou substancialmente meu *metamorfósico* projeto de vida.

À **minha amada família — mãe, irmãos/ãs, sobrinhos/as, cunhados/as**, em especial, a **Auta da Cruz, Liana Márcia, Alessandra Márcia, Benedito Clayton e Nonato Filho** — por fazerem suas, as minhas alegrias e vitórias, pela compreensão, ainda que nem sempre imediata e voluntária, em relação às minhas constantes ausências e, sobretudo, por serem para sempre o ponto de partida e de chegada de todos os meus voos.

À minha orientadora, prof^a Dra. **Maria do Socorro Silva de Aragão**, pelos pertinentes questionamentos que me fizeram, em momentos oportunos, redelinear as linhas iniciais deste estudo e por me desafiar a acreditar — em geral, mais do que eu mesma poderia — que sou capaz de superar as adversidades inerentes à construção do conhecimento científico.

À prof^a Dra. **Maria Aparecida Barbosa**, pelo notório profissionalismo e indiscutível competência que compila em sua inigualável singeleza e, sem dúvida alguma, pelas contribuições fundamentais que alicerçaram o estágio atual desta pesquisa e me deram a segurança necessária para seguir, até, para além dele.

À minha eterna amiga-orientadora, prof^a Dra. **Conceição de Maria de Araujo Ramos**, ponto de partida — com direito a inúmeras, diferentes e surpreendentes chegadas — da minha vida acadêmico-científica e pela inquestionável competência empenhada nas suas incansáveis e promissoras tentativas de imprimir qualidade à educação do estado do Maranhão.

Aos **colegas de curso**, pela prestatividade e solidariedade ofertadas nos momentos difíceis e inusitados dessa travessia tão individual e coletiva.

Aos companheiros de pesquisa do **Projeto Atlas Linguístico do Maranhão – ALiMA**, em especial, a Mendes, Wendel, Arthur, Alana e Luís, pela partilha de experiências pessoais e profissionais singulares.

Aos/às **amigos/as** espalhados por todos os cantos, em especial, a **Ilma Fátima de Jesus, Adomair Ogunbiyi e Ana Amélia Mafra**, pelo incentivo quanto à pertinência do tema alvo desta pesquisa e pelo apoio e carinho sempre manifestados.

Aos **quilombolas de Jamarý dos Pretos**, em especial, a **Lindionora Ribeiro e Elivaldo Ribeiro**, pela prestimosa contribuição que, infinitas vezes, contornou qualitativamente esta pesquisa.

“Entender um simples poema, por exemplo, não se cifra somente em entender as várias palavras em sua significação usual, mas na compreensão plena de toda a vida da comunidade, tal como ela se espelha nas palavras ou as palavras a sugerem em surdina. Até os atos de percepção aparentemente simples estão, muito mais do que se poderia supor, à mercê desses padrões sociais que se chamam palavras. [...] Os hábitos linguísticos de nossa comunidade predis põem certas escolhas de interpretação.”

Edward Sapir

RESUMO

No Brasil e, mais especificamente, no Maranhão, os atuais quilombos ou comunidades quilombolas estão entre os grupos humanos que desenvolvem particularidades denominativas e, mais comumente, conceptuais em decorrência das especificidades que emergem de sua circunscrição étnica, histórica, cultural, social, geográfica, das diversificadas experiências construídas com seus pares, com o outro, com o espaço circundante, com o cosmo, enfim, de sua singular visão de mundo. Partindo desse pressuposto, esta pesquisa, de natureza empírica, descritiva e qualitativa, objetiva identificar e analisar especificidades denominativas e, principalmente, especificidades semântico-conceptuais no léxico do quilombo Jamary dos Pretos, no município de Turiaçu/MA, que revelem a singularidade da visão de mundo semioticamente construída por esse grupo, a partir das orientações teórico-metodológicas da Semiótica (GREIMAS 1973, 2008), (HJELMSLEV 1975), da Etnolinguística (SAPIR 1912, 1921, 1929), (POTTIER 1970), (HYMES 1962, 1964) e da Etnoterminologia (BARBOSA 1993, 2004, 2007, 2009), (PAIS 1995, 2003). Mais especificamente, analisam-se as relações léxico-semânticas e, sobretudo, as semântico-conceptuais estabelecidas nas 24 (vinte e quatro) unidades lexicais constitutivas desta pesquisa — distribuídas nos campos semânticos *territorialidade, tipo humano, ritual/espiritualidade, alimentação, trabalho/entretenimento, doença, lazer, vestuário, modo* — à luz da etnicidade e das práticas culturais, históricas e sociais características da formação de Jamary dos Pretos a fim de identificar, especialmente, os traços semânticos atribuídos, ampliados ou suprimidos por esse grupo para representar sua concepção de mundo. Para tanto, baseia-se em um *corpus* oral constituído por 24 (vinte e quatro) entrevistas — 18 (dezoito) realizadas com quilombolas e 06 (seis) com não quilombolas, e se esmiuça, mediante uso de fichas etnoterminológicas, as diferentes etapas do processo de conceptualização *lato sensu* de cada uma dessas unidades lexicais. Como resultado da análise etnoterminológica dos dados desta pesquisa, apresenta-se uma panorâmica da visão de mundo específica do quilombo Jamary dos Pretos, a qual revela as particulares raízes étnico-culturais, históricas e organizacionais dos sistemas de significação desse quilombo, atestando, por conseguinte, que as especificidades denominativas e conceituais do léxico desse grupo se convertem em signos-símbolos de sua axiologia.

Palavras-chave: Lexicologia. Etnolinguística. Etnoterminologia. Quilombo Jamary dos Pretos.

ABSTRACT

In Brazil and, more specifically, in Maranhão, current Quilombos or *Quilombo* communities are among the human groups that develop denominational and, more commonly, conceptual peculiarities as a result of specificities that emerge from their ethnic, historical, cultural, social and geographical constituency, as well as of diverse experiences built with their peers, with the other, with the surrounding space and, ultimately, of its worldview. From this presupposition, this research of empirical, descriptive and qualitative nature, aims to identify and analyze denominational specificity and especially specific semantic-conceptual lexicon from *Jamary dos Pretos*, in the city of Turiaçu/MA, which reveals the uniqueness of the worldview semiotically constructed by this group, from the theoretical and methodological orientations of Semiotics (GREIMAS, 1973, 2008), (HJELMSLEV, 1975), Ethnolinguistics (SAPIR, 1912, 1921, 1929), (POTTIER 1970), (HYMES, 1962, 1964) and Ethnoterminology (BARBOSA, 1993, 2004, 2007, 2009), (PAIS 1995, 2003). More specifically it is analyzed the lexical-semantic relations and, especially, the semantic-conceptual established in 24 (twenty four) lexical units constituent of this research - distributed in the semantic fields *territoriality, human type, ritual/spirituality, power, work/entertainment, disease, leisure, clothing, manner* – based on ethnicity and cultural, historical practices, and social characteristics of the formation of *Jamary dos Pretos* in order to identify the semantic features assigned, extended or waived by this group to represent their world's conception. For this, it is based on an oral corpus consisting of 24 (twenty four) interviews - eighteen (18) performed with quilombolas and six (06) with *non-quilombolas*, and crumbles apart, by usage of cards, the different process's stages of *lato sensu* conceptualization of each of these lexical units. As a result of the data analysis of this research, it is presented an overview of the particular world view from *Jamary dos Pretos*, which reveals the particularities of ethnic-cultural, historical and organizational significance of this Quilombo, attesting, therefore, that denominational and conceptual specificities of the lexicon of this group are converted into signs-symbols of its axiology.

Keywords: Lexicology. Ethnolinguistics. Ethnoterminology. *Jamary dos Pretos* Quilombo.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	10
2	O UNIVERSO DA PESQUISA: A CONSTRUÇÃO DOS SENTIDOS DE ETNIA	19
2.1	Os sentidos de etnia	19
2.2	Etnias africanas no Maranhão	24
2.3	Reconstrução histórica dos quilombos no Brasil: a particularidade maranhense ..	32
2.4	A comunidade quilombola de Jamary dos Pretos, em Turiaçu - MA	44
3	FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA.....	57
3.1	O tripé da significação: língua, cultura e sociedade	57
3.2	A função semiótica da língua	60
3.3	Léxico e visão de mundo	63
3.3.1	<i>A gênese da unidade lexical</i>	66
3.4	Etnolinguística	69
3.5	Etnoterminologia	73
3.5.1	<i>A formação do conceito: o conceptus, o metaconceptus e o metametaconceptus — Se mântica cognitiva</i>	82
3.5.2	<i>Relações léxico-semânticas</i>	87
4	METODOLOGIA.....	90
4.1	Delimitação do <i>corpus</i>	91
4.1.1	<i>Localidade</i>	91
4.1.2	<i>Perfil dos informantes</i>	91
4.2	Perfil do texto constitutivo do <i>corpus</i> de análise.....	94
4.2.1	<i>Estabelecimento do corpus de análise</i>	97
4.2.2	<i>Tratamento e análise do material.....</i>	105
4.3	Perfil do texto constitutivo do <i>corpus</i> parâmetro	107
5	ANÁLISE DOS DADOS: A RELAÇÃO COM AS PALAVRAS E A VISÃO DE MUNDO DO QUILOMBO JAMARY DOS PRETOS.....	109
5.1	Relações léxico-semânticas.....	109
5.2	Relações semântico-conceptuais.....	124
5.2.1	<i>As fichas etnoterminológicas: evidência da etnicidade do quilombo Jamary dos Pretos na conceptualização de seu léxico.....</i>	137
6	Conclusão	177

Referências	181
APÊNDICE A – FICHA DO INFORMANTE.....	190
APÊNDICE B – ROTEIRO ETNOLINGUÍSTICO/ETNOTERMINOLÓGICO	192
APÊNDICE C – ROTEIRO DE ENTREVISTA COM OS NÃO-QUILOMBOLAS	197
APÊNDICE D – ORIENTAÇÕES PARA A TRANSCRIÇÃO GRAFEMÁTICA DAS ENTREVISTAS.....	198
APÊNDICE E – FICHA ETNOTERMINOLÓGICA.....	200

1 INTRODUÇÃO

A cultura das comunidades humanas constitui-se pela etnicidade que lhes é peculiar e por uma diversidade de práticas que denotam complexos sistemas de valores consubstanciados, ao longo do tempo, pelas percepções singulares de mundo que emergem das experiências do ser humano com seus pares, com o outro, com o espaço circundante, com o cosmo. Assim sendo, é criada e recriada, herdada, aprendida e transmitida, conservada e transformada, por uma variedade de sistemas semióticos — principalmente, a língua — os quais transluzem as exclusividades axiológicas dessas comunidades.

No Brasil e, mais especificamente, no Maranhão, entre os tantos grupos humanos que (re)constroem de forma particular a realidade fenomênica, porque a partir de suas visões ímpares de mundo fincadas em suas raízes étnicas, culturais, históricas, sociais, estão os atuais quilombos ou comunidades quilombolas¹ também denominados — com as devidas ressalvas conceituais — comunidades remanescentes de quilombos, comunidades de quilombos, terras de quilombo, mocambos, comunidades rurais afro-brasileiras, comunidades negras rurais, campesinatos negros, campos negros, remanescentes das comunidades de quilombo, quilombos contemporâneos, isolados negros, povoados negros e, particularmente, no Norte e Nordeste do Brasil, especialmente, no Maranhão, terras de preto².

Por constituírem um precioso testemunho acerca da formação histórica, cultural, social e pluriétnica da sociedade brasileira/maranhense, esses grupos étnicos têm sido investigados a partir de diversas perspectivas: antropológicas, históricas, geográficas, ecológicas, agronômicas, linguísticas, econômicas, políticas, jurídicas, entre outras.

Convém destacarmos que, nas últimas décadas, especificamente no âmbito dos estudos linguísticos brasileiros, as pesquisas realizadas sobre comunidades quilombolas as têm concebido como verdadeiros sítios arqueológicos fomentadores de investigações sobre as influências africanas na constituição dos processos sócio-históricos e culturais de formação da

¹Neste trabalho, compreendemos os atuais quilombos ou comunidades quilombolas como “grupos etnicorraciais, segundo critérios de autoatribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à pressão histórica sofrida.” (BRASIL, 2003, p. 01).

² A noção **terras de preto** possui uma complexidade consideravelmente maior e de utilização mais ampla, com fundamento nos fatos da vida cotidiana de centenas de povoados, que, através de um elemento étnico, definem uma territorialidade específica e uma modalidade intrínseca de relação com os recursos hídricos, florestais e do solo. Não se restringe a um sentido religioso ou a uma família extensa. Em virtude deste fator étnico, que combina a designação do território com a própria identidade dos grupos, emprestando às chamadas “terras de preto” um sentido de força social, é que o PVN decidiu adotar esta categoria de auto-denominação largamente difundida no meio rural maranhense. (PROJETO VIDA DE NEGRO, 2002, p. 40).

sociedade brasileira e, principalmente, de investigações sobre as influências de línguas africanas na constituição da norma popular do Português Brasileiro, grande parte das quais objetiva defender a tese de que os processos de variação e de mudança linguísticas caracterizadores dessa norma teriam se originado em função do contato de línguas e em situações de transmissão linguística irregular.

Entre as pesquisas que realizaram as abordagens supracitadas, ressaltamos o estudo de Vogt e Fry (1996) sobre a fala do Cafundó, o de Queiroz (1998) sobre a língua da Tabatinga, o de Careno (1991) sobre a linguagem de comunidades negrais rurais do Vale do Ribeira e os recentes estudos sociolinguísticos/gerativistas desenvolvidos na Universidade Federal da Bahia – UFBA pelo atualmente denominado *Projeto Vertentes do Português Popular do Estado da Bahia*, bem como os estudos etnolinguísticos realizados na Universidade de São Paulo – USP pelo *Projeto-piloto nº. 20173 – Inventário Nacional da Diversidade Linguística/INDL: Levantamento Etnolinguístico de Comunidades Afro-brasileiras de Minas Gerais e Pará*.

Contudo — partindo do pressuposto de que os grupos humanos desenvolvem especificidades lexicais, em relação ao léxico da língua geral, em função, entre outros fatores, das particularidades de circunscrição étnica, histórica, cultural, social, geográfica desses grupos, das diversificadas experiências construídas com seus pares, com o outro, com o espaço circundante, com o cosmo, enfim, de sua singular visão de mundo — constatamos que essas abordagens mais frequentemente realizadas sobre o *corpus* linguístico de comunidades quilombolas brasileiras não nos poderiam fornecer de forma apropriada e satisfatória orientações para a resolução da seguinte questão que norteia esta pesquisa:

- a) quais especificidades denominativas e, sobretudo, quais especificidades semântico-conceituais revelam a singular visão de mundo, construída a partir das experiências em território brasileiro, da comunidade quilombola ou quilombo³ Jamary dos Pretos, localizado no município de Turiaçu, no estado do Maranhão?

Assim sendo, esta pesquisa, diferentemente dos trabalhos anteriormente citados, insere-se em uma perspectiva de análise etnolinguística e, no campo da Terminologia, em uma perspectiva, mais especificamente, etnoterminológica que investiga as raízes étnico-culturais que geram particularidades nos léxicos dos grupos humanos, que reconhece e

³ É oportuno pontuarmos que ora nos referiremos à Jamary dos Pretos como comunidade quilombola, nomenclatura usada em documentos oficiais, ora como quilombo, nomenclatura preferida pelos quilombolas de Jamary: “DOC: Uhn... Está certo. Então, eh... a... aqui, Jamary é mais conhecido como quilombo Jamary ou é comunidade quilombola de Jamary? Como é que é? Qual o termo que vocês usam mais? INF: Eh... quilombo Jamary dos Pretos.” (R. M. S., FII, F).

valoriza as singularidades linguístico-culturais de um grupo humano a partir de suas peculiaridades étnicas, culturais, históricas — no caso das comunidades quilombolas brasileiras/maranhenses, a partir das suas peculiaridades étnico-culturais e históricas consolidadas em território brasileiro, independentemente da existência, ou não, de resquícios de línguas africanas em seu léxico — e que defende que, mesmo tendo pontos comuns com seus pares, cada grupo humano é singular em sua forma de conceber o mundo, construir semioticamente seus saberes e representar a realidade fenomênica.

Certamente, a abordagem etnolinguística e, mais especificamente, etnoterminológica do léxico do quilombo Jamarý dos Pretos, por nós escolhida entre tantas outras abordagens possíveis no campo dos estudos do léxico, justifica-se por instigar-nos a submergir no universo semioticamente construído pela comunidade quilombola de Jamarý dos Pretos para identificar, como tencionamos, as especificidades lexicais resultantes dos sistemas de valores e de significações circunscritos às percepções de mundo dessa comunidade e esmiuçar as raízes da etnicidade e da cultura subjacentes às denominações e, principalmente, às conceptualizações próprias desse grupo.

Alinhado a essa abordagem, destacamos o estudo desenvolvido por Latorre (2011) o qual consiste em uma análise etnoterminológica do léxico de *Grande Sertão: Veredas*, de Guimarães Rosa, realizada com o intuito de compreender como o grupo sócio-linguístico-cultural do sertanejo dos gerais concebe a realidade fenomênica e a reflete em sua axiologia. Trata-se, então, de uma análise etnoterminológica do grupo do sertanejo dos gerais baseada em fonte escrita, mais precisamente, no discurso etnoliterário de Guimarães Rosa.

Sobre a fala de comunidades quilombolas brasileiras e, mais especificamente, maranhenses, convém-nos ressaltar os estudos antropolinguísticos, etnolinguísticos, etnográficos, dialetológicos e sociolinguísticos, mas nenhum de natureza etnoterminológica, realizados por Azevedo (1980, 1981, 1982, 1984, 1986) em algumas comunidades por ele chamadas de comunidades negras rurais, localizadas na Zona dos Cocais e nos Cerrados do estado do Maranhão, com o intuito principal de fornecer uma amostragem, a partir da fala dos anciãos, dos fenômenos culturais que ocorriam nas comunidades quilombolas investigadas.

Nesse contexto dos estudos sobre a fala de comunidades quilombolas maranhenses, destacamos também o estudo de Alves (2006) — atrelado ao *Projeto Atlas Linguístico do Maranhão – ALiMA/Vertente Manifestações Culturais de Raízes Africanas* — o qual objetivou, a partir de confronto com dados coletados por Azevedo (1981), investigar as contribuições linguístico-culturais africanas ao processo de formação do Português Brasileiro

falado no Maranhão, e ainda, o estudo de Silva (2009) sobre a linguagem dos orixás nos terreiros de Mina em São Luís, capital do Maranhão.

Assim, constatamos que há trabalhos numa perspectiva etnoterminológica sobre grupos étnico-culturais brasileiros, bem como, há estudos, em variadas perspectivas, sobre a fala de comunidades quilombolas brasileiras/maranhenses, contudo, até o alcance de nossa investigação, não tomamos conhecimento de trabalhos desenvolvidos numa perspectiva etnoterminológica a partir da fala de comunidades quilombolas brasileiras/maranhenses, como o que nos propusemos realizar.

Frente à necessidade, então, de descobrirmos, numa perspectiva etnoterminológica, quais particularidades denominativas e, principalmente, quais particularidades semântico-conceituais revelam a singular visão de mundo do quilombo Jamary dos Pretos, erigimos a hipótese de que as especificidades denominativas e conceituais existentes no léxico do quilombo Jamary dos Pretos para demarcar sua concepção de mundo têm, especificamente, raízes na história de formação desse quilombo, na luta desse grupo pelo direito legal à posse da terra, no uso comum da terra para a satisfação de necessidades básicas de sobrevivência, na singularidade dos sistemas de significação que cultivam, como vestuário, ritos, dança, gestos, bem como, nos princípios de organização sociocultural dos grupos afro-brasileiros, tais como, cooperativismo, religiosidade, memória, ancestralidade, ludicidade.

Faz-se oportuno, neste momento, ressaltarmos que nosso enfático interesse pela investigação das especificidades semântico-conceituais em relação às particularidades denominativas do léxico do quilombo Jamary dos Pretos deve-se ao pressuposto de que os grupos humanos, em geral, e por razões de naturezas variadas, recorrem à ressemantização, mais do que à criação denominativa, para demarcar as especificidades do seu léxico em relação ao léxico da língua geral.

Deve-se, também, ao pressuposto etnoterminológico de que, por vezes, torna-se muito complexo estabelecermos, no léxico — caracterizado como de baixa densidade terminológica — de alguns grupos humanos, um limiar preciso entre *vocábulo*, unidade léxica do universo de discurso da língua geral, e *termo*, unidade léxica do universo de discurso das linguagens de especialidade, como acreditamos acontecer com as unidades lexicais que demarcam as especificidades do léxico do quilombo Jamary dos Pretos, as quais, conseqüentemente, constituem em sua maioria os denominados vocábulos-termos — unidades mínimas de significação da Etnoterminologia que subsumem as funções de vocábulo e de termo e que, por conseguinte, incitam análises aprofundadas de seu processo de conceptualização.

Pelo exposto, esta pesquisa objetiva identificar e analisar, sob uma perspectiva etnolinguística e, mais especificamente, etnoterminológica, as especificidades denominativas e, sobretudo, as particularidades semântico-conceptuais constitutivas do léxico do quilombo Jamary dos Pretos que refletem a visão de mundo desse grupo e trazem à tona sua axiologia, pois os conhecimentos e os valores herdados, transformados e (re)construídos por essa comunidade, ao longo de gerações, se materializam linguisticamente em denominações específicas mas, sobretudo, em traços semânticos étnico-culturalmente singulares.

Ancorados nesse objetivo geral, estabelecemos como objetivos específicos deste estudo levantar e atualizar aspectos históricos, geográficos, sociais, culturais da comunidade quilombola rural de Jamary dos Pretos, em Turiaçu-MA, por meio de pesquisas em fontes escritas e orais; examinar, a partir do uso da ficha etnoterminológica, as relações léxico-semânticas e as relações semântico-conceptuais estabelecidas nas 24 (vinte e quatro) unidades⁴ do léxico de Jamary dos Pretos constitutivas deste estudo, isto é, examinar tanto as relações estabelecidas entre os conceitos e as denominações que os manifestam no léxico de Jamary dos Pretos quanto, sobretudo, analisar as diferentes etapas do processo de conceptualização das unidades lexicais que constituem vocábulos-termos no léxico desse grupo, mais especificamente, os semas universais, biológicos, formadores do *conceptus strictu sensu*, os semas culturais-ideológicos, formadores do *metaconceptus*, e os semas de natureza modalizante e intencional, formadores do *metametaconceptus*; elaborar, mediante uso da ficha etnoterminológica, definições para as unidades lexicais que se configuraram como especificidades denominativas e/ou conceptuais do léxico de Jamary dos Pretos a fim de que este trabalho constitua um documento etnolinguístico/etnoterminológico desse grupo.

Para tanto, nos baseamos em um *corpus* oral constituído por 24 (vinte e quatro) entrevistas — 18 (dezoito) realizadas com quilombolas, uma vez que nosso intento principal é a identificação e a análise das especificidades do léxico do quilombo Jamary dos Pretos, e 06 (seis), com não quilombolas, os quais compõem nosso grupo de controle, fundamental para certificarmos quais unidades lexicais constituem exclusividades denominativas e/ou conceptuais no léxico desse grupo e indispensável para precisarmos os semas do *conceptus* e do *metametaconceptus* dos vocábulos-termos de Jamary dos Pretos.

É importante pontuarmos, ainda, que especificamente sobre o quilombo Jamary dos Pretos, nos pautamos nos estudos antropológicos, históricos, etnográficos, culturais, sociais desenvolvidos pelo *Projeto Vida de Negro* que culminaram no livro intitulado *Jamary*

⁴ As unidades lexicais constitutivas desta pesquisa tanto são constituídas por unidades, entendidas como 01 (uma) única palavra, quanto por fraseologias, conjunto de palavras formadoras de uma unidade semântica.

dos Pretos: terra de mocambeiros (1998), bem como, nos dados etnográficos e, especialmente, nos etnolinguísticos fornecidos por O'Dwyer e Carvalho (2002).

Contudo, a respeito do trabalho destes últimos pesquisadores, importa-nos enfatizar que as escassas especificidades lexicais por eles observadas resultaram da necessidade de um laudo antropológico que precisava ser emitido para que ocorresse a devida oficialização do reconhecimento desse grupo como comunidade quilombola, não sendo intenção deles, portanto, analisar as raízes étnico-culturais refletidas no léxico desse quilombo. Ainda assim, esse estudo configurou-se indispensável para a realização desta pesquisa, pois nos instigou a verificar o estado atual dos dados históricos, culturais, sociais e geográficos fornecidos por esses pesquisadores, principalmente, o estado atual das especificidades lexicais por eles registradas a fim de observarmos se essas particularidades ainda se fazem presentes na fala dessa comunidade, se possuem as mesmas conceptualizações. Usamos ainda, informações fornecidas por Alonso (2004) em sua tese de doutorado sobre a construção de Itamoari (PA) e Jamary dos Pretos (MA) como quilombos.

Faz-se oportuno, por fim, pontuarmos que a escolha de investigação de uma comunidade quilombola rural brasileira/maranhense deu-se em razão do longo processo de escravização de negros africanos e de afro-brasileiros ocorrido no Brasil e, conseqüentemente, da predominância negra da população escravizada nesse país até meados do século XIX, fatores esses que contribuem, até o momento, para que o Brasil seja identificado como o segundo país no mundo com maior número de população afrodescendente, sendo superado, apenas, pela Nigéria, situada no próprio continente africano.

A escolha de uma comunidade quilomba, especificamente, maranhense e situada em área rural deu-se, sobretudo, em razão de o Maranhão ser considerado atualmente o estado mais rural do Brasil uma vez que, segundo dados do Censo 2010, do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE, 36,9% dos 6,5 milhões de maranhenses moram em zonas rurais, o que representa um universo de, aproximadamente, 2.427.640 pessoas em todo o estado. (IBGE 2010).

Também, deu-se em função de o Maranhão possuir, na área rural, um número expressivo de população negra que compõe as comunidades negras rurais quilombolas, grande parte das quais deram origem à Associação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas do Maranhão – ACONERUQ. (MARANHÃO, 2009, p. 41-42), ser o segundo estado com maior número de terras de quilombo tituladas e o terceiro estado da federação com maior número de população negra. (MARANHÃO, 2009, p. 41-42).

É indispensável enfatizarmos ainda que a escolha, especificamente, da comunidade quilombola de Jmary dos Pretos como objeto deste estudo, entre tantas outras comunidades quilombolas rurais existentes no Maranhão, deu-se em função de essa comunidade estar localizada em Turiaçu, município localizado na microrregião de Gurupi, a oeste do Maranhão, e historicamente conhecido pela presença de quilombos de grande representatividade na luta da resistência dos negros escravizados no Maranhão; ser composta em sua grande maioria por descendentes diretos de escravizados africanos; localizar-se em área rural do município, mantendo um certo afastamento da sede do município; ter sua identidade quilombola consolidada pelo autorreconhecimento e pela titulação emitida pelo Governo do Estado do Maranhão por meio do Instituto de Terras do Maranhão – ITERMA, em 2003 e, ainda, em razão da ausência, a despeito de estudos já realizados sobre essa localidade, de um inventário linguístico dessa comunidade, mais especificamente, de um inventário etnoterminológico.

Por último, é vital elucidarmos que a relevância deste estudo etnolinguístico/etnoterminológico sobre o léxico de uma comunidade historicamente representativa do universo quilombola maranhense, como é Jmary dos Pretos, dá-se pelo reconhecimento que incita a respeito da importância dos pressupostos da Etnoterminologia para a área dos estudos terminológicos fincados em bases pragmáticas, uma vez que tais pressupostos defendem que, além de fatores discursivos, sociais, as especificidades que o léxico de alguns grupos humanos adquirem têm raízes na etnicidade específica desses grupos, atestando, assim, que as percepções de mundo e a axiologia dos grupos humanos são impressas nas especificidades denominativas e/ou no particular semantismo que suas unidades lexicais adquirem em relação ao léxico da língua geral.

A relevância desta pesquisa é ratificada também pela documentação etnoterminológica sem antecedentes que oferecemos, principalmente aos quilombolas de Jmary dos Pretos, sobre as atuais particularidades do seu léxico, para que constitua fonte essencial de pesquisa sobre sua história, suas singularidades étnico-culturais e sua visão de mundo, bem como, é ratificada pelo fato deste estudo possibilitar a ampliação das relações interculturais entre Jmary dos Pretos e outros grupos étnicos brasileiros/maranhenses com características similares ou diferentes às desse quilombo.

Numa perspectiva mais ampla, acreditamos que este estudo, além de gerar dados que poderão colaborar para a produção de particularidades do Atlas Linguístico do Maranhão – ALiMA, poderá desencadear estudos de natureza linguística, histórica, social, cultural, antropológica sobre as muitas outras comunidades quilombolas existentes no Maranhão e,

assim, subsidiar o desenvolvimento de uma panorâmica da influência negra no processo linguístico e sócio-histórico-cultural de formação do Maranhão e, mais especificamente, na formação da axiologia das comunidades quilombolas maranhenses. Poderá, também, contribuir para a elaboração do banco de dados histórico, linguístico, cultural sobre comunidades quilombolas brasileiras e do glossário dos termos de origem africana e/ou termos próprios da fala de comunidades quilombolas previstos pelo Projeto-Piloto no. 20173 – Inventário Nacional da Diversidade Linguística/INDL: *Levantamento Etnolinguístico de Comunidades Afro-brasileiras de Minas Gerais e Pará*, da USP.

Também poderá fomentar mudanças nas já existentes políticas públicas de ensino de língua portuguesa voltadas para as comunidades quilombolas brasileiras/maranhenses ao fornecer informações sobre particularidades da realidade histórica, étnica, linguística e cultural desses grupos e ao trazer à tona as imbricações existentes entre o léxico e axiologia dessas comunidades, colaborando para a atestação da heterogeneidade de raiz étnico-cultural no léxico do Português Brasileiro, viabilizando a ampliação da compreensão, isenta de preconceitos, da formação sócio-histórica e pluriétnica da realidade linguística brasileira/maranhense e, conseqüentemente, exigindo respeito às particularidades linguístico-culturais desses grupos por parte do Estado.

Face ao exposto, a estrutura de nossa tese é composta, inicialmente, pelo capítulo introdutório. Em seguida, temos o capítulo sobre o universo da pesquisa no qual fornecemos informações indispensáveis para o entendimento da escolha do objeto de estudo desta pesquisa. Assim, entre os sentidos de etnia apresentados nesse capítulo, destacamos a concepção de etnia adotada nesta pesquisa, apresentando, para tanto, uma panorâmica das etnias africanas no Maranhão, os processos de formação e de identidade dos quilombos brasileiros, um histórico dos quilombos maranhenses e informações históricas, culturais, geográficas, sociais, atualizadas — mediante o *corpus* coletado neste trabalho — sobre o quilombo Jamary dos Pretos, especificamente.

No terceiro capítulo, discorreremos sobre as bases teóricas que alicerçam este trabalho, alinhavando conceitos e concepções importantes para a compreensão da abordagem etnolinguística e etnoterminológica que fundamenta este estudo. Iniciamos esse capítulo defendendo a intrínseca relação existente entre língua, cultura e sociedade e seguimos ressaltando a função semiótica da língua e enfatizando a relação entre léxico e visão de mundo. Pontuamos, também nesse capítulo, os principais pilares da pesquisa etnolinguística e explicitamos os principais pressupostos teórico-metodológicos que embasam a pesquisa

etnominológica. Ainda nesse capítulo, fornecemos informações sobre os processos de formação de conceitos e sobre as relações léxico-semânticas e semântico-conceituais.

No quarto capítulo, apresentamos uma descrição do aparato metodológico de base etnolinguística/etnominológica usado para orientar a coleta e a análise dos dados deste estudo empírico, descritivo e qualitativo. Explicitamos, desse modo, todo o percurso de etapas realizado e os instrumentos utilizados para a efetivação dos objetivos desta pesquisa.

No quinto capítulo, balizados na fundamentação teórico-metodológica explicitada, procedemos à sistematização e à análise dos dados coletados. Nesse sentido, apresentamos, primeiramente, com base nas informações contidas nas fichas etnominológicas, uma análise das relações léxico-semânticas e semântico-conceituais do léxico dos quilombolas de Juary dos Pretos que traceja a visão de mundo desse grupo. Em seguida, apresentamos as fichas etnominológicas preenchidas, as quais, bem ao contrário de serem meros instrumentos de pesquisa, constituem parte essencial da análise por nós aqui empreendida, uma vez que apresentam uma profunda e minuciosa análise semântico-conceitual das particularidades do léxico de Juary dos Pretos que culmina com a definição das unidades lexicais foco desta investigação que alicerçam a singular visão de mundo desse grupo.

Na conclusão, fazemos uma retomada dos principais argumentos usados ao longo da pesquisa para comprovar a tese de que o léxico do quilombo Juary dos Pretos, em Turiaçu/MA, é constituído de especificidades denominativas e, sobretudo, de especificidades semântico-conceituais em relação ao léxico da língua geral — sendo considerado, quanto aos graus de densidade terminológica das linguagens de especialidade, um léxico de baixa densidade terminológica — em função, não de influências de línguas africanas advindas de um passado histórico ou de fatores sociais, geográficos, entre outros, mas das características étnico-culturais construídas em território brasileiro, as quais particularizam esse grupo até mesmo entre seus pares, apresentando, para tanto, uma panorâmica da visão de mundo do quilombo Juary dos Pretos impressa nas particularidades do léxico desse grupo.

2 O UNIVERSO DA PESQUISA: A CONSTRUÇÃO DOS SENTIDOS DE ETNIA

2.1 Os sentidos de etnia

Um estudo como este, alicerçado sob o eixo da etnia, impõe-nos alguns desafios, a começar pela certeza de que “Não é fácil [...] discutir e explicar o que é etnia, os sentidos que recobre, a delimitação de seu alcance teórico e metodológico.” (DICK, 2010, p. 195). Frente a essa assertiva, contudo, torna-se imperativo selecionarmos diretrizes definidoras de uma concepção de etnia que oriente e balize este estudo. Assim, nos deparamos com outro desafio, pois nos vimos obrigados “a dimensionar o termo etnia e os elementos intrínsecos a ele como raça, história e visão de mundo de um grupo, ancestralidade e espaço geográfico, conhecimentos e concepções compartilhados.” (LATORRE, 2011, p. 49).

Além desses desafios, deparamo-nos ainda com uma multiplicidade de termos semanticamente equivalentes, parcialmente equivalentes e/ou associados ao termo etnia com os quais foi preciso nos familiarizar para compreendermos suas especificidades e seus pontos convergentes a fim de podermos selecionar com segurança qual termo adotar por denotar a contento a concepção de etnia que defendemos e que estrutura esta pesquisa.

Para compreendermos, então, o sentido de etnia que conduz e alinhava este trabalho, é preciso entendermos, desde o início, que diferentemente do significado originalmente atribuído ao termo grego *étnos*: raça, nação, povo com laços de sangue,

Hoje [...], o termo etno só faz sentido aplicando-o a um grupo de pessoas e as suas características culturais e sociais que em conjunto refletem etnicidade, ou seja, pessoas que congregam a mesma cultura, língua própria, crenças, concepção e leitura do mundo, habitando algum ponto do espaço, para poder assim ser caracterizado como um grupo diferenciado. (LATORRE, 2011, p. 53).

De fato, qualquer definição de etnia implica a agregação e a interdependência de várias categorias que, com o tempo, a depender das novas visões de mundo, vão sendo adicionadas, subtraídas ou ressignificadas e, dessa maneira, vão (re)construindo outras e novas definições de etnia.

Em relação ao estabelecimento e à imbricação das categorias arroladas nas várias definições de etnia existentes, Saussure ([1916], 2006, p. 261) enfatizou que entre o que ele denominou *etnismo* e a língua existe uma relação de reciprocidade, de interdependência intrínseca, na qual o elemento raça, considerado basilar na definição de etnia por outros estudiosos, é dispensável — quando muito, coadjuvante — para a definição de etnismo. Assim sendo,

A unidade de raça não pode ser, por si só, mais que um fator secundário, e de modo algum necessário, da comunidade linguística; mas existe uma outra unidade, infinitamente mais importante, a única essencial, aquela que é constituída pelo vínculo social: chamá-la-emos etnismo. Entendemos por etnismo uma unidade que repousa em relações múltiplas de religião, de civilização, de defesa comum, etc., as quais se podem estabelecer mesmo entre povos de raças diferentes e na ausência de todo vínculo político. (SAUSSURE, [1916], 2006, p. 261).

Saussure ([1916], 2006, p. 261) atesta, dessa forma, que o vínculo social, a que ele chamou etnismo, tende a criar a “comunidade de língua e imprime talvez ao idioma comum determinados caracteres; inversamente, é a comunidade de língua que constitui, em certa medida, a unidade étnica. Em geral, esta sempre basta para explicar a comunidade linguística.”

Estabelecendo também correlações entre etnicidade e língua, Latorre (2011, p. 95) afirma que relações étnicas

[...] são documentadas pela língua e a identidade dessas relações é *formada* em grandezas sógnicas modalizantes da realidade fenomênica que assegura à exclusividade denominativa seu caráter monorreferencial. Desse modo, ao denominar, o grupo se faz presente, com suas características sociais, suas atividades, valores e objetivos que comunga. São estes os traços que, uma vez mais, atestam a função social constitutiva do signo que, no nosso entender, vai além dos parâmetros das funções e significações do vocábulo da língua geral, penetrando nas funções e significações dos termos das linguagens de especialidades, também, isomorficamente assentados nos limites da Etnoterminologia com a Terminologia.

Nesse processo de ressemantização do conceito de etnia, Dick (2010, p. 177), por exemplo, acredita que

O entendimento significativo do termo *etnia*, ou o seu próprio conceito definidor, passa, antes, pelo crivo de vários fatores intrincados entre si, como localização espacial do grupo em questão, situação sociológica interna, tipologia das sociedades, práticas culturais características dos contatos [...], o próprio *corpus* linguístico utilizado no extrato comunicativo.

De forma mais contundente, Dick (2010, p. 196), assim como Saussure, ressalta que o conceito de etnia é “distinto do de raça, mas [confunde-se] com ele, a miúdo, no emprego prático de seu significado e aplicação.”, acrescentando que “O termo [etnia] incorpora, também, o conceito de língua-linguagem, dialeto e falares regionais, como marcas identitárias.” (DICK, 2010, p.196).

Embora Latorre (2011, p. 50) enfatize que “A fixação do grupo em um espaço geográfico único é o fator que agrega e sedimenta os elementos necessários para caracterizar uma etnia, muito embora não seja o fator determinante para sua caracterização.”, defende, apoiando-se no que afirmou Saussure, que a etnia é constituída por vínculos outros que não o

de raça ou limites geográficos, mas preponderantemente por relações sociais de parentesco remoto, fatores culturais como tradições, enfim, pelo vínculo social a que Saussure chamou de etnismo. (LATORRE, 2011, p. 50).

Barth (1969, p. 36), por sua vez, defende a ideia de que etnia e cultura não se equivalem. Segundo ele, um grupo étnico se caracteriza principalmente pela autoidentificação refletida na atribuição por terceiros, ou seja, é uma forma de organização social que prioriza a conservação de uma identidade através da interação estabelecida por critérios de pertencimento e exclusão. Já a cultura, segundo ele, pode ser considerada uma consequência da organização de um grupo, mas não um elemento delimitador de um grupo étnico. Para Barth, então, etnicidade é como as pessoas diferencialmente se identificam em relação a outras através da capacidade de autoatribuição e do reconhecimento por outros.

Como a identidade cultural se constrói com base na tomada de consciência das diferenças, provindas das particularidades históricas, culturais, religiosas, sociais, regionais, etc., se delineiam no Brasil diversos processos de identidade cultural, revelando pluralismo tanto entre negros, quanto entre brancos e entre amarelos, todos tomados como sujeitos históricos e culturais e não como sujeitos biológicos ou raciais. (MUNANGA, 2003, p. 04).

Já para Johnson (1997, p. 56), etnicidade é um conceito ligado à cultura e ao estilo de vida comuns, refletidos na linguagem, nas maneiras de agir, nas formas institucionais religiosas e, também, nas vestimentas, alimentos, música, dança, literatura, arte e rituais.

Segundo Oliveira (2006, p. 38), a identidade étnica é um elemento agregador e unificador, malgrado quaisquer outras diferenças, e “esse ajuntamento revela uma dinâmica nas relações sociais que aponta para o fortalecimento de elos étnicos, identitários, de forma a assegurar mecanismos autodefensivos em situações de conflito interétnico latente ou manifesto.”

Sansone (2007, p. 12), em seu livro *Negritude sem etnicidade*, afirmou que a identidade étnica é um constructo social de caráter contingente que se adequa e difere de um contexto para outro, sendo, assim, um recurso mobilizado situacionalmente de diferentes formas. Além do que, ressaltou que a identidade étnica constitui um processo afetado, histórica e contemporaneamente, tanto pela dinâmica local quanto pela global.

Nesse contexto de construção dos sentidos de etnia, é fundamental salientarmos ainda que os quilombolas passaram a ser considerados uma etnia no cenário antropológico, o que nos autoriza a afirmar que as comunidades quilombolas — situadas, sobretudo, em áreas rurais — emergem com suas especificidades étnicas, mesmo em frente às comunidades rurais

ou campesinas. Assim, Fiabani (2008, p. 24-25) pontua que a *identidade étnica quilombola* constitui

[...] um fator que identifica, determina o pertencimento e une os membros das comunidades negras rurais. Ser quilombola significa pertencer a um movimento organizado e ter posição política na busca por direitos. As lideranças das comunidades utilizam a identidade étnica quilombola como elemento de coesão do grupo e como força política coletiva em suas demandas perante o Estado. Graças à organização e pressão das comunidades negras rurais, recentemente foram criados projetos agrícolas, educacionais, linhas de crédito e outros programas destinados às comunidades quilombolas.

De acordo com o Programa Brasil Quilombola, criado pela Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial - SEPPIR, órgão federal com várias ações voltadas para as comunidades quilombolas, “A etnicidade [dessas comunidades] deve ser levada em consideração além da questão fundiária, ou seja, a terra é crucial para a continuidade do grupo enquanto condição de fixação, mas não como condição exclusiva para a existência do grupo” (BRASIL, 2005, p. 10), afinal de contas, as terras que as comunidades quilombolas reivindicam congregam uma ancestralidade comum, peculiaridades políticas, sociais, econômicas, linguísticas, religiosas.

Mais especificamente, segundo esse Programa, a identidade quilombola se define “pela experiência vivida e as versões compartilhadas de sua trajetória comum e da continuidade enquanto grupo. Trata-se, portanto, de uma referência histórica comum, construída a partir de vivências e valores partilhados”. (BRASIL, 2005, p. 11).

Maliguetti (2007, p. 202), após realizar um estudo na comunidade quilombola de Frechal, no Maranhão, considerou que a identidade étnica quilombola desse grupo emergia da “tomada de consciência de interesses e direitos, a romper com um passado de alienação e favorecendo a recuperação de uma dignidade devastada pela dominação de outras identidades”.

Almeida (2002, p. 75-76), sensatamente, sinaliza que é imperativo uma revisão do conceito de etnia para aplicação às comunidades quilombolas, pois em relação a esses grupos

A fronteira étnica não é vista como coincidindo necessariamente com critérios raciais, culturais ou linguísticos; tampouco se reduz a nacionalidades. O componente político-organizativo, que demanda condições para a reprodução econômica e cultural do grupo, funciona como aglutinador e explica a capacidade mobilizatória.

Contrariando a concepção de etnia estritamente relacionada ao passado e ampliando mais ainda a reflexão sobre a necessidade de atualização do conceito de etnia, esse estudioso declara que

Os fatores de consciência ecológica, de afirmação étnica e de critério político-organizativo que amparam a identidade coletiva coextensiva à definição dos “novos movimentos sociais” [como o movimento quilombola], apontam para o futuro mais que para o passado. (ALMEIDA, 2002, p. 77).

Em se tratando da identidade étnica quilombola, então, o que está em pauta é uma unidade social “construída consoante a combinação de formas de resistência que se consolidaram historicamente e o advento de uma existência coletiva capaz de se impor às estruturas de poder que regem a vida social.” (ALMEIDA, 2002, p. 79).

Em meio a toda essa discussão, o Decreto nº 4.887/2003, por sua vez, imprime novos significados às comunidades quilombolas e apresenta uma concepção atualizada dessas comunidades ao considerá-las “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.” (BRASIL, 2003, p. 01).

Nesse sentido, o conceito de remanescentes das comunidades de quilombo, à luz do Art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, da Constituição Federal, nada tem a ver com vestígios arqueológicos ou fósseis temporalmente identificados nem com comprovações biológicas, mas refere-se aos

[...] indivíduos, agrupados em maior ou menor número, que pertençam ou pertenciam a comunidades, que, portanto, viveram, vivam ou pretendam ter vivido na condição de integrantes delas como repositório das suas tradições, cultura, língua e valores, historicamente relacionados ou culturalmente ligados ao fenômeno sócio-cultural quilombola. (BRASIL, 2005, p. 11).

E alinhando-se a essa concepção, Almeida (2004, p. 78) definiu quilombola como “aquele que tem consciência de sua posição reivindicativa de direitos étnicos e a capacidade de autodefinir-se como tal”.

Pelo exposto, neste trabalho, constituem *elementos identitários de afirmação étnica* das comunidades quilombolas, a *capacidade de autoidentificação e de mobilização* dessas comunidades, as quais possuem uma *origem ancestral comum presumida*, estabelecida em *bases territoriais específicas*, e que compartilham um *patrimônio cultural específico*, incluindo o linguístico, em torno do qual vão sendo *preservados e recriados vínculos e*

valores socioculturais, históricos, religiosos, não obrigatoriamente homogêneos, a fim de se constituírem *símbolos de resistência, força social* e de *defesa de seus direitos*. Esses elementos estabelecem uma espécie de fusão coletiva interna que é evidenciada nas relações exteriores ao grupo.

A etnicidade que, segundo alguns estudiosos, emerge principalmente em um contexto conflituoso de contato, é nesta pesquisa concebida como a capacidade de autoatribuição, autoafirmação e identificação de uma pessoa ou grupo com um grupo étnico, e, ainda, de reconhecimento pelos outros como tal. Desse modo, a etnicidade pode até, mas não necessariamente, remontar à história, cultura e origem comuns de um grupo, referenciar uma memória social, uma identidade coletiva, mitos, religião, particularidades linguísticas, contudo, principalmente, a etnicidade agrega, une e potencializa elementos identitários que desencadeiam mecanismos político-organizativos de autodefesa, preservação e conservação.

2.2 Etnias africanas no Maranhão

Comumente, referimo-nos à África de forma generalizante, como se fosse um todo uno, homogêneo, mas é indispensável ressaltarmos que o continente africano é pleno de diversidades étnicas, sociais, culturais que alinhavam o passado e dão contornos à contemporaneidade. Consequentemente, denominamos, tão somente, negros ou africanos todos os seres humanos — advindos desse continente — escravizados em várias partes do mundo e, dessa forma, dissolvemos e generalizamos suas especificidades étnico-culturais.

No período da escravização de negros africanos, a diversidade étnica e sociocultural do continente africano foi transplantada para muitas partes do mundo juntamente com a diversidade de negros escravizados — oriundos de distintas regiões da África, pertencentes a diferentes etnias, falantes de línguas variadas e detentores de diferentes tradições.

Reconhece-se, em geral, que o tráfico transatlântico de negros africanos para o Brasil durou mais de trezentos anos, sendo realizado desde o século XVI até o século XIX. Nesse ínterim, o Brasil se tornou o país do continente americano que mais importou negros africanos para o trabalho escravo, uma vez que cerca de 40% do total de negros escravizados nesse continente, entre quatro a cinco milhões aproximadamente, tiveram como destino o Brasil.

Consequentemente, a abominável escravização de africanos e de afro-brasileiros no Brasil — último país do continente americano a legalizar o fim dessa prática — projetou

desdobramentos de naturezas variadas e gigantescas, alguns ressonantes até hoje, sobre os processos econômicos, históricos, culturais, étnicos e linguísticos de construção da sociedade brasileira.

A demanda e o tráfico de mão-de-obra escravizada nas diversas regiões do Brasil estiveram diretamente relacionados às características e exigências dos diferentes ciclos econômicos da história do nosso país, ao contexto situacional da África, ao domínio colonial europeu e às guerras internas exploradas pelas potências colonizadoras envolvidas no tráfico de escravizados.

Nesse sentido, afirma-se que os africanos escravizados, no Brasil, provinham das localidades mais rendosas para embarcá-los e mais fáceis para capturá-los, assim, “O infame comércio dependia, na África, das próprias condições locais das populações nativas, regulado por suas guerras, ódios intertribais, domínios imperiais.” (PRANDI, 2000, p. 52). Sobre isso, Prandi (2000, p. 53) ainda declara que a “origem dos africanos trazidos para o Brasil dependia também, e especialmente, de acordos e tratados realizados entre Portugal, Brasil e potências européias, sobretudo a Inglaterra.”

No Brasil, em função de interesses de ordem comercial, durante todo o tráfico negreiro, registraram-se informações sobre a origem étnica dos africanos escravizados, contudo essas informações nem sempre tinham base étnica de fato. Por vezes, na documentação oficial, por exemplo, a origem étnica de um escravizado estava associada simplesmente ao seu porto de embarque.

Há, certamente, muitas controvérsias sobre os dados do tráfico negreiro no Brasil, bem como existem diferentes formas de organização das informações sobre as origens étnicas dos negros africanos escravizados no Brasil. Assim, por exemplo, é estabelecida uma correlação entre algumas regiões da África e certas etnias africanas trazidas para o Brasil, segundo a qual os negros escravizados no Brasil eram oriundos da *África Ocidental* — os Iorubás (Nagô, Ketu, Egbá), Jejes (Ewê, Fon), Fanti-Ashanti (conhecidos como Mina), povos islamizados (Peuhls, Mandingas e Haussás); da *África Central* — os Bantos: Bakongo, Mbundo, Ovimbundo, Bawoyo, Wili (conhecidos como Angolas, Congos, Benguelas, Cabindas e Loangos); e do *Sudeste da África Oriental* — os Tongas e Changanas (conhecidos como Moçambiques), entre outros. (SANTOS NETO, 2004, p. 44).

Uma outra explicação dada sobre as origens étnicas dos negros escravizados no Brasil, resultado sobretudo do trabalho de linguistas e etnólogos, define essas etnias pelas línguas que eram faladas pelos africanos escravizados. Dessa forma, fala-se em dois grandes grupos linguísticos no Brasil: os sudaneses e os bantos (PRANDI, 2000, p. 53). Esses

africanos eram oriundos de duas regiões da África subsaariana: a região banto, localizada ao longo da extensão sul da linha do equador, e a região oesteaficana ou sudanesa, que abrange territórios que vão do Senegal à Nigéria. É oportuno destacarmos que os termos *banto* e *sudanês* são referências muito generalizantes que encapsulam dezenas de diferentes etnias africanas.

Embora não exista propriamente uma unidade banto na África, o termo banto foi criado em 1862 pelo filólogo alemão Wilhelm Bleek com o significado de *o povo*. Sobre os bantos, sabemos que são povos da África Meridional, “representados por povos que falam entre 700 e duas mil línguas e dialetos aparentados, estendendo-se para o sul, logo abaixo dos limites sudaneses, compreendendo as terras que vão do Atlântico ao Índico até o cabo da Boa Esperança.” (PRANDI, 2000, p. 54).

Também temos conhecimento que os bantos predominaram no Brasil muito tempo antes dos iorubás e dos fons e constituíram a matriz mais influente na africanidade do Brasil, sendo os pioneiros na adaptação à língua portuguesa e aos costumes predominantes no país.

Entre as várias línguas faladas pelos bantos trazidos para o Brasil, destacam-se principalmente o

[...] quicongo, falada no Congo, em Cabinda e em Angola; o quimbundo, falada em Angola, acima do rio Cuanza e ao redor de Luanda; e o umbundo, falada em Angola, abaixo do rio Cuanza e na região de Benguela. A importância dos grupos falantes dessas três línguas na formação do Brasil pode ser aferida pela quantidade de termos que a língua portuguesa aqui falada deles recebeu (Castro, 2001), além de outras contribuições nada desprezíveis, como a própria música popular brasileira. Na esfera das religiões afro-brasileiras, a participação dos bantos foi fundamental, pois é da religiosidade desses povos ou sob sua influência decisiva que se formou no Brasil o candomblé de caboclo baiano e outras variantes regionais de culto ao antepassado indígena, como o catimbó de Pernambuco e da Paraíba, que mais tarde vieram a se reunir na formação da umbanda e que também constituíram uma espécie de contrapartida brasileira ao panteão das divindades africanas cultuadas nos candomblé, no xangô, no batuque e no tambor-de-mina. (PRANDI, 2000, p. 54).

Alguns estudos linguísticos comprovaram a permanência, no Brasil, de elementos originários principalmente das línguas quicongo, quimbundo e umbundo, o que de certa forma atesta a superioridade demográfica, no Brasil, dos bantos provenientes do Congo e de Angola, onde essas línguas são faladas. De forma geral,

[...] reminiscências culturais desses grupos são conhecidas entre nós como congo, angola e cabinda, hoje usando-se genericamente o termo angola para todos os bantos, sobretudo quando se trata da designação de religião afro-brasileira de origem banto ou de outra modalidade cultural, como a capoeira, luta marcial afro-brasileira. (PRANDI, 2000, p. 54).

Quanto aos sudaneses, sabemos que foram determinantes na criação do candomblé jeje-nagô, da Bahia, do batuque, do Rio Grande do Sul, do tambor-de-mina, do Maranhão, do xangô, de Pernambuco. Além disso,

[...] constituem os povos situados nas regiões que hoje vão da Etiópia ao Chade e do sul do Egito a Uganda mais o norte da Tanzânia. Ao norte representam a subdivisão do grupo sudanês oriental (que compreende os núbios, nilóticos e báris) e abaixo o grupo sudanês central, formado por inúmeros grupos lingüísticos e culturais que compuseram diversas etnias que abasteceram de escravos o Brasil, sobretudo os localizados na região do Golfo da Guiné e que, no Brasil, conhecemos pelos nomes genéricos de nagôs ou iorubás (mas que compreendem vários povos de língua e cultura iorubá, entre os quais os oyó, ijexá, ketu, ijebu, egbá, ifé, oxogbô, etc.), os fon-jejes (que agregam os fon-jejesdaomeanos e os mahi, entre outros), os haussás, famosos, mesmo na Bahia, por sua civilização islamizada, mais outros grupos que tiveram importância menor na formação de nossa cultura, como os grúncis, tapas, mandingos, fântis, achântis e outros não significativos para nossa história. Frequentemente tais grupos foram chamados simplesmente de minas. (PRANDI, 2000, p. 53-54).

Enfatizando as diferenças atribuídas a essas macroetnias africanas em território brasileiro, destacamos que

[...] o grosso da atividade agrícola e mineradora, implantada havia mais tempo e espalhada por todo o interior rural, foi garantida por escravos de origem banto, enquanto as atividades urbanas, mais recentes e concentradas nas grandes capitais da costa, estariam mais estreitamente relacionadas aos sudaneses, devido basicamente às mudanças de fluxo da origem do tráfico na África nos diferentes momentos históricos que marcam esta ou aquela atividade econômica no Brasil. (PRANDI, 2000, p. 55).

Embora os negros africanos escravizados em terras brasileiras, de forma geral, pertençam às etnias mencionadas, o tráfico negreiro e suas consequências deram-se de diferentes formas nas então capitanias e províncias brasileiras. Nesse contexto, insere-se o Maranhão que,

[...] durante 200 anos, foi um dos Estados brasileiros que mais importaram negros africanos para o trabalho escravo. O Maranhão que, ao longo do período colonial, possuía uma população majoritariamente negra, empenhada em serviços domésticos e nas plantações de algodão, cana-de-açúcar e arroz. O Maranhão que, com a incrementação da lavoura através da mão-de-obra negra, tornou-se um dos mais importantes centros econômicos do Brasil, nos séculos XVIII e XIX. O Maranhão que, ainda hoje, possui uma das mais numerosas populações negras do país.” (SANTOS NETO, 2004, p. 31).

Embora, assim como em nível de Brasil, não haja dados estatística e inquestionavelmente conclusivos sobre o tráfico transatlântico de negros africanos no Maranhão, é comum afirmar-se que

Ao longo dos séculos XVIII e XIX, ocorreu no Maranhão um vertiginoso tráfico de mão-de-obra escrava. A moeda que pagava essa viagem sem volta normalmente era o fumo. De acordo com o trabalho de diversos pesquisadores, o tabaco era a mercadoria que os sobas africanos preferiam para a troca dos prisioneiros feitos. (SANTOS NETO, 2004, p. 99).

Sobre as origens étnicas dos negros escravizados, no Maranhão, Santos Neto (2004, p. 99) corrobora as afirmações gerais feitas sobre as etnias africanas trazidas para o Brasil, declarando que os negros vindos para o Maranhão eram capturados em diferentes pontos da África, sendo

[...] de origens e culturas as mais diversas. Genericamente, considera-se que provieram de três grupos fundamentais:
o dos sudaneses, que engloba os nagôs ou iorubás, os jejes ou daomeanos e os fanti-ashanti;
o dos bantos, que compreende os angolas, congos, moçambiques e cambindas;
o dos sudaneses islamizados, que envolve os hauçás, tapas, mandingas e fulatas.

O fato é que a grande maioria dos negros africanos trazidos para o Maranhão durante os aproximadamente duzentos anos de escravização negra ocorrida nesse Estado era proveniente, de acordo com Santos Neto (2004, p. 46-47), “dos portos de Cachéu, Angola e Bissau, na Guiné, e dos entrepostos negros de Cabo Verde e Serra Leoa.” A essa informação ele ainda acresce que

Além dos grupos de agricultores angolanos que predominavam no início da colonização, as outras fontes de novos escravos para o Maranhão e os engenhos de açúcar maranhenses eram os belicosos reinos da África Ocidental, onde hoje existem a Nigéria, Togo, Benin e Guiné-Bissau. (SANTOS NETO, 2004, p. 46-47).

Assim, sobre as origens dos negros africanos escravizados no Maranhão, frente às imprecisões que envolvem a comercialização de negros em terras maranhenses, Santos Neto (2004, p. 99) aclara que “só uma coisa é certa: a principal fonte de escravos para o Maranhão e os engenhos de açúcar maranhenses eram Angola e os reinos da África Ocidental, onde hoje existem a Nigéria, Togo, Benin e Guiné-Bissau.”

Comumente, afirma-se também que as etnias africanas trazidas em maior número para o Maranhão — respectivamente, banto, iorubá, jeje, mina — vinham de Estados africanos poderosos cujo histórico era de grande desenvolvimento tecnológico, mas também de catastróficos conflitos. (SANTOS NETO, 2004, p. 47), bem como que ao atravessar o Atlântico e chegar ao Brasil, essas etnias eram dispersas e misturadas para evitar rebeliões, passando a configurar o fenômeno que denominamos de *diáspora africana*, ou seja, a dispersão de etnias africanas pelo território brasileiro.

Ao contrário do que pregavam os colonizadores, os africanos escravizados no Brasil e, mais especificamente, no Maranhão, não eram seres desalmados, vazios. Eles possuíam espíritos, crenças, costumes, tradições e driblavam constantemente os colonizadores para manter vivas as suas raízes culturais. Dessa forma, contribuíram de forma decisiva para a formação sociocultural brasileira/maranhense, inserindo seus traços característicos na língua, na música, nos instrumentos, na dança, nos utensílios, no artesanato, no misticismo, na indumentária, nos rituais religiosos, na culinária, no folclore, nas festas, nos folguedos, no corpo, nos valores sociais, na maneira de viver.

No Maranhão, as tradições africanas, ressemantizadas pelas inovações afro-brasileiras, são notáveis, por exemplo, no tambor de crioula que é um estilo de dança afro-brasileira existente apenas no Maranhão e que, em razão dessa especificidade e de sua indiscutível africanidade, foi reconhecido pelo Ministério da Cultura, desde 2007, como Patrimônio Cultural Imaterial Brasileiro. Essa dança, em geral, é executada por mulheres com saias rodadas e coloridas, dispostas em círculo e animadas pelo som das batidas de tambores de diferentes tamanhos.

Outra testemunha cultural da herança africana no Maranhão são os blocos afro que têm como principal característica a coreografia realizada com passos marcantes e executada ao som de instrumentos como tambores e agogôs. Um dos blocos afro-maranhenses mais tradicionais é o *Akomabu* que, na língua fon, significa *a cultura não deve morrer*.

Na música, as etnias africanas influenciaram os ritmos que compõem a base de boa parte da música popular brasileira e maranhense. O lundu — gênero musical colonial de influência africana — originou, por exemplo, a base rítmica do maxixe, samba, choro, bossa-nova, maculelê, lambada, coco, jongo, entre outros gêneros musicais. Também há alguns instrumentos musicais como o berimbau, o afoxé e o agogô que são de origem africana. O berimbau, por exemplo, é o instrumento utilizado para criar o ritmo que acompanha os passos da capoeira que é uma mistura de dança e arte marcial criada pelos escravizados no Brasil colonial.

Da culinária africana ficou uma vasta herança, como o doce de espécie, o quiabo, a pimenta, o coco, o feijão e, em especial, o cuxá — feito de uma planta procedente da África, a vinagreira — que faz parte de uma das iguarias típicas do Maranhão, o arroz-de-cuxá.⁵

⁵ Cuxá é um prato típico da culinária maranhense, feito com uma planta vinda da África, chamada vinagreira, responsável pelo tom um tanto quanto azedo do prato, camarão seco, farinha de mandioca, gergelim torrado. Para fazermos o arroz de cuxá, basicamente, misturamos o cuxá ao arroz.

O Tambor de Mina é o principal símbolo da influência africana na religiosidade maranhense. A palavra tambor advém da importância desse instrumento musical nos rituais de culto e a palavra mina deriva da designação negro-mina dada aos escravizados trazidos da região das atuais Repúblicas do Togo, Benin e da Nigéria, que eram conhecidos principalmente como negros mina-jejes e negros mina-nagôs. Consequentemente, existem dois modelos principais de tambor de mina no Maranhão: mina jeje e mina nagô.

O primeiro modelo, tido como o mais antigo, estabeleceu-se em torno da Casa Grande das Minas Jeje, também chamada de Querebentan de Zomadônu, Casa das Minas Jeje ou, simplesmente, Casa das Minas — o terreiro mais antigo fundado, provavelmente, na década de 1840. O outro, que lhe é quase contemporâneo e que também continua até hoje, é o da Casa de Nagô.

A Casa das Minas, a mais antiga casa maranhense de culto do Tambor de Mina, e a Casa de Nagô — ambas situadas em São Luís e fundadas ainda no tempo da escravização negra — são reconhecidas como ícones da tradição religiosa afro-brasileira no Maranhão. Uma curiosidade sobre essas Casas é ressaltada por Ferretti (2001, p. 77) ao declarar que “Apesar do Maranhão ser conhecido como ‘terra de Tambor de Mina’ e principal centro de preservação da cultura jeje-dahomeana do Brasil, a maioria dos terreiros de Mina maranhenses reproduz principalmente o modelo nagô.”

Nesse processo de manutenção, preservação e renovação de suas identidades culturais, as etnias africanas que vieram para o Maranhão acabaram incorporando características umas das outras, influenciando-se mutuamente, assim como, efetuando trocas com as culturas dos portugueses e dos povos indígenas com que interagiram.

A cultura africana foi sofrendo, dessa maneira, adições e subtrações na formação da cultura nacional brasileira. Diferenças étnico-culturais específicas foram apagadas e/ou amalgamadas, originando grupos étnicos genéricos conhecidos como jejes, nagôs, banto ou angola.

As tradições africanas foram, então, recriadas, redefinidas e ressemantizadas em território brasileiro, originando a cultura afro-brasileira, ou seja, uma cultura que se reinventou a partir de sua matriz africana e dos contextos adversos vivenciados pelos africanos e afro-brasileiros escravizados em terras brasileiras.

É pertinente pontuarmos, também, que não obstante o tráfico negreiro tenha sido tardiamente iniciado no Maranhão — posto que só em fins do século XIX alcançou o seu apogeu, aproximadamente mais de 150 (cento e cinquenta anos) depois da chegada dos

primeiros escravizados negros ao Brasil — essa prática é apontada como de extrema relevância para alavancar o desenvolvimento econômico maranhense.

Foi o braço escravo africano, trazido para o Maranhão, durante o tráfico negreiro, que levantou a economia timbira, florescente especialmente durante o séc. XIX, através de 02 ciclos econômicos, inicialmente o do **algodão** e, por último, o do **açúcar**. (AZEVEDO, 1980, p. 06).

Mais especificamente, os primeiros registros da presença de escravos negros no Maranhão datam de 1682: “Com a proibição da escravidão indígena, decretada em abril de 1680, e com a organização da primeira *Companhia de Comércio do Maranhão e Grão-Pará*, em 1682, iniciou-se oficialmente a introdução dos africanos em terras maranhenses.” (SANTOS NETO, 2004, p. 47).

Entretanto, “somente a partir de 1757, com o estabelecimento de uma nova *Companhia Geral do Comércio do Grão-Pará e Maranhão*, é que os escravos negros passaram a chegar em maior número.” (SALES, 2007, p. 15). Corroborando também a importância dessa nova Companhia para o aumento do tráfico negreiro no Maranhão e conseqüentemente, para a visibilidade econômica desse Estado em cenário nacional, Azevedo (1980, p. 06) declara que “Até à organização da Companhia Geral do Comércio do Grão-Pará e Maranhão, viveu-se na terra maranhense em grande penúria.”

O tráfico de escravizados negros, no Maranhão, dos séculos XVII e XVIII foi caracterizado por cinco modalidades diferentes:

[...] o *Assento*, consistindo no carregamento de negros escravizados realizado sob a responsabilidade da fazenda real; o *Estanque*, cujas atividades teriam sido realizadas pela Companhia do Comércio do Maranhão e pela Companhia Geral de Comércio do Grão-Pará e Maranhão, tendo como objetivo atender a demanda mercantil do extremo norte; a *iniciativa particular*; o *contrabando* e o *comércio interno*, que se caracterizava pela negociação entre diferentes praças da colônia (SALES, 2007, p. 15-16). (grifos nossos).

A presença massiva de escravizados africanos no Maranhão deu-se entre 1812 e 1820. Conseqüentemente, às vésperas da Independência, o Maranhão possuía a mais alta porcentagem de população escravizada do Império, entre 55% e 66% dos habitantes do Maranhão eram escravizados e se concentravam, sobretudo, nas fazendas situadas na baixada ocidental e nos vales dos Rios Itapecuru, Mearim e Pindaré. Em decorrência desse elevado número de escravizados, o Maranhão é hoje o estado com maior número de comunidades negras rurais do Brasil. (PROJETO VIDA DE NEGRO, 2002, p. 29).

2.3 Reconstrução histórica dos quilombos no Brasil: a particularidade maranhense

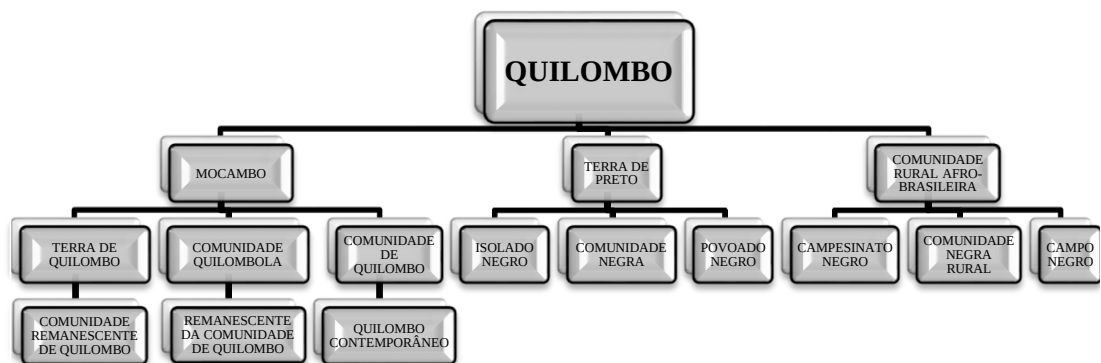
Processos de aquilombamento existiram em vários lugares onde ocorreu a escravização de africanos negros. Conforme atestam Munanga e Gomes (2004, p. 64) — resguardadas, certamente, as devidas diferenças existentes — são encontradas em “todas as Américas situações semelhantes, mas com nomes diferentes, é o caso dos cimarrónes em muitos países de colonização espanhola, palenques em Cuba e Colômbia, cumbes na Venezuela e marroons na Jamaica, nas Guianas e nos Estados Unidos”.

Os quilombos, enquanto forma de organização da coletividade negra em prol da resistência ao trabalho escravizador e da preservação de suas raízes culturais, acompanharam, então, todo o regime escravagista, “O primeiro deles é datado de 1522, na ilha de Hispaniola.” (BRASIL, 2005, p. 11).

O longo histórico escravocrata do Brasil salienta inegavelmente dois importantes acontecimentos: a relutância dos negros escravizados em relação às condições de sobrevivência que lhes eram impostas e as consequências do intenso enraizamento do processo de escravização negra na formação dos processos histórico, social e cultural da sociedade brasileira.

Em relação às formas de resistência negra ocorridas no Brasil escravocrata, os quilombos figuram como a principal insígnia da luta dos negros por liberdade e dignidade. À época da vigência do sistema escravocrata, os quilombos eram também denominados em terras brasileiras de mocambos. Com o decorrer do tempo, o termo quilombo foi renomeado várias vezes a depender das particularidades históricas, políticas, econômicas, geográficas, socioculturais e também das condições enunciativas de cada momento vivido.

Figura 1 – Denominações existentes para **quilombo**



Fonte: Elaborada pela autora.

Faz-se necessário evidenciarmos contudo que, além da pluralidade de denominações, há controvérsias tanto no continente africano como no Brasil sobre a origem e significação do termo quilombo. Questiona-se também se essa denominação, em terras brasileiras, foi atribuída pelos portugueses ou pelos próprios negros escravizados. Desse modo, “Alguns dizem que se origina da língua kibundo-angolense falada pelos negros bantos, significando habitação, ou seria um aportuguesamento do termo quibundo *kilombu* que designa arraial ou acampamento.” (PROJETO VIDA DE NEGRO, 2002, p. 98-99).

Em meio a tantas imprecisões, entretanto, não poderíamos deixar de destacar uma das primeiras conceituações oficiais de quilombo formulada como resposta ao rei de Portugal em razão de consulta feita ao Conselho Ultramarino, em 1740. Quilombo foi, assim, descritivamente definido como “toda habitação de negros fugidos, que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados e nem se achem pilões nele.” (ALMEIDA, 2002, p. 47).

De acordo com essa concepção, que reflete o ponto de vista do branco colonizador, um quilombo era composto, portanto, por cinco elementos básicos: fuga; noção de agrupamento de pessoas; isolamento geográfico dos territórios escolhidos; moradia e benfeitorias constituídas; e possibilidades de autoconsumo e capacidade de reprodução. (ALMEIDA, 2002, p. 47). Todavia, como já dissemos, essa definição exprime tão somente a visão do português colonizador obstinado, sobretudo por razões econômicas, em extinguir legalmente essa forma de organização. E, de fato, os quilombos, enquanto afronta à ordem jurídica, econômica e social, foram violentamente reprimidos durante todo o período colonial e imperial no Brasil.

Não obstante a essa incisiva repressão, os negros fugidos, bem como os alforriados, os pobres e outras pessoas que a eles se juntavam nos quilombos, enfrentavam seus algozes e algumas vezes conseguiam se manter nesses espaços, sobrevivendo

[...] através da apropriação de bens, da caça, da pesca, do extrativismo, da mineração, da criação animal, da prestação de serviços esporádicos à sociedade escravista, etc. Também trocavam ou vendiam o excedente da produção. A produção de gêneros agrícolas de subsistência foi a atividade predominante ou secundária na maioria dos quilombos. (FIABANI, 2008, p. 53).

Com o passar do tempo, outras concepções foram sendo delineadas e difundidas a partir do entendimento de pessoas com outros e diversos papéis sociais. Defendendo o ponto de vista do negro escravizado, concebemos os históricos quilombos como espaços de resistência formados não por negros covardes, mas por negros estrategistas que, via fuga do

trabalho escravizador, se organizavam astutamente em localidades que lhes permitissem subsistir e gozar de liberdade para deixar fluir suas particularidades culturais.

Após o forçado término da escravização negra no Brasil, no entanto, os negros passaram a ocupar coletivamente várias terras, além dos históricos quilombos formados, com o propósito de agregar, sobretudo, os negros que se recusavam a serem escravizados. Assim, alguns negros, além de ocuparem terras de domínio de antigos quilombos, passaram a ocupar terras devolutas; outros, conquistaram — por meio de doação e de outras formas de aquisição, como a compra — terras de propriedade dos antigos senhores ou de ordens religiosas; outros, obtiveram terras concedidas pelo Estado mediante troca por serviços de guerra prestados ao país; outros, ainda, se fixaram em áreas de negros alforriados.

Constituir novas formas de aquilombamento, pós-abolição⁶, seguiu sendo, então, um imperativo de sobrevivência física e sociocultural, posto que a Lei Áurea – Lei nº 3. 353, de 13 de maio de 1888, não efetivou — uma vez não imbuída das condições reais de operacionalização da *liberdade dada* — o fim da segregação e da falta de acesso a direitos básicos e a oportunidades dignas de trabalho e de vida para os negros.

Muitas dessas terras onde os negros passaram a se estabelecer, tanto no período escravagista quanto após o seu término, transformaram-se nas atualmente denominadas comunidades quilombolas. Nesse sentido, é preciso destacarmos que as atuais comunidades quilombolas, embora possuam relações de naturezas as mais diversas com os desdobramentos do período escravocrata, não são, obrigatoriamente, originadas dos quilombos segundo perspectivas do período escravagista.

No período republicano, iniciado em 1889, o termo quilombo praticamente desaparece da legislação brasileira, reaparecendo na Constituição Brasileira de 1988 como categoria de acesso a direitos, sendo atribuído aos quilombos o caráter de *remanescentes*.

O ano de 1988 configurou um marco na história dos negros africanos e afro-brasileiros no Brasil. Por ser o ano do centenário da Lei Áurea e da promulgação da nova Constituição Brasileira, incitou a mobilização e a reflexão crítica da sociedade sobre a história, a cultura, os direitos e, especialmente, os desafios dos descendentes de negros escravizados no Brasil. A partir dessa data, no cenário político, a palavra quilombo passou legalmente por uma série de ressemantizações, sendo ligada a direitos territoriais, e as

⁶ Compreendemos a “abolição da escravatura” como algo, política e simplesmente, figurativo, uma vez que, os negros, pós-abolição, permaneceram à revelia de sua própria sorte e que, ainda hoje, constatamos formas de escravização no trabalho, especialmente no Maranhão, chamadas de trabalho escravo contemporâneo.

comunidades quilombolas tornaram-se importantes fontes de investigação em função, sobretudo, do reconhecimento da legitimidade desses grupos e da garantia de seu direito às terras.

Percorridos, assim, 100 anos da derrocada oficial do sistema escravagista, o Estado brasileiro — compelido pelas ações do Movimento Negro — reconheceu constitucionalmente a existência de comunidades quilombolas no país, comprometendo-se a emitir o título de suas terras. Assim, ao contrário da Lei Áurea, a efetiva garantia do exercício da cidadania para a população negra, em especial, a das comunidades quilombolas, foi assegurada — resguardadas as críticas existentes — no mais importante instrumento jurídico e político do Brasil. Dessa forma, “A Constituição Brasileira de 1988 opera uma inversão de valores no que se refere aos quilombos em comparação com a legislação colonial”. (BRASIL, 2005, p. 13).

Segundo o Art. 68º do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias – ADCT, da Constituição Federal, “remanescentes das comunidades de quilombo” — denominação usada em alguns documentos legais — refere-se “aos indivíduos, agrupados em maior ou menor número, que pertençam ou pertenciam a comunidades, que, portanto, viveram, vivam ou pretendam ter vivido na condição de integrantes delas como repositório das suas tradições, cultura, língua e valores, historicamente relacionados ou culturalmente ligados ao fenômeno sócio-cultural quilombola” (BRASIL, 2005, p. 11).

Por meio, então, do Art. 68 do ADCT, o Estado reconhece a legitimidade e o direito às terras à população negra quilombola, ampliando-se as discussões sobre os princípios definidores do termo quilombo e, conseqüentemente, sobre a necessidade de substituição desse por outros que dessem conta de expressar as novas concepções. Assim, muitas comunidades, encapsuladas sob a classificação genérica de rurais, se (re)descobriram e se autorreconheceram quilombolas.

Em 2003, com o propósito de regulamentar o Art. 68, substituindo e revogando medida anterior do Governo FHC, o presidente Luiz Inácio Lula da Silva expediu o Decreto nº 4.887 que contempla novos significados atribuídos à categoria quilombo.

Art. 2º Consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos, para fins deste Decreto, os grupos étnico-raciais, segundo critérios de auto-atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida.

§ 1º Para fins desse Decreto, a caracterização dos remanescentes das comunidades dos quilombos será atestada mediante auto-definição da própria comunidade. (BRASIL, 2003, p. 01).

De acordo com esse Decreto, as comunidades quilombolas devem se autorreconhecer remanescentes de quilombos, passando o direito à terra, entre outros, a ser legitimado por uma dada visão étnica e cultural. Nesse sentido, a autoatribuição étnica torna-se elemento fundamental para o autopertencimento. Em função disso, defendemos que

[...] contemporaneamente, portanto, o termo [quilombo e seus correlatos] não se refere a resíduos ou resquícios arqueológicos de ocupação temporal ou comprovação biológica. Também não se trata de grupos isolados ou de uma população estritamente homogênea. Da mesma forma, nem sempre foram constituídos a partir de movimentos insurrecionais ou rebelados, mas, sobretudo, consistem em grupos que desenvolveram práticas de resistência na manutenção e reprodução de seus modos de vida característicos num determinado lugar. (ANDRADE, 1997, p. 49).

Diante da legalização do autorreconhecimento da identidade étnica e sociocultural das comunidades quilombolas, faz-se necessária uma atualização histórica dessas comunidades que enfatize sua pluralidade étnica e cultural a partir da relevância de suas características comuns e, simultaneamente, singulares. Assim como não existe uma África homogênea, tantos os antigos quilombos como as atuais comunidades quilombolas são heterogêneas, possuindo alguns pontos inegavelmente comuns, mas também particularidades em suas formas de perceber e de se inserir no mundo.

Nesse contexto, faz-se pertinente destacarmos que no Maranhão, a partir de 1994, vários profissionais envolvidos nos processos de reconhecimento das comunidades quilombolas manifestaram-se, incisivamente, pela ressignificação do termo quilombo. Assim sendo,

Segundo Alfredo Wagner B. de Almeida, a ressignificação do termo quilombo iniciou-se a partir dos primeiros estudos realizados nas comunidades negras de Jamary dos Pretos e Frechal. Os resultados obtidos com os laudos realizados nas comunidades citadas foram publicados e serviram como referencial para outros laudos. Conforme Almeida, os laudos das comunidades de Jamary dos Pretos, Frechal, e outros, realizados na região de Oriminá, no Baixo Amazonas, contribuíram para “quebrar a interpretação evolucionista dos quilombos que imaginava um desenvolvimento linear destas situações do período colonial a nossos dias”. As novas pesquisas, “ênfatizaram a descontinuidade no tempo, descortinando modalidades de aquilombamento.” (FABIANI, 2008, p. 41).

Tomando como base as especificidades das comunidades quilombolas maranhenses, precisamos destacar que a particular denominação *terras de preto* que essas comunidades recebem no Maranhão *guarda características semânticas específicas*. Assim,

A noção **terras de preto** possui uma complexidade consideravelmente maior e de utilização mais ampla, com fundamento nos fatos da vida cotidiana de centenas de povoados que, através de um elemento étnico, definem uma territorialidade

específica e uma modalidade intrínseca de relação com os recursos hídricos, florestais e do solo. Não se restringe a um sentido religioso ou a uma família extensa. [Dessa forma, o] fator étnico, que combina a designação do território com a própria identidade dos grupos, [empresta] às chamadas “terras de preto” um sentido de força social. (PROJETO VIDA DE NEGRO, 2002, p. 40).

De fato, a denominação *terras de preto* para designar antigos quilombos e outras formas de aquilombamento que surgiram após o termino legal do período escravagista é largamente difundida no meio rural maranhense e é usada, a depender das condições enunciativas em jogo, como uma denominação com sentido pejorativo pelos não quilombolas ou como autodenominação pelos quilombolas para enfatizar sua pertença étnico-territorial.

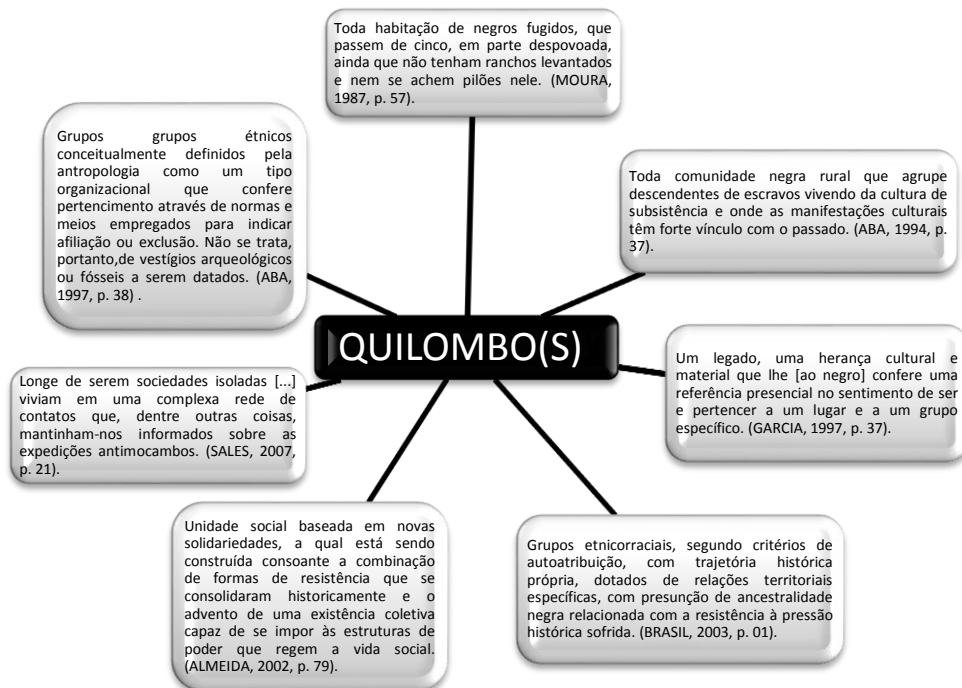
Ainda quanto a preferência de uso dessa denominação no Maranhão, Fiabani (2008, p. 184-185) revela que

O termo “comunidade” não era conhecido nas “terras de preto” do Maranhão. Passou a ser utilizado pela Igreja Católica, quando esta entrou na região e começou a organizar os povoados. Comumente, a Igreja Católica ‘batizou’ as capelas, povoados e vilas com nomes de santos, papas, etc. Em alguns casos, a comunidade adaptou a designação do local ao nome sugerido pela Igreja, como: Comunidade Conceição do Arroio, Comunidade Santo Antônio dos Pinheirinhos, etc. As comunidades negras rurais maranhenses foram visitadas pela Igreja Católica no momento em que a instituição pretendia organizar os povoados em Comunidades Eclesiais de Base – CEBs.

Enfim, podemos afirmar que tanto o quilombo histórico, constructo do escravizado em contraposição à sociedade escravista, constituiu um símbolo étnico da materialização da resistência negra como as comunidades quilombolas, formadas após a abolição, seguem sendo núcleos étnicos de resistência — ainda que pela recriação, inovação e reconstrução — de seus valores socioculturais, de suas terras.

Sintetizando o que foi exposto, ou seja, que os vários conceitos de quilombo existentes estiveram, sobretudo, por questões político-administrativas e históricas ora mais relacionados a questões raciais, geográficas, ora mais ligados a questões históricas, culturais, étnicas, apresentamos uma compilação de alguns dos principais conceitos de quilombo que marcaram época e foram formadores de opinião.

Figura 2 – Principais conceitos de **quilombo**



Fonte: Elaborada pela autora.

Tão expressiva quanto a intensidade da comercialização de escravizados negros no Maranhão foi a quantidade de quilombos formados em diversas regiões do Estado por escravizados, alforriados, pessoas livres, o que levou Assunção (1996, p. 436) a destacar que no Maranhão tais formações “constituíram um fenômeno endêmico da sociedade escravista”.

Raras foram, então, as fazendas no interior do Maranhão que não tiveram quilombos ao seu redor. A maioria delas, constituindo limites com a fronteira agrícola do Estado,

[...] possuía quilombos em sua volta, por isso há registros de inúmeros conflitos não somente com os quilombolas como com os indígenas também. Nas fontes arquivísticas, são encontrados anúncios de fugas; de insubordinações, que geraram quilombos em Guimarães (1811), em Codó (1838); de campanhas guerreiras contra os quilombos de São Benedito do Céu, Limoeiro, de São Sebastião, Turiaçu, de Lagoa Amarela, Chapadinha; notícias de quilombos menores no vale do Itapecuru, vale do Mearim e na Baixada Ocidental. (PROJETO VIDA DE NEGRO, 2002, p. 28-31).

Um conjunto de fatores favoreceu a existência e a resistência dos quilombos maranhenses. Inicialmente, é preciso que compreendamos que, diferentemente da

[...] zona açucareira nordestina, que se concentrava em uma estreita faixa de terras próxima ao litoral, a Zona da Mata, o Maranhão “apresentava, em quase toda parte

norte de seu território, abundantes matas com muitos rios e riachos”, facilitando a formação de “quilombos nas cabeceiras dos rios, nos locais mais afastados das florestas, zonas não ocupadas pelas fazendas escravistas”. (ASSUNÇÃO, 1996, p. 434).

Nesse sentido, faz-se necessário destacarmos, contudo, que a formação geográfica maranhense à época da escravização não só contribuía para a criação de quilombos, pois dificultava a captura dos quilombolas, quanto exigia, para a sobrevivência desses, uma interação com os escravizados das fazendas e com outros segmentos da sociedade escravagista. Assim, a escolha da localização geográfica para a formação desses quilombos não era feita de forma aleatória, possuía critérios militares e econômicos prévia e estrategicamente bem definidos.

A vital interação de que falamos era baseada na comercialização daquilo que os quilombolas produziam no garimpo e na lavoura, principalmente, a farinha, e na comercialização dos produtos de que os quilombolas precisavam, como sal, armas e munição, constituindo uma rede de proteção e abastecimento reconhecida, inclusive, em documento oficial, pelo Estado do Maranhão.

Que ainda he maior, e de mais vulto de que vulgarmente se pença. Há quilombos geraes, e parciais relacionam-se hum com outros, em cazo de necessidade auxilião-se mutuamente; tem hum indivíduo a quem obedecem; e dezertores que os exercitão no manejo das armas, não se diga que são geralmente estúpidos, e incapazes de grandes tentativas. (MA, 1834 *apud* PROJETO VIDA DE NEGRO, 2002, p. 130).

Dessa forma, segundo Assunção (1996, p. 437), a existência tanto de quilombos de pequeno porte como de grande porte, dependia também — ao contrário do total e completo isolamento geográfico apregoado ainda hoje por muitos — da interação que os quilombolas ou mocambeiros, como também eram chamados, estabeleciam com a sociedade escravagista através de uma complexa rede de relações.

Afirma-se, então, que os quilombolas maranhenses que conseguiram permanecer em liberdade, até antes da Lei Áurea, sobreviveram, principalmente,

[...] nas matas entre o rio Turi e o rio Gurupi e nas matas do Codó e do Mearim, graças às condições ecológicas e às relações que os mocambeiros estabeleceram com segmentos da sociedade escravista, “que lhes fornecia bens materiais e informações sobre as entradas”. Esses setores da sociedade escravista davam “proteção” aos mocambeiros pois tinham mais interesse na produção quilombola do que na reescravização dos mesmos. (ASSUNÇÃO. 1996, p. 459).

Ainda em relação à imbricada rede de comércio, proteção, economia e solidariedade estabelecida entre quilombolas e diversos segmentos da sociedade escravocrata, Sales (2007, p. 19) acrescenta que

[...] além da ajuda dos escravos que permaneciam nas fazendas, os quilombolas contavam com apoio de comerciantes, lavradores livres e até mesmo com o auxílio de fazendeiros e autoridades. No Turiaçu, essas autoridades policiais eram acusadas de proteger e se omitir quanto às negociações comerciais levadas adiante pelos quilombolas.

Os primeiros quilombos maranhenses de que se tem conhecimento são os quilombos do Turiaçu-Gurupi, os quais se multiplicaram pelo Maranhão. Devido à sua grande incidência, desde 1702, as autoridades insistiam em combatê-los. A resistência e a proliferação desses quilombos, especificamente, estão associadas a diversos fatores:

A região de Turiaçu-Gurupi constituía uma área de fronteira entre o Pará e o Maranhão que, até meados do século XVIII, formava o estado do Maranhão e Grão-Pará. Essa região contou com escravos desde o início de 1700 e gerava polêmica entre as autoridades que encontravam dificuldades para definir se a área em que estavam os mocambos pertencia a um ou outro estado depois da separação. Até 1852 a região do Turiaçu pertencia ao Pará, passando posteriormente a fazer parte do Maranhão. Enquanto as autoridades discutiam sobre quem era o responsável pelo combate aos quilombos, estes se proliferavam e, sabendo da possibilidade de ataque, esvaziavam os mocambos migrando para outra região estabelecendo outro quilombo ou dispersando-se entre os que já existiam. (SALES, 2007, p. 16).

Os quilombos do Turiaçu-Gurupi, também simplesmente chamados de quilombos de Turiaçu ou, singularmente, de quilombo do Turiaçu, duraram “mais de 40 anos e sua influência alcançava grandes regiões entre os rios Pindaré e Gurupi.” (PROJETO VIDA DE NEGRO, 2002, p. 101). Em razão desses fatos, o então juiz de Paz de Cururupu, chegou a admitir que “os quilombos de Turiaçu funcionavam como uma Confederação, uns mais centrais outros menos, [reforçando] a ligação entre quilombos e as redes que os quilombos formavam para sobreviver, negando o mito do isolamento.” (PROJETO VIDA DE NEGRO, 2002, p. 131).

A força dos quilombos Turiaçu-Gurupi frente aos oficiais combates foi legitimada até pelo Ministério da Justiça da Província do Maranhão que, em 1867, priorizou a necessidade de exterminá-los de forma efetiva, diante do reconhecimento de que “dispersos [representavam] a hidra de Lerna’ [...] ou seja, ao combater um, muitos outros quilombos brotariam na região.” (SALES, 2007, p. 17).

Além dos quilombos de Turiaçu-Gurupi, outros mobilizaram a atenção das autoridades locais. Assim,

Tem-se registro do mocambo de Macapá desde 1749, que possuía uma população estimada de 750 escravos africanos fugidos. Outro quilombo importante na região foi o de Mocajuba, situado nas cabeceiras do rio Mojuim. Sua destruição foi ordenada em 1852 e a primeira expedição enviada com este objetivo fracassou. Após

a primeira tentativa, outras se seguiram e em 1856 o quilombo de Mocajuba ficou tão enfraquecido que deixou de representar uma ameaça ao governo. (SALES, 2007, p. 18-19).

Em 1811, foram reconhecidos muitos quilombos no Gurupi, Turiaçu, Guimarães, Viana, Codó, Coroatá, Mearim, Alcântara, Maracassumé, Vila Nova Anadia, entre muitas outras localidades.

No ano de 1832, foi ordenada a destruição do quilombo do Pericumã, em razão de uma reclamação feita pelos colonos do distrito de São José de Guimarães contra os quilombolas sob a alegação de que esses lhes estariam ameaçando o direito à vida e à propriedade. O quilombo de Itapecuru também foi alvo de reclamações semelhantes às realizadas contra o quilombo de Pericumã, sendo que em 1833, após incisivo combate, foi oficializada a sua destruição.

Em 1867, em função da Insurreição de Viana — levante protagonizado por cerca de quatrocentos quilombolas contra o poderio dos proprietários de grandes fazendas, como a de Santa Bárbara, no município de Viana — o quilombo de Benedito do Céu, em Turiaçu, que já havia sido atacado e dado por destruído em 1858 ressurgiu no cenário escravocrata, sendo reconhecido como o centro irradiador do levante de Viana. Dessa forma,

Em 1867, foi organizada uma expedição contra o São Benedito, não tendo, porém, encontrado muito sucesso. Tentaram repetir os ataques, mas foram encontrados antes pelos quilombolas, o que acabou em mortos e feridos. O ataque dos quilombolas serviria, no entanto, para evidenciar para as autoridades como os *campos negros* estavam articulados e a hidra permanecia viva. (SALES, 2007, p. 21).

Em 1876, o quilombo São Sebastião, no vale do rio Turiaçu, — constituído por vários grupos de quilombos pequenos, liderados por Daniel — foi atacado e derrotado pelas forças oficiais.

Data de 1877 a realização da primeira expedição para destruir o quilombo Limoeiro, em Turiaçu, o qual foi oficialmente dado por exterminado em 1878. Contudo, em 1885, às vésperas da abolição, o quilombo reaparece com grandes proporções e estrutura vigorosa, contando com uma população entre 500 e 600 pessoas, segundo descrição oficial:

[...] tem 91 casas, em cada uma morando três, quatro e cinco pretos com suas mulheres, filhos, e tem mais duas casas destinadas à oração, a que chamam casas de santos; sendo uma com imagens de santos e outra onde encontramos figuras extravagantes feitas de madeira, cabaças com ervas podres e uma porção de pedras que em tempos muito remotos os indígenas se serviam como machados, as quais a maior parte dos mocambeiros venera com a invocação de Santa Bárbara, porém não passa tudo isto de uma casa de pajés. É extraordinariamente grande o número de

roças que tem o mocambo, e seria necessário mais de um mês para destruí-las. (SALES, 2007, p. 18).

Sobre a história dos quilombos maranhenses é fundamental enfatizarmos também que Negro Cosme, conhecido como o Imperador da Liberdade, é um dos principais símbolos maranhenses da resistência negra quilombola, em razão de sua incisiva influência na criação e na manutenção de muitos quilombos, principalmente o da Lagoa Amarela, e por ter sido um dos mais influentes líderes de uma das principais insurreições ocorridas no Maranhão, a Balaiada — dirigida pelas massas oprimidas (pobres, negros, índios, fugitivos e prisioneiros), contra os abusos cometidos pelos proprietários de terras e comerciantes portugueses, a qual contou com o apoio ostensivo de quilombolas até o fim do combate.

Pelo exposto, então, destacam-se, entre os históricos e mais antigos quilombos maranhenses, os quilombos de São Bendito do Céu, Limoeiro e São Sebastião, no vale do Turiaçu; o quilombo de Lagoa Amarela, em Chapadinha, além de muitos quilombos menores, sobretudo, nas regiões dos vales do Turiaçu e do Itapecuru, nas matas de Codó, do Mearim e na Baixada Maranhense. “Estes quilombos foram citados pela historiografia que se baseou nas fontes, sobretudo, deixadas pelos repressores. Certamente houve outros mocambos que não foram descobertos e permaneceram livres até à Abolição.” (PROJETO VIDA DE NEGRO, 2002, p. 31).

Entre os importantes fatos relacionados aos quilombos maranhenses ainda é preciso evidenciarmos a intervenção de processos migratórios na constituição dessas organizações. Assim, segundo dados oficiais,

Nos anos de 1852-1856, chegaram 887 imigrantes. Em 1877, o Maranhão acolheu um significativo número de cearenses golpeados pela seca. As autoridades distribuíram esses trabalhadores em regiões estratégicas na fronteira, aproveitando-se dos trabalhos de desmatamentos e das roças dos quilombolas. (PROJETO VIDA DE NEGRO, 2002, p. 30).

Na primeira década do século XX, um novo contingente de cearenses e piauienses somou-se ao grupo de camponeses maranhenses, instalando-se definitivamente nas terras livres do Maranhão. Além do que “pelos sertões, muitos negros vieram da Bahia para o Maranhão no fim do século XVIII, mormente para Vila de Aldeias Altas de Caxias.” (PROJETO VIDA DE NEGRO, 2002, p. 104).

Em contraposição à imigração de cearenses, piauienses, baianos, o Maranhão “é sempre citado como um dos maiores focos da escravidão brasileira, com irradiação para o Pará”. Nesse sentido, sobretudo os quilombos de Turiaçu e de Maracassumé são apontados

como importantes “núcleos de migração negra da Província do Maranhão para o Pará.” (PROJETO VIDA DE NEGRO, 2002, p. 124).

Por fim, em decorrência da intensa escravização de negros e da formação de importantes quilombos, “hoje, o Maranhão é o estado com maior número de comunidades negras rurais do Brasil.” (PROJETO VIDA DE NEGRO, 2002, p. 29). Conforme assegura Santos Neto (2004, p. 128),

O Maranhão abrigou quilombos históricos que se projetaram em comunidades negras que, depois da Abolição, em 1888, permaneceram fiéis aos rituais e aos meios de sobrevivência de seus ancestrais, escravos fugidos. Toda a violenta história da escravidão e da fuga para os quilombos, no meio da mata maranhense, encontra-se preservada em rituais como o tambor de mina e o tambor de crioula, que estas comunidades até hoje realizam, como cápsulas onde sobrevive um outro tempo.

A trajetória do movimento das comunidades quilombolas no Maranhão — como já dissemos, não obrigatoriamente originadas de antigos quilombos — pode ser dividida em quatro fases. Na primeira fase, na década de 1970, foram realizadas visitas a algumas comunidades, sendo identificados conflitos agrários. A segunda fase teve início com o Encontro Estadual das Comunidades Negras, realizado em 1986, evento que proporcionou maior interação entre as comunidades, gerando, conseqüentemente, ações mais organizadas, em nível estadual.

Em 1987, foram “deslocadas compulsoriamente 312 famílias de povoados centenários das **terras de preto** do Município de Alcântara pelo CLA-Maer, para implantação da base de lançamento de foguetes.” (PROJETO VIDA DE NEGRO, 2002, p. 30), contudo, apenas em 1988 é iniciada a terceira fase, quando a Sociedade Maranhense de Direitos Humanos (SMDH) e o Centro de Cultura Negra do Maranhão (CCN) criaram o Projeto Vida de Negro, responsável politicamente pela articulação, dinamização e visibilidade das ações do movimento negro. Por fim, em 1992, a primeira titulação emitida para uma comunidade quilombola maranhense, a comunidade de Frechal, marcou o início da quarta fase. Até a instituição do Decreto Federal nº 4.887/2003, somente essa comunidade era reconhecida como quilombola no estado do Maranhão.

Entre as principais metas do Projeto Vida de Negro, citamos:

[...] mapeamento das terras de preto no Maranhão; pesquisa socioeconômica e cultural; pesquisa cartorial, em documentos dos séculos XVIII e XIX referentes a quilombos no Maranhão; realização de encontros de comunidades negras rurais; articulação e mobilização dos quilombolas e do movimento negro em âmbito estadual e nacional; realização de seminários de formação e capacitação nas comunidades negras rurais; titulação de terras de preto no Maranhão; publicação das

pesquisas realizadas pelo PVN; criação de banco de dados sobre as terras de preto no Maranhão. (PROJETO VIDA DE NEGRO, 2002, p. 40-41).

Esse Projeto também realizou ações pontuais que deram origem à criação, em 20 de novembro de 1997, da Associação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas do Maranhão – ACONERUC, em substituição à Coordenação Estadual Provisória dos Quilombos Maranhenses, criada em 17 de outubro de 1995, em São Luís – MA.

Algumas outras entidades foram e continuam sendo muito importantes no assessoramento às comunidades quilombolas, entre elas, o Movimento Negro Maranhense, o Centro de Cultura Negra do Maranhão e a Sociedade Maranhense dos Direitos Humanos.

2.4 A comunidade quilombola de Jamary dos Pretos, em Turiaçu – MA

O quilombo Jamary dos Pretos está localizado na Baixada Ocidental Maranhense, microrregião de Gurupi, na zona rural do município de Turiaçu-MA. Fazendo limite com o Pará, esse município, situado entre os rios Turiaçu e Gurupi, pertenceu à província do Pará até 1852 e foi palco de muitos quilombos formados por negros que resistiam, por meio da fuga, ao trabalho escravizador.

No município de Turiaçu, Estado do Maranhão, instalou-se uma das mais antigas e importantes concentrações de negros fugidos do cativeiro (quilombos). As terras deste município, portanto, antes mesmo da chegada dos fundadores da vila, da qual se originou a atual cidade de Turiaçu, foram ocupadas por escravos fugidos do cativeiro, os quais formaram os inúmeros povoados que existem. (PROJETO VIDA DE NEGRO, 1998, p. 88).

O porto de Turiaçu foi um centro de intensa e lucrativa comercialização ilegal de negros escravizados, o que certamente deve ter contribuído para potencializar a superioridade quantitativa de negros entre a população do município à época do sistema escravocrata. Conforme ratificam O'Dwyer e Carvalho (2002, p. 174), é historicamente comprovada a

[...] existência de numerosa população escrava nas fazendas e engenhos da região, introduzida através do porto de Turiaçu, utilizado no século XVIII para tráfico de escravos não-autorizado e fora do controle alfandegário, o que pode ter em parte contribuído para “a elevada proporção de escravos em relação à população livre no norte da província”.

Historicamente, então, o município de Turiaçu foi a área que mais concentrou escravizados negros, no Maranhão, nos séculos XVII e XVIII, sendo “caracterizado como área de exclusividade negra no Maranhão, onde existiu um extraordinário número de

quilombos ou mocambos.” (O'DWYER, 2002, p. 28-29), datando de 1702 os primeiros indícios da existência de quilombos nessa região. Pelo exposto, muitos consideram plausíveis as hipóteses existentes de que muitas das comunidades quilombolas maranhenses atuais sejam oriundas dos diversos quilombos que se formaram na área do Turiaçu.

Jamary dos Pretos/MA está entre as comunidades quilombolas maranhenses atuais que se originaram de quilombos formados no período escravagista, posto que

A memória social de seus habitantes remete à experiência histórica dos chamados “mocambos”, termo usado para designar os “lugares de moradia e refúgio dos pretos livres”, em contraposição às fazendas de escravos, consideradas “lugar da dor, do trabalho forçado e da sujeição.” (O'DWYER, 2002, p. 28-29).

Fortalecendo essa gênese quilombola de Jamary dos Pretos, O'Dwyer e Carvalho (2002, p. 191) sintetizam:

A posse da terra no povoado de Jamary, renovada de geração a geração, torna-se hereditária através de uma genealogia que remonta ao tempo da escravidão e dos quilombos ou mocambos. Preservada oralmente na memória dos moradores de Jamary, atravessa gerações, de modo a apresentar todos os habitantes do povoado como descendentes de um bisavô ou trisavô escravo e mocambeiro, o que permite agrupá-los pelo menos em quatro linhas de descendência direta: os Mafras, os Ribeiros, os Sousas e os Soares.

Os atuais moradores de Jamary dos Pretos por nós entrevistados também afirmam que os primeiros e/ou os mais antigos moradores dessa comunidade foram negros escravizados, oriundos, principalmente, das fazendas de Santana, Cajual, Bom Jesus, Santa Cruz, Tapera de Nhadona, também chamada Sinhadona ou Santa Luzia, Santa Barbara e Santo Antônio. Nos interstícios dessas fazendas, como pontuam O'Dwyer e Carvalho (2002, p. 192), baseados na fala dos moradores de Jamary, “existiam muitos lugares de moradia antigos, moradia dos pretos fugidos, como o Jamary, o Centro das Mangueiras e o Bonisário, que hoje são parte de Jamary. [Os moradores de Jamary] referem-se ainda a esses lugares como antigas ‘colônias dos pretos velhos’”.

Assim sendo, um dos pontos que revelam a consciência étnico-cultural dos jamarizeiros são os laços de parentesco por eles reconhecidos, laços esses que têm raízes no período escravocrata, agregando-os sob os sobrenomes civis de Mafra, Ribeiro, Sousa e Soares.

Do Cajual, que foi sede da fazenda no tempo da escravidão, veio a família Mafra. Da fazenda Santana, do antigo senhor de escravos Cazuzá Ribeiro, provém o ramo da família Ribeiro. Há também no povoado moradores originários da fazenda Bom Jesus, como a família Souza. Das origens dos moradores, outras fazendas também

são por eles citadas, sem referência às famílias que delas provinham, como a Tapera de Nhadona, Santa Cruz e Santo Antônio, esta última do senhor de escravos mais cruel, chamado Licurgo. (PROJETO VIDA DE NEGRO, 1998, p. 92).

Em relação a esses sobrenomes, é fundamental ressaltarmos que O'Dwyer e Carvalho (2002, p. 191) os analisam como referência a

[...] um parentesco adotivo, na medida em que incorporam os nomes das famílias de seus antigos senhores. Essa referência aos nomes de antigos senhores escravocratas e os “laços artificiais” de parentesco estabelecidos com eles a partir de um ancestral comum se transmitem de pai para filho e podem ser considerados uma “classe de parentesco” reconhecida para efeito de análise genealógica em antropologia social.

Em resumo, o passado quilombola e as relações de parentesco estabelecidas entre os moradores de Jamarý “regulam a descendência e a herança das terras de uso comum, configurando uma situação de fato que cria direitos e garantias ao reconhecimento jurídico de propriedade da terra do povoado de Jamarý.” (O'Dwyer, 2002, p. 30).

Mesmo com algumas mudanças ocorridas na atualidade — “INF: Hoje tá muito assim, eles casam, também, com [pessoas] de outras comunidades. Vão viajar, voltam com esposa, antes era mais da mesma comunidade.” (D.M.S, FI, F, 2013)⁷ — a genealogia de Jamarý dos Pretos, que nos remonta ao regime escravagista, segue sendo indispensável para compreendermos a experiência histórico-cultural construída por esses quilombolas, revelada, por exemplo, pelo tambor de mina, tambor de crioula e por todo um conjunto de outras práticas sociais ainda desenvolvidas e cultivadas nesse quilombo e preservada de geração a geração na memória social das 276 (duzentas e sessenta e seis) famílias que vivem, atualmente, nessa comunidade.

Quanto à denominação que identifica a comunidade, os “jamarizeiros” — moradores nativos de Jamarý — “Ao se referirem a Jamarý, [usam] de preferência os seguintes termos: “o povoado”, “o Jamarý”, “o povoado dos pretos”, “o Jamarizão” e o “Jamarý dos Pretos” (O'DWYER; CARVALHO, 2002, p. 178-179) e “nosso lugar” (C.F.M., FIII, F, 2013), de acordo com uma de nossas informantes, uma das mais idosas quilombolas, ainda viva, de Jamarý dos Pretos.

Como nos propomos, mediante esta pesquisa, a atualizar as informações existentes em fontes escritas sobre os aspectos históricos, geográficos, culturais, sociais, do quilombo Jamarý dos Pretos, usamos, neste capítulo, apenas para cumprir com esse propósito, trechos das entrevistas que constituem o *corpus* deste estudo. Dessa forma, é necessário esclarecermos que para nos referirmos aos nossos informantes, usamos as iniciais de seus nomes, seguidas da faixa etária — faixa I – 20 a 40 anos; faixa II – 41 a 60 anos e faixa III – mais de 60 anos —, da indicação do sexo — M (masculino) e F (feminino) e, por fim, do ano em que realizamos as entrevistas.

O nome Jamary, de acordo com pesquisas realizadas pelo Projeto Vida de Negro (1998, p. 90), é oriundo do “nome de uma árvore espinhosa encontrada outrora em abundância na área, constituindo verdadeiro escudo para possíveis intrusões.” Ratificando e ampliando um pouco essa informação, O’Dwyer e Carvalho (2002, p. 180) afirmam que o nome Jamary deve-se ao fato de o acesso principal a essa localidade dar-se por uma “trilha aberta através de um campo natural delimitado por palmeiras de caule fino e cobertas de espinhos, denominado Jamarizal.” (O’DWYER; CARVALHO, 2002, p. 180). Essas informações foram, atualmente, corroboradas pelos nossos informantes, especialmente, os mais velhos do quilombo Jamary.

A adjetivação *dos Pretos* — acrescida, posteriormente, ao nome Jamary, pois, segundo alguns dos nossos informantes mais idosos, o nome desse quilombo, inicialmente, era apenas Jamary, escrito com *i* — por sua vez, é repleta de significações específicas, às vezes, contraditórias, a depender dos papéis sociais desempenhados pelos sujeitos da enunciação, requerendo assim uma atenção especial.

CIRC: Mas, o nome do lugar mesmo onde a senhora nasceu?

INF: Eihn?

CIRC: Lá de Turiaçu? O nome do lugar?

INF: O nome do lugar? Ah, o nome do lugar... Jamary.

DOC: Jamary?

INF: Jamary.

DOC: Jamary dos Pretos?

INF: dos Pretos, que é agora, num era nesse tempo (inint) (risos)

DOC: Não era? Ah, não era Jamary dos Pretos.

INF: No sobrenome não era. Só Jamary.

[...]

INF: Pois é, era, é Jamary. Nesse tempo, era Jamary. Agora já teve (inint) esse quilombo, e aí, é Jamary dos Pretos, agora.

DOC: Agora, né? (C. F. M., FIII, F, 2013).

Nesse sentido, segundo O’Dwyer (2002, p. 29),

A caracterização dos grupos étnicos como “categorias atributivas e identificadoras empregadas pelos próprios atores” é exemplificada nessa situação etnográfica pela locução adjetiva (dos pretos) que os moradores do povoado costumam acrescentar ao nome Jamary — Jamary dos Pretos ou, ainda, Povoado dos Pretos. Essa forma de qualificação “define, através da auto-atribuição, uma identidade afirmativa e uma territorialidade própria a um grupo social etnicamente organizado”.

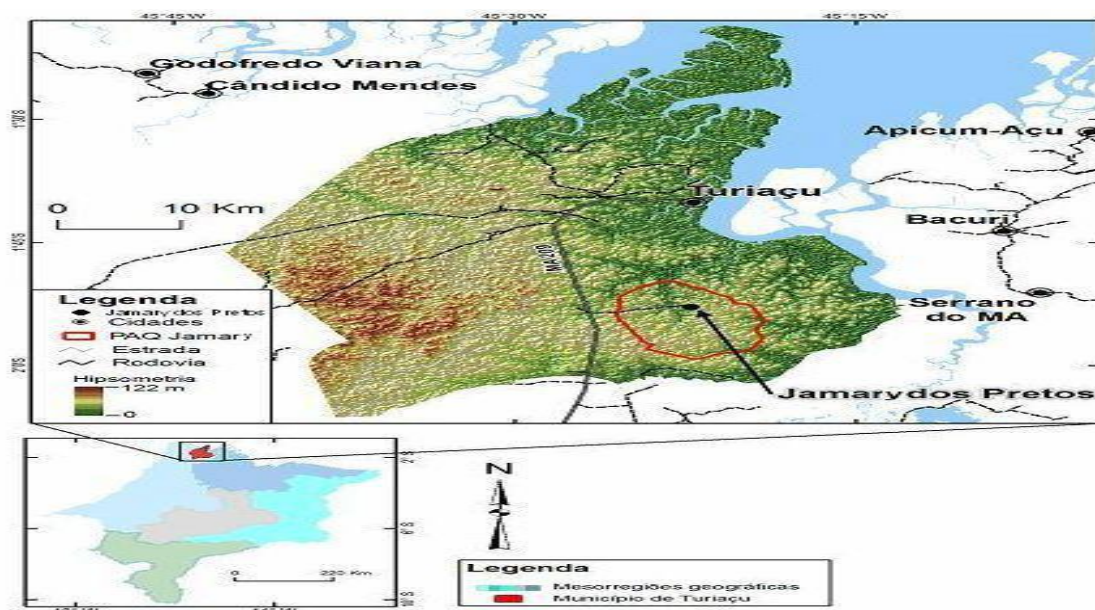
Contudo, essa mesma locução adjetiva, ainda hoje, é revertida de uma semântica negativa, estigmatizante e irônica por pessoas da sede do município de Turiaçu, uma vez que ao se referirem aos quilombolas de Jamary como os “pretos dos campos naturais” ou os “pretos do Jamary” o fazem para imprimir conotações de cunho depreciativo em relação à

condição étnica e sociocultural dessas pessoas. Ratificando essa informação, O'Dwyer (2002, p. 29) pontua que “Tais referências, utilizadas como critérios negativos de apreciação da identidade social desse grupo, expressam práticas comuns e cotidianas de discriminação e preconceito a que estão submetidos em seu contato com os de fora, os moradores do povoado de Jamary.”

Nesse jogo de contrários, os moradores de Jamary, “Através de uma lógica da contradição, porém, se reapropriam positivamente da avaliação estigmatizante, construindo assim uma identidade social relacionada ao pertencimento étnico e à ocupação de um território exclusivo.” (O'DWYER, 2002, p. 29).

Distante cerca de 465 quilômetros de São Luís, capital do estado do Maranhão, o quilombo Jamary dos Pretos se situa numa área rural afastada, aproximadamente, 43 quilômetros da sede do município de Turiaçu. É encoberto por densa vegetação que circunda os seus limites, ao sul, com as propriedades de Adalto Rabelo e Ribamar Cavalcante, ao norte, com terras devolutas do Estado e com o rio Caxias, a leste, com terras devolutas do Estado, com as terras de São Tiago e com a propriedade de Manoel Rabelo e a oeste, com terras devolutas do Estado e as propriedades de Nazareno, José Alves e Valdemar Rabelo. (PROJETO VIDA DE NEGRO, 1998, p. 97).

Mapa 1 – Localização de Jamary dos Pretos



Fonte: IBGE

Apesar de o acesso a essa comunidade ainda ser bastante dificultado no período das chuvas — meses de janeiro a julho —, o relativo isolamento geográfico de Jamary dos Pretos foi atenuado pela abertura de uma estrada de piçarra de, aproximadamente, 09 quilômetros, a partir de outro quilombo do município de Turiaçu, denominado Santa Rosa. Dessa forma, o acesso a Jamary pode dar-se, no presente momento, também por meio do uso de veículos, geralmente moto e carro de pequeno porte.

Além da mata circundante, a estrutura física de Jamary conta com uma sede ou núcleo central. “Essa parte central do povoado é formada por um círculo de moradias que delimita o espaço comunitário onde se encontram edificadas a capela, a escola e o barracão em que promovem suas reuniões e festas, além do campo de futebol.” (O'DWYER; CARVALHO, 2002, p. 179).

Tal sede é segmentada em partes menores, espécie de bairros, por nomes Santo Antônio, Campina, Arrudá, Grota e Outeiro das Queimadas. Além disso, pertencem a Jamary dos Pretos casas situadas nas localidades de Boa Vista e Cajual, ambas referidas nos relatos dos moradores

[...] como antigas fazendas de escravos, e seus moradores se comunicam com a parte central do povoado através do ramal subsidiário que vai em direção à estrada rodoviária e ao povoado vizinho de Santa Rosa, sendo também utilizado por todos que entram e saem de Jamary. (O'DWYER; CARVALHO, 2002, p. 182).

Completando a estrutura física de Jamary, além da sede, há uma extensa área destinada às atividades agropecuárias, denominada também de campos naturais ou centros de roçado. Assim,

Jamary dos Pretos exprime, em sua disposição espacial, essa conjunção entre os lugares de moradia concentrados na sede do povoado e as antigas fazendas de escravos, incorporadas como *centros de roçado* onde, segundo os moradores de Jamary, ficam hoje os seus *ranchos de trabalho*. O diagrama do povoado, desenhado por um dos informantes, projeta em suas divisões espaciais diferentes planos de organização social. Nele o povoado de Jamary “é concebido em forma de dois anéis conjugados, com um ponto de interseção correspondente à sede do povoado. Neles se incluem o terreno trabalhado ou os centros de roçado, como dizem, e os campos naturais e a mata circundante. (...) Esses dois anéis conjugados estão sempre referidos ao plano de interseção entre eles: a sede do povoado, onde a vida comunitária se exterioriza. Aí ocorrem as manifestações culturais do povoado, como as festas religiosas, o tambor-de-criola e práticas comunitárias como o jogo de futebol dominical. É nesse plano que a comunidade demonstra o seu alto grau de integração.” (O'DWYER, 2002, p. 30-31).

Na década de 90, do século XX, período em que foram realizadas as primeiras pesquisas em Jamary, havia mais de 150 famílias nesse quilombo vivendo da plantação de

fumo, algodão, mandioca, milho, arroz, abóbora, feijão, cana, batata, gergelim, cará, abacaxi, banana, manga, caju, mamão. Utilizavam as fibras vegetais na fabricação de cestos e outros produtos artesanais de uso doméstico. (O'DWYER, 2002, p. 33).

Atualmente, a realidade agrícola dessa comunidade apresenta mudanças. Embora a lavoura continue sendo a principal fonte de renda e de alimentação das 276 (duzentas e setenta e seis) famílias — 226 (duzentas e vinte e seis) cadastradas pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária – INCRA e 50 (cinquenta), pelo Instituto de Terras do Maranhão – ITERMA — que vivem, no momento, em Jamary, muitos dos produtos citados anteriormente não são mais cultivados.

DOC: Uhn, e o quê que plantava antigamente que não planta mais, além do algodão que o senhor falou, né? Não planta mais algodão....

INF: O povo num, num quisero mais executá, por isso, nem a mandioca mehmo, hoje, eles num tão mais plantano.

DOC: Uhn run.

INF: (Inint) aqui tá uma falta de farinha medonha (inint) largaro. [...]

DOC: Ah, então, tá faltando é porque não tem, tem muita gente, mas não querem...

INF: Consegui fazê o trabalho como era naquele tempo... não valia nada mais naquele tempo era, era estragado, mas tinha tudo.

DOC: Era, né?

INF: Hoje não tem.

DOC: Está faltando porque o povo não quer mais...

INF: Procura o jerimum, num tem, uma melancia, isso tudo de primeiro se estragava, né?

DOC: Uhn run.

INF: Hoje num tem nada disso se acabou.

DOC: É, né? E se acabou porque...

INF: Não teve mais lavrador pra fazê.

DOC: É, né? Jovem tem muito aí, não tem, não?

INF: Ave Maria, tem muito (inint).

DOC: Agora, eles não querem é fazer?

INF: Não quiere não, não quiere fazê.

DOC: Ah, está certo.

INF: Não quiere fazê. (D. R., FIII, M. 2013).

Hoje em dia, cultiva-se, sobretudo, mandioca, milho, arroz, abóbora, feijão e algumas frutas e essa mudança é atribuída, pelos moradores mais idosos desse quilombo à mudança de hábitos na comunidade: “INF: Família, trabalhava com roça comigo.” (D. R., FIII, M. 2013), à falta de interesse dos jovens pelo trabalho na lavoura, ou seja, à mudança de foco de interesse dos jovens, uma vez que outras possibilidades lhes são oferecidas atualmente no campo da educação, do trabalho e, sobretudo, do entretenimento.

DOC: Eh, que atividades costumam fazer os homens aqui em Jamary?

INF: Costumam eh, roçar... é fazer roças, a maioria fazem roça, plantam...

DOC: Uhn rû.

INF: (inint) Outros jogam bola.

DOC: (risos) os mais jovens fazem o quê?

INF: Os mais jovens jogam bola. (risos) Acho que é mais é isso.
 DOC: Mais é diversão?
 INF: Mais é diversão.
 DOC: Mas era assim?
 INF: Não, antes os jovens mesmo sendo jovem eles tinham as responsabilidades, tinham a sua roça...
 DOC: Uhn rû.
 INF: Já hoje, são poucos os jovens que têm roça. (D.M.S, FI, F, 2013).

Essas famílias desenvolvem também atividades de pesca, caça, criação de animais domésticos e gado. Os produtos das atividades agroextrativistas e pecuárias desenvolvidas por essa comunidade são para uso próprio e também para comercialização com povoados e comunidades vizinhas. Em relação às atividades de pecuária, também houve mudanças. Alguns animais que eram encontrados antigamente no mato dessa região, hoje, não são mais.

DOC: O quê que o senhor caçava no mato?
 INF: Caça... cotia, paca, tatu, veado, (inint), quechada, essas coisa, anta, era o que existia no mundo, eu matava muito.
 DOC: E o quê que o senhor mais gostava? Qual a caça, assim, mais gostosa?
 INF: Ah... agora (inint) um pouco, mas é quechada
 DOC: Quechada é a melhor?
 INF: É a melhor.
 DOC: É um... quechada...
 INF: É um porco.
 DOC: Ah.
 INF: É um porco, é um pouco.
 DOC: É, uhn.
 INF: É a melhor caça pra eu encontrar, mas todas são boa.
 DOC: E ainda tem por aqui, quechada?
 INF: Não, (inint) acabou-se a caça. (D. R., FIII, M. 2013).

Em decorrência dessas mudanças ocorridas tanto na agricultura quanto na pecuária, a alimentação dos quilombolas dessa localidade tem sofrido notórias transformações, eles têm passado a comer mais enlatados e precisam comprar alimentos fora da comunidade.

INF: E nessa época nós comíamos mais comida assim, natural. Já hoje tem a salsicha que vem, aí as pessoas comem muita salsicha, muito frango.
 DOC: De granja, né?
 INF: De granja, é muita carne, também, enlatada, é mais assim.
 DOC: É, né?
 INF: Hoje, né. Já nessa época, aqui, não, era mais natural mesmo, as pessoas criavam mais pra comer.
 DOC: Uhn rû.
 INF: Já hoje, as pessoas estão deixando essa cultura de criar, plantar.
 DOC: E tão só comprando.
 INF: Só comprando. (D.M.S, FI, F, 2013).

No dia 31 de dezembro, em Jamary dos Pretos, ocorre o principal festejo da comunidade, em homenagem à Nossa Senhora das Graças, padroeira desse quilombo, ocasião em que são realizadas novenas e procissão com a imagem da santa, assim como são realizadas apresentações de cantores, tocadores e dançadeiras do tambor-de-crioula: “A festa é, segundo eles, a maior de todos os povoados de Turiaçu.” (O’DWYER; CARVALHO, 2002, p. 200).

Também ocorre, nesse quilombo, o festejo de Santa Maria, no mês de maio, mas com uma dimensão menor do que o festejo de Nossa Senhora das Graças. O festejo de São Benedito, que fazia parte do calendário tradicional e oficial dos festejos da comunidade, não mais é realizado. Algumas outras particularidades sobre os festejos desse quilombo são evidenciadas na fala da moradora Severa, já falecida, (apud O’DWYER; CARVALHO, 2002, p. 196), a qual, alinhavando passado e presente, revela tradição e inovação, ao rememorar que

havia muitas festas naqueles tempos, as famílias faziam festa para seu santo, a festa da padroeira durava quatro, cinco dias, e era tudo de graça, não como hoje, que temos que ter dinheiro, se não não se come, não se bebe, não se dança, não há dinheiro que baste. As crianças não eram como hoje, não podiam ir à festa, tinham que brincar em separado, a gente matava boi, socava muito arroz, e cada um trazia sua farinha, a garapa era dada pelo juiz da festa, que sabia quem podia beber e quanto. Toquei muita caixa [tambor], muito tamborete, nas festas antigas, a festa do dia de São Benedito, a festa do Divino, e a festa para Nossa Senhora... Hoje tudo isto está fraco.

Dessa maneira, podemos afirmar que

A experiência histórica dos quilombos é incorporada no presente etnográfico às manifestações culturais observadas no povoado, expressas em festas de dança, como o tambor-de-criola, rituais religiosos, como o tambor-de-mina, e todo um conjunto de representações que circulam sobre a origem de Jamary e as condições de participação na vida do povoado, definindo para seus moradores um mundo social partilhado e uma identidade comum. (O’DWYER; CARVALHO, 2002, p. 174).

Mudanças ocorreram também em relação às brincadeiras das crianças e dos adolescentes, assim, brincadeiras como boi de pau, serrar velho, gangorra, chucho, pião, foram extintas ou raramente ocorrem nos dias atuais.

Uma outra particularidade de Jamary dos Pretos refere-se às histórias decorrentes do contato de seus primeiros moradores com os índios que habitavam a mata circundante desse quilombo, as quais, em geral, revelam o medo que os quilombolas tinham dos indígenas.

DOC: E como é que vocês chamavam os índios, de índio mesmo?

INF: É, índio, caboco.

DOC: Caboco. É aí, eles eram bravos?

INF: Ero brabo com quem bulia com eles.

DOC: Era?
 INF: Era, com quem bulia com eles.
 DOC: Uhn.
 INF: Bem, aqui eles mataro quatro pessoa numa hora... nesse, nesse lugar, aqui.
 DOC: Uhn run. Foi mesmo?
 INF: Eu tava rapaz já feito, né? Mataro quatro pessoa porque buliro com eles.
 DOC: Ah.
 INF: Mas num bulia não, nós quando nós ia, assim, na deles, nós fazia agrado, falava a language à toa assim...
 DOC: Uhn uhn.
 INF: Agrado pra eles, aí com essas besteira nós passavo e eles nunca...
 DOC: Nunca mexeram, nunca buliram.
 INF: Nunca buliro, graças a Deus. (D. R., FIII, M. 2013).

Na década de 1970, começaram as tentativas de invasão das terras de Jamary por fazendeiros de Turiaçu e por grandes empreendedores agropecuários. Essas invasões se estenderam por um longo tempo, o que levou O'Dwyer (2002, p. 30) a reconhecer, ainda em 2002, a existência de acirrados conflitos “com interesses latifundiários de grandes criadores de gado do município de Turiaçu e de empreendimentos rurais que procuram se expandir à custa dos povoados e ‘terras de preto’, como no caso mencionado da disputa entre os moradores de Jamary e o projeto Ceres”.

No presente momento, pós-titulação de uma parte das terras dessa comunidade, os quilombolas de Jamary enfrentam o roubo de madeira realizado perto de onde fica o *pico* — demarcação da área do quilombo Jamary dos Pretos.

DOC: E esses invasores, em geral, tiram o quê de vocês?
 INF: Ah, eles tira... tiram madeira mesmo.
 DOC: Madeira.
 INF: Só peça aí, de pau (no mato), aquelas mais preciosa e vão tirando tudo.
 DOC: É, não é?
 INF: Vão deixando mesmo só... as coisinha que não tem valor. (D. R. FI, M, 2013).

Um outro problema sério enfrentado por esses quilombolas diz respeito às casas não concluídas pelo INCRA. De acordo com um dos projetos dessa instituição, parte das casas de taipa desse quilombo seria substituída por casas de tijolo. Estava prevista a construção de 108 (cento e oito) casas, numa primeira etapa, e mais 118 (cento e dezoito), numa segunda etapa, contudo, algumas dessas casas até hoje não foram concluídas e outras, os próprios donos terminaram de construí-las.

INF: O que mais comove nós é essas... essas habitação que eles começaram aqui e nunca mais deram ponto final nem nada, num resolveram maih nada. Isso aí é o que incomoda mais a gente, porque foi um projeto feito. Vocês viram, né?
 DOC: Uhn run.
 INF: Pra falar esseh negócio mehmo?
 DOC: Não... Sim, sim, sim.

INF: Mas aí, incomoda muita gente, porque entra presidente, sai presidente, não dá conta de nada e é aquele negócio.
 DOC: E ficaram pela metade.
 INF: É... desse jeito. Quando você anda aí, você vê tanta caveira de casa por aí pra ser construída.
 DOC: Ah tá, essas casas, ah...
 INF: São do INCRA.
 DOC: Ah, vou até... Vou até tirar umas fotos. Essa aqui é uma?
 INF: Essa aqui é. É minha, ela.
 DOC: É? Essa é sua?
 INF: Fizeram até esse ponto aí e deixaram aí, nunca mais, eu vivo limpando aí direto.
 DOC: Nossa! E é grande, não é?
 INF: É nove... é nove por... por seis.
 DOC: É bem grande, ela.
 INF: Nove de comprimento e seis de largura, a metragem dela.
 DOC: Ah, e nunca mais terminaram?
 INF: Não.
 DOC: Muitas pessoas me disseram mesmo que elas mesmas é que tiveram que concluir, não é, suas casas.
 INF: Foi. Essas pessoas que já... que tão no... já com o dinheirinho que pode...
 DOC: Uhn rã, dar continuidade, não é?
 INF: Dar continuidade, aí, continua, quem ainda não pode, aí, vai esperando a boa vontade deles. (D. R. FI, M, 2013).

A partir do final da década de 90, Jamary dos Pretos tornou-se foco de várias pesquisas, algumas das quais resultaram em publicações importantes como o livro *Quilombo Jamary dos Pretos: terra de mocambeiros*, publicado em 1998. Concernente a isso, é de fundamental relevância ressaltarmos, ainda, que O'Dwyer, em 1993, realizou um trabalho de campo em Jamary dos Pretos com o propósito de constituir um material etnográfico, em forma de parecer, para o Projeto Vida de Negro, voltando a realizar novo trabalho de campo, em 1997, o qual constituiu o relatório de identificação, enviado à Fundação Cultural Palmares, do Ministério da Cultura, por solicitação da Comissão Nacional Provisória de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas, integrada por lideranças dos povoados e do Movimento Negro do Maranhão.

É importante explicitarmos que, embora a Constituição Federal de 1988 já assegurasse o direito à posse da terra às comunidades quilombolas, somente em 30 de abril de 1997, o povoado de Jamary foi identificado como quilombola, através da Portaria nº 14, da Fundação Cultural Palmares.

Somente em 2003, foi emitido pelo Governo do Estado do Maranhão, por meio do ITERMA, o título de comunidade quilombola à Jamary, conforme Portaria MC n.1, de 15 de janeiro de 2003, publicada no DOU de 27/01/2003. Essa titulação ratificou o reconhecimento do *status* de comunidade quilombola atribuído a Jamary dos Pretos por O'Dwyer e Carvalho (2002, p.179), após constatarem a “intensa rede de relações pessoais e obrigações familiares a

que todos os moradores do Jamary estavam interligados.” e seu “sentimento de pertencer ao mesmo mundo, motivado em suas ações por valores compartilhados e objetivos comuns.”

Embora haja controvérsias quanto à área total do quilombo Jamary dos Pretos, o ITERMA outorgou-lhe, em 2003, o título de propriedade, regularizando uma área de aproximadamente 6.613,0000 hectares, ou seja, regularizando apenas uma parte das terras a que os quilombolas afirmam ter direito. Dessa maneira, os moradores continuam mobilizados e lutando para obter a titulação do restante de suas terras que — segundo o relatório de identificação da área total de Jamary, publicado no Diário Oficial da União, em 28 de julho de 2007, pelo INCRA no Maranhão — é de mais de 15.000,0000 ha.

Em 1995, foi fundada a Associação Rural dos Moradores do Quilombo Jamary cujo presidente atual é o senhor Henrique Ribeiro, e, mais recentemente, foi fundada a Associação Agrícola “Deus quem quis” de Moradores do Quilombo Jamary dos Pretos, Turiaçu-MA cujo presidente é Elivaldo Ribeiro.

Em 1997, Jamary dos Pretos foi selecionado para participar da realização do Projeto Especial Quilombola reconhecido pela Fundação Cultural Palmares e pelo INCRA.

Há duas escolas localizadas no momento dentro da comunidade, uma municipal, a *Escola Municipal de Jamary*, que contempla apenas o Ensino Fundamental, e o *Centro de Formação Quilombola por Alternância Raimundo Sousa*, escola quilombola de Ensino Médio de responsabilidade estadual. É pertinente destacarmos também que alguns jovens quilombolas já possuem formação em nível superior e há outros fazendo cursos de graduação, especialmente, licenciaturas.

Segundo documentos levantados mediante pesquisas realizadas pelo Projeto Vida de Negro e pelo Centro de Cultura Negra do Maranhão — o mais antigo data de 1841 — Jamary dos Pretos completou, em 2013, 172 anos de fundação. Após a oficialização da titulação das terras, essa comunidade decidiu comemorar seu aniversário de fundação durante a semana da Consciência Negra, próximo ao dia 20 de novembro, Dia da Consciência Negra.

Também gostaríamos de destacar que ainda existem benzedeadas/benzedeiros no quilombo, apesar de serem bem poucos/as, e que esse quilombo conta com um poço artesiano que abastece, ainda que não a contento, segundo os moradores, a comunidade.

Dada a proximidade e a procura por melhores condições de vida, frequentemente, alguns quilombolas de Jamary vão para Belém-PA. Em geral, eles recorrem mais a Belém do que a São Luís para estudar, trabalhar e para resolver problemas de saúde. As vindas à capital do Maranhão devem-se, sobretudo, aos encontros promovidos por entidades e instituições, como o Centro de Cultura Negra do Maranhão – CCN e a Fundação Cultural Palmares, com o

propósito de discutir questões relativas aos negros, de forma geral, e/ou aos quilombolas, mais especificamente. Consequentemente, esse quilombo tem sofrido influência da cultura paraense, principalmente, no que se refere às músicas.

INF: Porque... por exemplo, o tecnobrega, a senhora sabe como ele tá invadindo, no caso, a... as nossas música, mesmo. E aí, ele disse que ele num ia... ele num gostava... ele num ia gostar de chegar aqui e invés de ouvir um tambor de crioula, ouvir um... um... uma festa de melody. (F. R. FI, F, 2013).

Outro dado que integra a realidade atual desse quilombo é o envolvimento de alguns jovens com as drogas, o que tem trazido muitos problemas para as famílias que ali moram. Além disso, os roubos na comunidade tem aumentado consideravelmente.

Face a esses problemas, contudo, alguns jovens de Jamary dos Pretos, representados principalmente por Lindionora Ribeiro e Elivaldo Ribeiro, têm tomado a frente da luta dos quilombolas dessa comunidade por seus direitos concernentes à territorialidade, educação, saúde, trabalho e têm se empenhado para garantir a preservação do patrimônio étnico, histórico e cultural desse quilombo.

O quilombo Jamary dos Pretos é o foco de nossa pesquisa por toda a preciosidade das informações aqui fornecidas e, sobretudo, pela singular importância desse quilombo para seus moradores.

INF: Então... Jamary, pra mim, é tudo o que eu deveria ter. Até por que foi onde meus... a minha.. o meu início, a minha descendência...

DOC: Uhn.

INF: Nasci e aqui eu fiquei... então, futuramente... eu fiquei... e... começo lembrar: “Jamary foi o lugar onde meus bisavós, meus avós vieram se esconder aqui e me deixaram aqui” então, é um lugar, pra mim, especial. (G. R., FII, M, 2013).

A partir de pesquisas realizadas em fontes escritas, objetivamos ampliar e, especialmente, atualizar as informações sobre aspectos históricos, sociais, étnicos, culturais, geográficos do quilombo Jamary dos Pretos, mediante inserção de contextos de falas dos informantes desta pesquisa, para oferecer à comunidade acadêmica, profissionais das áreas de ciências sociais e educação e, sobretudo, aos quilombolas de Jamary uma panorâmica da particular visão de mundo desse grupo, dinamizada pela força coercitiva exercida entre tradição e inovação, preservação e mudança.

3 FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA

Após esmiuçarmos o universo desta pesquisa, com destaque para a concepção de etnia que a alicerça — ou seja, a capacidade de autoidentificação, mobilização, resistência e defesa de pessoas interligadas por uma origem ancestral comum presumida, que compartilham um patrimônio cultural específico e cuja existência e identidade são fortemente marcadas pela singular relação dessas pessoas com a terra — apresentamos a fundamentação teórica que baliza e justifica nossa escolha de abordagem e de análise do objeto deste estudo: o léxico do quilombo Jamary dos Pretos.

3.1 O tripé da significação: língua, sociedade e cultura

As relações entre língua, sociedade e cultura têm sido analisadas a partir de diferentes perspectivas por estudiosos de diversas áreas. Em geral, essas perspectivas alinham-se à bifurcação constituída, por um lado, pela defesa da existência de enlaces intrínsecos entre esses três elementos, por outro, pela defesa da demarcação de fronteiras entre eles.

Reconhecemos, assim, a existência de ressalvas à indissociável relação entre língua, sociedade e cultura, as quais estão baseadas, sobretudo, nos seguintes argumentos: a) as formas linguísticas e as culturais não se desenvolvem simultaneamente, pois algumas mudanças culturais, as mais profundas, podem até impactar uma língua, sendo assimiladas por ela geralmente no léxico, mas nem todas as mudanças linguísticas geram impactos na cultura; b) as formas linguísticas não mudam tão rapidamente quanto a cultura e as organizações sociais; c) há particularidades no processo de mudança (interna) linguística que independem de mudanças culturais ou sociais ocorridas; d) sociedades com culturas diferentes podem falar uma mesma língua, e) os sistemas linguísticos são equivalentes quanto ao aspecto formal, ou seja, toda língua tem a capacidade de exprimir ou traduzir qualquer conteúdo.

Contudo, acreditamos, como também o faz Diki-kidiri (2002, p. 01), que

O homem é essencialmente um ser cultural, tanto individual como coletivamente. Por isso, segue o mesmo processo de apropriação do conhecimento tanto no âmbito individual como no comunitário. Este processo que vai da apreensão do novo até sua denominação é a base do crescimento do homem no conhecimento e a construção de seu universo. A análise deste processo revela a importância da percepção cultural na

reconceitualização da nova realidade, desde sua integração em um ambiente cultural, diferente de sua origem.⁸

Dessa forma, partimos do pressuposto de que a relação existente entre língua, sociedade e cultura é inquestionável, indivisível e profícua, ou seja, língua, sociedade e cultura “são indissociáveis, interagem continuamente, constituem, na verdade, um único processo complexo. A separação, por eventuais exigências da análise científica, não deixa de ser uma mutilação, conquanto, metodológica.” (BARBOSA, 1996, p. 158).

Para nós, a “língua não existe separada da cultura, isto é, do conjunto socialmente herdado de práticas que determina a textura de nossas vidas.” (SAPIR, 1921, p. 170-171).⁹, ou, nas palavras de Diki-kidiri (2002, p. 06), do “conjunto das experiências vividas, produções realizadas, e conhecimentos gerados por uma comunidade humana que vive num mesmo espaço, ao mesmo tempo.”¹⁰

A intrínseca relação existente entre língua, cultura e sociedade, a qual traz à tona elementos étnicos, sociais e culturais constitutivos da visão de mundo dos grupos humanos, é algo tão evidente que

Um mínimo de reflexão é suficiente para comprovar que as manifestações linguísticas de cada comunidade humana estão estreitamente relacionadas à sua cultura, de modo que seu sentido só pode ser compreendido a partir da cultura subjacente e, ao mesmo tempo, sua análise permite conhecer ou corroborar o conhecimento de muitas características específicas dessa cultura. (CAMACHO, 2003, p. 996).¹¹

Considerando a defesa da inerente relação entre língua, sociedade e cultura, é pertinente destacarmos que há divergências de entendimento sobre o estabelecimento dessa relação. Nesse sentido, Lévi-Strauss (1975, p. 86), ao entender a língua como uma manifestação da linguagem, aponta várias concepções de língua(gem) possíveis a partir de sua relação com a cultura e com a sociedade. Assim, a língua(gem) pode ser concebida como

⁸ El hombre es esencialmente un ser cultural, tanto individual como colectivamente. Por eso, sigue el mismo proceso de apropiación del conocimiento tanto en el ámbito individual como en el comunitario. Este proceso que va de la aprehensión de lo nuevo hasta su denominación es la base del crecimiento del hombre en el conocimiento y la construcción de su universo. El análisis de este proceso revela la importancia de la percepción cultural en la reconceptualización de la nueva realidad, desde su integración en un ambiente cultural, diferente de su origen. (DIKI-KIDIRI, 2002, p. 01).

⁹ Language does not exist apart from culture, that is, from the socially inherited assemblage of practices and beliefs that determines the texture of our lives. (SAPIR, 1921, p. 170-171).

¹⁰ El conjunto de las experiencias vividas, producciones realizadas, y conocimientos generados por una comunidad humana que vive en un mismo espacio, a un mismo tiempo. (DIKI-KIDIRI, 2002, p. 06).

¹¹ Basta con un mínimo de reflexión para comprobar que las manifestaciones lingüísticas de cada comunidad humana están estrechamente unidas a su cultura, de modo que su sentido sólo puede entenderse a partir de la cultura subyacente y, al mismo tiempo, su análisis permite conocer o corroborar el conocimiento de muchos de los rasgos de esa cultura. (CAMACHO, 2003, p. 996).

produto da cultura, refletindo a cultura da sociedade que a usa, *parte da cultura*, sendo considerada apenas um dos elementos constitutivos da cultura, e como *condição da cultura*, pois possibilita que a cultura de um grupo seja herdada, aprendida e compartilhada.

Sapir (1929, p. 162)¹², por sua vez, ressalta que “A linguagem é um guia para a ‘realidade social’ [...], é ela que poderosamente condiciona todas as nossas elucubrações sobre os problemas e os processos sociais.”, considerando, dessa forma, a língua como o primeiro e principal meio de acesso à cultura e à realidade social de um grupo humano.

Corroboramos a ideia de que a língua é processo e produto das percepções próprias de cada grupo étnico-cultural, dessa maneira, pode mudar no tempo e no espaço a depender das especificidades e das inovações das experiências socioculturais desses grupos no mundo, circunscritas em um determinado espaço e em um dado tempo.

Uma vez que a realidade é construída, apreendida e compartilhada linguisticamente, a língua é, indiscutivelmente, um fenômeno essencialmente cultural, revelador das singularidades axiológicas dos grupos humanos, já que “Cada um [grupo humano] tende a desenvolver peculiaridades de fala que têm a função simbólica, em alguma medida, de distinguir o subgrupo do grupo maior no qual seus membros possam ser também completamente absorvidos.” (SAPIR, 1933, p. 15).¹³

Considerando que “O que aprisiona a mente e entorpece o espírito é sempre a aceitação obstinada de absolutos.” (SAPIR, 1924, p. 159)¹⁴, a intrincada relação entre língua, sociedade e cultura, ao priorizar como critério de análise o relativismo das diferenças, passa a exigir que o ideal de homogeneidade e de universalidade linguísticas divida espaços com as concepções de heterogeneidade e de especificidades linguísticas, esfacelando os argumentos que sustentaram, durante muitos anos, a defesa de superioridade/inferioridade das raças, das culturas, das línguas.

Ao defendermos, nesta pesquisa, a ideia de que toda língua possui uma imbricada e complexa rede de relações com o universo sociocultural dos seus usuários, reconhecemos que, adentrar no universo linguístico de um grupo humano — como o dos quilombolas de Jamarý dos Pretos, em Turiaçu-MA — exige uma simultânea tentativa de imersão em seu contexto étnico-sociocultural, sob pena de termos inúmeras limitações para compreendermos

¹² Language is a guide to 'social reality', [...] it powerfully conditions all our thinking about social problems and processes. (SAPIR, 1929, p. 162).

¹³ Each of these tends to develop peculiarities of speech which have the symbolic function of somehow distinguishing the group from the larger group into which its members might be too completely absorbed. (SAPIR, 1933, p. 15).

¹⁴ What fetters the mind and benumbs the spirit is ever the dogged acceptance of absolutes. (SAPIR, 1924, p. 159).

as particularidades linguísticas que emergem de suas peculiaridades culturais, dos valores que permeiam suas relações com a terra, de sua elaboração do saber e do saber-fazer, de suas singulares percepções e experiências do/no mundo.

3.2 Função semiótica da língua

Partindo do pressuposto que o embate entre conservação e inovação constitui o cerne dos sistemas semióticos, Barbosa (1999, p. 33) enfatiza que

Os sistemas semióticos sustentam-se, com efeito, numa tensão dialética – imprescindível ao seu pleno funcionamento – entre duas forças contrárias, não excludentes mas complementares, a da conservação e a da mudança. A oscilação entre as duas tendências ocorre sem que os falantes se apercebam, as mais das vezes, que a língua deixa de ser idêntica a si mesma, enquanto falam. A força de conservação assegura a continuidade histórica e a intercompreensão dos sujeitos falantes-ouvintes da comunidade; a força de mudança capacita a língua a atender às novas necessidades de comunicação e do processo de renovação social.

Nesse contexto dos sistemas semióticos, a língua destaca-se como testemunha do processo de interdependência entre língua, sociedade e cultura, pois possibilita — através da incorporação de novos significantes ou da atribuição, ampliação ou supressão de diferentes tipos de traços semânticos às formas já existentes — o reconhecimento dos valores e das experiências das comunidades humanas no mundo, da sua forma particular de perceber, sentir, pensar e simbolizar a realidade fenomênica.

Concebendo, então, língua e discurso como sistemas heterogêneos, passíveis de mudanças, articulados dialeticamente com os contextos socioculturais e ideológicos de seus falantes, isto é, inseridos no seio de sua vida social, as unidades lexicais têm sua gênese nas virtualidades do sistema linguístico, permitindo aos grupos formularem e reformularem sua concepção de mundo.

A interação entre as estruturas linguísticas, sociais e culturais, o reconhecimento do dinamismo da inter-relação dos sistemas semióticos e o interesse pela investigação dos processos de produção da significação e da informação forjaram, segundo Pais (2003, p. 124), a concepção pancrônica, no sentido amplo, de sistema de significação, a qual permite o entendimento do funcionamento das diferentes manifestações da linguagem. De acordo com esse estudioso, a pancronia tanto subsiste quanto se sustenta na dialética entre duas perspectivas contrárias e não contraditórias: diacronia e sincronia, buscando, dessa maneira, articular descrição e historicidade. (PAIS, 2003, p. 124).

É essa articulação dialética entre as concepções sincrônica e diacrônica que nos possibilita compreender língua e discurso enquanto dinâmicos processos semióticos que viabilizam a (re)elaboração da visão de mundo de uma comunidade ou grupo, bem como a partilha do saber e das práticas culturais que delineiam sua identidade cultural e sua memória social.

No âmbito da investigação da significação dos sistemas semióticos, para Hjelmslev (1968, p. 47) é imprescindível que um objeto seja concebido como uma estrutura para que possa ser descrito cientificamente, isto é, para que possa vir a se tornar um objeto de investigação ou do conhecimento, uma vez que o ponto comum às línguas é o fator — a que ele denominou “*sens*” — que liga todas as línguas ao princípio de estrutura e que garante a existência da substância, do sentido de uma forma qualquer a partir do valor de diferentes fatores tomados em diferentes ordens. Assim,

No estudo dos fatos semânticos, estrutura introduz a noção de valor ao lado da noção de significação, e Hjelmslev postula métodos análogos aos usados no plano de expressão, partindo do isomorfismo entre o plano da expressão e o plano do conteúdo. Tendo, pois, como modelo a análise das figuras do plano da expressão (fonemas), Hjelmslev propôs, também, a redução das classes abertas de que o léxico é composto, no plano do conteúdo (semas) a classes fechadas. Propôs enfim, na análise semântica, que se considerasse o uso semântico adotado nas *avaliações, opinião social e apreciações coletivas* de uma comunidade que, enfim, contribuem em diferentes resultados em uma investigação linguística. (LATORRE, 2011, p. 59).

Abordando as características universais das línguas, assim como as características que as particularizam, Hjelmslev (1968, p. 31) afirma que a criação lexical se dá a partir de um princípio universal de formação inerente às línguas e pontua que quando o conhecimento produzido é transformado em grandeza-signo, ele é resgatado pelo sistema e pode a ele integrar-se com a nova conceptualização que transluz as mudanças ocorridas na visão de mundo de um grupo.

Hjelmslev (1968) introduz, assim, a noção de função semiótica ao explicitar o signo linguístico como uma unidade constituída pela solidariedade recíproca e simultânea existente entre a forma de conteúdo e a substância de conteúdo. Dessa maneira, a defesa da inter-relação entre as duas partes constitutivas do signo linguístico exige que a unidade lexical passe a ser analisada como um todo, isto é, na totalidade do contexto de suas relações formais, estilísticas, históricas, culturais, sociais, enunciativas, sendo essa unidade lexical definida semanticamente a partir das estruturas do sistema linguístico e da interação desse com outros sistemas semióticos.

Respaldando-se nos estudos de Saussure, Greimas (2008, p. 447-448) afirma que a função semiótica se estabelece a partir da relação de pressuposição, uma vez que a língua se constitui de oposições: “sincronicamente, isto é, no ato da percepção, a apreensão das significações do real é feita através da afirmação de descontinuidades e dos espaços diferenciais, como o fez Lévi-Strauss.” (GREIMAS, 1973, p. 27).

Se as contribuições de Hjelmslev foram fundamentais para o avanço da Semântica Estrutural Lexical, Greimas, por sua vez, também forneceu importantes subsídios para a ampliação da compreensão da semântica da língua, pois, quando do seu estudo sobre pequenas unidades do discurso e sobre a estrutura elementar da significação, reconheceu o vínculo existente entre forma e substância, afirmando que as diferentes articulações sêmicas se definem em um grande número de eixos semânticos.

Estas articulações sêmicas diferentes — que caracterizam, é claro, não somente o espectro das cores, mas um grande número de eixos semânticos — são apenas categorizações sêmicas do mundo, que definem, em sua especificidade, as culturas e civilizações. Por isso mesmo, não é de espantar que Hjelmslev tenha reservado a essas articulações o nome de forma do conteúdo e tenha designado os eixos semânticos que totalizam como substância do conteúdo o denominador comum a cada termo oposto. É o fundo sobre o qual se salienta a articulação da significação de dois termos-objeto, com a função de englobar e totalizar as articulações que lhes são inerentes, a que Saussure denominara de elementos diferenciais. (GREIMAS, 1973, p. 37).

Ao tomar como base a comparação de dois termos-objeto, Greimas (1973, p. 37) explicita que a significação prescinde dessa relação que pode ser *conjuntiva*, quando os termos-objeto apresentam algo em comum, ou *disjuntiva*, quando pelo menos uma diferença os distingue.

Para Greimas (1973, p. 39), segundo o qual, a língua se realiza no discurso que é “*um conjunto de semas ligados entre si por relações hierárquicas*”, o termo-objeto é o lexema que

[...] é um lugar de encontro histórico. Com efeito, apesar de seu caráter fixo, o lexema é da ordem do acontecimento e se encontra, como tal, submetido à história. Isso quer dizer que, no curso da história, os lexemas se enriquecem de novos semas, mas que essa mesma história, isto é, no limite a distância que separa um processo de comunicação de outro (pois a diacronia pode compreender durações de cinco segundos como de cinco séculos), pode esvaziar os lexemas de alguns de seus semas. (GREIMAS, 1973, p. 52).

A abordagem pancrônica desse revezamento concretizado pelos movimentos de esvaziamento e de preenchimento do lexema com semas historicamente estabelecidos, porque socioculturalmente constituídos, só é possível quando consideramos que cultura, língua e

sociedade interagem continuamente e atuam incondicionalmente no complexo processo de (re)construção da visão de mundo dos grupos socioculturais.

3.3 Léxico e visão de mundo

Segundo Sapir (1912, p. 228)¹⁵, o léxico de um grupo é o componente linguístico “que mais claramente reflete o ambiente físico e social dos falantes.” Assim, advogar a estreita relação existente entre língua, cultura e sociedade na investigação dos processos semióticos de um grupo étnico-cultural, principalmente, das suas particularidades linguísticas, intima-nos a analisar o papel crucial do léxico de uma língua nessa relação, uma vez que a instância privilegiada para manifestação da visão de mundo e da produção de significação e de informações de um grupo humano é o léxico, dada sua peculiar flexibilidade de renovação denominativa e conceptual.

Podemos afirmar, dessa forma, que o léxico de um grupo étnico-cultural é renovado para atender às suas necessidades de representação de si e do mundo e de manifestação do seu modo de apreender as especificidades, multiplicidades e transformações dos modelos culturais e sociais intrínsecos à sua história. Portanto, estamos falando de

[...] um processo que se formaliza no léxico dos universos de discursos em grandezas-signos dotadas de expressão e conteúdo, decorrentes da necessidade de denominar o universo antropocultural. Dessa perspectiva, as pesquisas sobre a língua e fenômenos da linguagem se constituem em um instrumento de análise sobre a própria natureza humana, pois a dinâmica linguística manifesta as transformações sociais e culturais na trajetória histórica constante do homem, gerando novas grandezas-signo. (LATORRE, 2011, p. 56).

Nesse sentido, entre outros tantos estudiosos, Isquierdo (2001, p. 91) corrobora a opinião que

Partindo-se do princípio de que investigar uma língua é investigar também a cultura, considerando-se que o sistema lingüístico, nomeadamente o nível lexical, armazena e acumula as aquisições culturais representativas de uma sociedade, o estudo de um léxico (...) pode fornecer, ao estudioso, dados que deixam transparecer elementos significativos relacionados à história, ao sistema de vida, à visão de mundo de um determinado grupo. Deste modo, no exame de um léxico, (...) analisa-se e caracteriza-se não apenas a língua, mas também o fato cultural que nela se deixa transparecer. Essa perspectiva de análise favorece uma melhor compreensão do próprio homem e da sua maneira de ver e de representar o mundo.

¹⁵ That most clearly reflects the physical and social environment of its speakers. (SAPIR, 1912, p. 228).

Essa defesa pressupõe conceber o léxico como o principal articulador e reflexo da relação entre língua, cultura e sociedade, o que decorre da feição multifacetada que as unidades lexicais — entidades linguísticas, pragmáticas, culturais e ideológicas — adquirem nos processos de interação e, conseqüentemente, nas interligações que essas unidades estabelecem com outros universos além do linguístico, pois o léxico “constitui um vasto universo de limites imprecisos e indefinidos.” (BIDERMAN, 1978, p. 139).

Ao longo do tempo, em razão da heterogeneidade constitutiva do léxico, muitas tentativas de compreensão e de delimitação de seu conceito foram feitas. Em razão disso, conceituações tradicionais e contemporâneas de léxico variam em razão do viés dado ao estudo — teórico ou aplicado — ou em razão do privilégio atribuído a alguma das faces e/ou modos de realização das unidades lexicais de uma língua. Frente a essa realidade, Rey-Debove (1984, p. 49) revela: “Diversas definições de léxico são válidas, todas diversamente insuficientes.”

Contudo, também segundo essa autora, todo e qualquer estudo lexical prescinde da escolha de uma conceituação de léxico “que pareça mais bem adaptada ao trabalho a efetuar, guardando presentes no espírito as insuficiências de cada solução.” (REY-DEBOVE, 1984, p. 49).

Nesta pesquisa, entendemos que o léxico de uma língua “constitui uma forma de registrar o conhecimento do universo. Ao dar nomes aos seres e objetos, o homem os classifica simultaneamente. (...) A geração do léxico se processou e se processa através de atos sucessivos de cognição da realidade e de categorização da experiência, cristalizadas em signos lingüísticos: as palavras.” (BIDERMAN, 1998, p. 11).

Complementando o que diz a autora, acrescentamos, a partir dos estudos de Pais (1995, p. 1325), que existe “um processo de alimentação e realimentação que é sustentado entre o léxico e os sistemas e práticas sociais e culturais.”, ou seja, há uma inerente ligação entre esses elementos que permite aos homens, a partir dessas práticas, gerarem grandezas-signos capazes de abrangerem e representarem seus valores e concepções de mundo.

Compreendermos léxico, portanto, como um sistema em permanente expansão e ressemantização, uma espécie de “pulmão das línguas” que se caracteriza por um fluxo de formação e de renovação a partir do universo étnico-sociocultural dos grupos humanos, conseqüência das diversificadas experiências que vão construindo no mundo, permite-nos ratificar que

Os conceitos, ou significados, são modos de ordenar os dados sensoriais da experiência. Através de um processo criativo de organização cognoscitiva desses dados surgem as categorizações lingüísticas expressas em sistemas classificatórios: os léxicos das línguas naturais. [...] Portanto, os símbolos, ou signos lingüísticos se reportam ao universo referencial. (BIDERMAN, 2001, p. 13-14).

Sempre se redefinindo de acordo com as práticas socioculturais dos grupos humanos, o léxico tem importância vital na construção da identidade dos falantes, uma vez que os usuários buscam na língua recursos para atender às suas mais diferentes e particulares necessidades de interação. Para tanto, além do uso comum ou geral, o léxico de um grupo étnico-cultural — considerando-se a relação língua, cultura e sociedade — reflete também usos específicos. As peculiaridades semântico-lexicais desses grupos é, dessa forma, algo inevitável e inquestionável, pois

O vocabulário local, ou o dizer típico de uma comunidade, é único em suas manifestações próprias, do dizer, do sentir e do agir lingüística e culturalmente; não se confundem tais impressões idiomáticas com as de outras regiões, porque seus vínculos, origens e concepções de vida são próprios, cunhados no interior do seu habitat ou do meio que os produziu. (DICK, 2010, p. 195).

A experiência que alicerça a visão de mundo de cada grupo humano é, portanto, incomensurável, seus percursos para a construção dessa visão são únicos, consequentemente, as formas de manifestação dessa visão também o são. Dessa maneira,

Não é possível haver uma palavra para “rei” em uma cultura que não tenha este modo de organização sociopolítica. Por outro lado, não se espera um conhecimento extensivo sobre plantas de alguém que viveu sua vida em um grande centro urbano, sem interesse nisso. Alguns inventários lexicais serão mais especializados que outros, sempre em determinados aspectos, de acordo com as necessidades de expressão daquela etnia. (CUNHA, 2012, p. 150).

As especificidades lingüístico-culturais são oriundas dos e pertencentes aos domínios que refletem, portanto, somente considerando os entornos socioculturais em que foram geradas podemos compreendê-las em sua plenitude. Nesse sentido, também Latorre (2011, p. 46) destaca as particularidades lingüístico-culturais da obra *Grande sertão: veredas*, de Guimarães Rosa, oriundas do universo do sertanejo, enfatizando que “Rosa observou a competência lingüística do sertanejo ao criar termos exatos para denominar sua realidade, e descrever, por exemplo, os defeitos de seus cavalos e as cores dos seus bois.”

A referida autora defende que esse domínio lingüístico específico é característico da articulação lingüística que engendra significações no seio do grupo dos sertanejos dos gerais, assim, “A denominação, no caso ‘acastanhado murzelo’, rompe os vínculos

específicos para com a função vocábulo e a função termo e se formaliza em grandeza-signo da realidade que os teceu. (LATORRE, 2011, p. 46).

Barbosa (2007, p. 439), por sua vez, traz à tona as especificidades semânticas de que é revestida a unidade lexical *boi* no universo de discurso da cultura maranhense, as quais a diferem da lexia *boi* do universo de discurso especializado da biologia ou da agropecuária, bem como da lexia *boi* do universo da língua comum:

Tomando-se, por exemplo, o boi no rito do Bumba-meu-boi do Maranhão, no Norte do Brasil, verifica-se que essa unidade lexical tem uma significação especial, no universo do discurso desse rito folclórico, em que representa uma entidade mítica, que é morta, para satisfazer o desejo de uma mulher grávida e que, ao final da narrativa, ressuscita para a felicidade de todos. Uma das interpretações correntes é a de que esse boi representa, nessa história, a morte e ressurreição do Cristo.

Nesse contexto, Sapir (1929, p. 162) destaca ainda que compete à Linguística entender esse aspecto simbólico da linguagem, capaz de nos fazer apreender, a partir da análise linguística, as crenças, a ideologia, os sistemas de valores compartilhados por um grupo humano.

O léxico específico define-se, então, nos entornos étnico-socioculturais em que os grupos humanos estão circunscritos. Para suprir suas demandas, uma comunidade cria novas unidades lexicais ou atribui novos significados a unidades já existentes. Dessa maneira, as especificidades denominativas e/ou conceptuais constroem a identidade dos grupos humanos, reverenciando o universo referencial desses grupos, fornecendo informações sobre seus processos de produção de significação e de informação, sobre suas práticas sociais, seu fazer cultural, sua natureza étnica, suas heranças, costumes e crenças.

É a língua, e em especial, o léxico, que caracteriza e singulariza um grupo em relação a tantos outros, inclusive em relação a seus pares, e que atesta que os processos de produção de significação e de informação da humanidade constituem um todo inacabado. Assim sendo, os sistemas de valores, as ideologias, as práticas sociais e culturais de uma sociedade encontram no léxico o espaço privilegiado para os seus processos de produção, acumulação, transformação e difusão. (BARBOSA, 1993, p. 01).

3.3.1 A gênese da unidade lexical

A gênese da unidade lexical, ou seja, o processo de criação de uma nova denominação ou forma linguística, bem como de atribuição de uma acepção inusitada a uma

forma linguística já existente, está intimamente relacionada com a concepção de mundo e com as necessidades e interesses específicos de um grupo linguístico-cultural.

Nesse sentido, faz-se necessário elucidarmos que a denominação é o processo de representação da percepção de um fato através de uma forma linguística, ou seja, a um fato conceptual atribui-se uma forma sígnica. Dessa forma, o ponto de partida de uma denominação é a conceptualização que, por sua vez, constitui o processo de formação de núcleos semânticos a partir da atribuição e da supressão de valores e de funções definidos pelos dados da experiência, da ideologia, da visão do mundo, enfim, da axiologia de um grupo étnico-cultural. (BARBOSA, 2009, p. 01).

A gênese da unidade lexical tem a ver, assim, tanto com a possibilidade de criação de novas denominações quanto, e mais comumente, de instauração de novas significações ocasionadas pelas mudanças e especificidades dos contextos socioculturais, às já existentes. Considerando o exposto,

A utilização das potencialidades do sistema depende, portanto, das necessidades sociais e culturais relacionadas não apenas à produção de conhecimentos, mas às informações sobre indivíduos, sociedades e agrupamentos humanos que se projetam sobre a língua comum recriando-a, enriquecendo-a e promovendo novas conceptualizações sobre outros membros de outras comunidades linguísticas. Isto faz com que o sistema linguístico renove-se constantemente, novas linguagens e signos sejam criados ou sofram alterações em seu conteúdo semântico, outros signos se tornem antigos, arcaicos, denunciando muitas vezes o tempo decorrido. Este processo de mudança e conservação sustenta a continuidade de uma língua. (LATORRE, 2011, p. 84-85).

O fenômeno da gênese da unidade lexical implica a consideração tanto de *processos de natureza intralinguística*, isto é, relativos aos aspectos estruturais ou internos, quanto de *natureza extralinguística*, referentes aos aspectos sociais, culturais, e contextuais discursivos e enunciativos. Associados a esses processos, o *contexto intralinguístico* determina o valor do novo signo no sistema e o *contexto extralinguístico* determina seu grau de aceitabilidade no grupo, permitindo o reconhecimento da atenção dispensada ao novo signo, de sua eficácia no ato de fala, das circunstâncias históricas e do meio geográfico em que essa nova unidade lexical foi gerada. (BARBOSA, 1996, p. 105).

Dessa forma, as tensões dialéticas entre o consensual e o específico, isto é, entre o sistema e as particularidades dos contextos enunciativos e dos universos de discurso, fazem com que geralmente um significante conhecido passe a abrigar novos significados, afinal, “o significado de um signo linguístico é o mais predisposto a mudanças, pois admite que se enfeixem novos semas sem que [em geral] tal fato resulte na perda do núcleo semântico

original.” (LATORRE, 2011, p. 82).

Nesse sentido, um novo fato antropológico gerado por inovações no contexto sociocultural de um grupo cujo universo de discurso apresenta singularidades que o identificam e individualizam em relação a outros grupos, originará um novo signo, em geral, pelo acréscimo de novos traços semânticos que revelarão as transformações das experiências de mundo vivenciadas por esse grupo e, certamente, transformarão a experiência linguística de quem a esse universo discursivo se lança. Nesse sentido, por exemplo, ao “linguista é reservada, sobretudo, a surpresa das representações que observa.” (LATORRE, 2011, p. 62).

Ampliando a compreensão sobre as particularidades do processo de criação lexical, o estudo da gênese da unidade lexical implica considerarmos três aspectos sociolinguísticos, segundo Barbosa (1996, p. 117), correspondentes aos atributos semântico-conceituais e culturais — que concebem o signo linguístico em si mesmo, como gerador e reflexo da organização social —, aos atributos de natureza ideológica — que salientam o lugar social e o momento histórico da criação lexical e a seleção que o grupo faz a partir da realidade fenomênica — e, aos de natureza modalizadora manipulatória — que constituem o processo de desneologização.

Esses novos atributos semânticos de uma unidade lexical geram novas grandezas-sígnicas, pois têm origem nos elementos disponibilizados pela visão de mundo, percepção da realidade e elaboração dos sociofatos estabelecidas pelo universo antropológico das comunidades.

O novo signo-símbolo — ao transmitir um novo conceito resultado de uma criação individual que atingiu um grupo ou da criação de um grupo que afetou toda uma coletividade — evoca sua função social, trazendo à tona uma cultura, uma ideologia ou filosofia dominantes. Consequentemente, sua significação só pode ser delimitada dentro do contexto de significação em que foi gerado, pois embora possa ser comum a vários grupos linguísticos, em diferentes etapas de suas histórias, cada grupo apreende a realidade de modo específico e exclusivo. (BARBOSA, 1996, p. 120). Nesse sentido,

É na situação de discurso que a substância semântica pode ser enriquecida ao realizar-se um novo recorte dos dados da experiência. O elemento até então virtual, estabelece uma nova função semiótica. Os novos semas podem coexistir ou neutralizar os semas existentes no interior do signo, cuja consequência tende à maior frequência e produtividade, uma vez que a polissemia é a regra linguística, e a monossemia apenas uma possibilidade. (LATORRE, 2011, p. 82).

Como o léxico de um grupo humano é estabelecido no universo antropológico para revelar a conceptualização peculiar do universo desse grupo, importa-nos enfatizar que o

fenômeno da variação linguística está na base do processo da gênese da unidade lexical. A criação lexical, inevitavelmente, decorre das mudanças ocorridas no tempo, no espaço geográfico, nos diferentes estratos sociais e nos diferentes lugares semânticos que demarcam traços, atividades, objetivos, métodos e valores dos grupos socioculturais, bem como suas fontes históricas e míticas. (BARBOSA, 1996, p. 119).

3.4 Etnolinguística

Entre os estudos que focam a relação entre língua e cultura temos a linguística antropológica, antropologia linguística, etnolinguística, linguística etnográfica, etnografia linguística, etnografia da linguagem. Alguns estudiosos afirmam que essa diversidade de denominações deve-se às ênfases de abordagens dadas a essa relação, contudo, como afirma Camacho (2003, p. 995), “esta distinção é mais um princípio teórico do que uma realidade prática, já que ao analisar de forma concreta alguma das muitas facetas da relação existente entre língua e cultura a diferença entre ambas perspectivas se dilui.”¹⁶

Para além dessa diversidade de abordagens e de denominações, interessa-nos explicitar que a Etnolinguística,

É concebida como uma disciplina científica que, baseada no reconhecimento da existência de uma íntima relação entre língua e cultura, tem o propósito de analisar como a cultura condiciona os produtos linguísticos de uma sociedade e como, inversamente, esses produtos refletem a cultura na qual se encontra submersa essa sociedade. (CAMACHO, 2003, p. 995).¹⁷

Corroborando essa concepção, Baylon (1991, p. 56) ressalta que os dois grandes desafios da Etnolinguística são conhecer a cultura através da língua e analisar a língua a partir de dados socioculturais. Na oportunidade, ressaltamos que muitos estudiosos consideram que os procedimentos metodológicos a serem utilizados para a concretização daquilo que Baylon aponta é que, de fato, constituem os desafios dessa área.

¹⁶ Esta distinción es más un principio teórico que una realidad práctica, ya que al analizar de forma concreta alguna de las muchas facetas de la relación existente entre lenguaje y cultura la diferencia entre ambas perspectivas se difumina. (CAMACHO, 2003, p. 995).

¹⁷ Se concibe como una disciplina científica que, partiendo del reconocimiento de la existencia de una íntima relación entre el lenguaje y la cultura, se propone analizar cómo la cultura condiciona los productos lingüísticos de una sociedad y cómo, inversamente, esos productos reflejan la cultura en la que se encuentra inmersa dicha sociedad. (CAMACHO, 2003, p. 995).

Cosériu (1987, p. 05), por sua vez, declara que a Etnolinguística é o estudo da linguagem em relação com a civilização e a cultura das comunidades e, atualizando a concepção de Etnolinguística, Dick (2002/2003, p. 182) explicita que

Na perspectiva sincrônica dos estudos contrastivos, a etnolinguística firmou-se como decorrência da necessidade de se entender as variantes e as invariantes sociais, bem como os níveis de linguagem que modelam os pensamentos e o modo de ser e de viver da população em análise. (DICK, 2002/2003, p. 182).

Nesse contexto, importa-nos enfatizar a concepção de Bernard Pottier, que serviu de âncora para muitas das formulações anteriormente mencionadas. Assim, para esse estudioso, a Etnolinguística consiste no “estudo das relações entre uma língua e a visão de mundo daqueles que a falam” (POTTIER, 1973, p. 124-125), ou ainda, é “o estudo da mensagem linguística relacionada com todas as circunstâncias da comunicação.” (POTTIER, 1970, p. 03).¹⁸

Em razão dessa complexidade e abrangência de domínio do objeto da Etnolinguística, Pottier (1970, p. 03) afirma que alguns problemas emergem das principais linhas de investigação etnolinguística, a saber, a relação entre *língua e visão de mundo*, a relação entre *língua e comunicação* e as *reflexões sobre a linguagem e as línguas*.

Em relação ao recorte etnolinguístico *língua e visão de mundo*, Pottier (1970, p. 03) aponta como prováveis entraves as taxionomias linguísticas existentes (lexicais, gramaticais e universais) além das teorias: as etnolinguísticas e a glotocronologia. Quanto ao foco *língua e comunicação*, merecem atenção as etnoteorias da linguagem, as interpretações (motivação, sinestesia, conotação) e as representações (gráficos e som) e em relação às *reflexões sobre a linguagem e as línguas* precisamos atentar para os tipos de linguagens (situações linguísticas, línguas específicas, tipos de locutores), os usos (tipos de discurso, processos, comportamentos) e a aculturação (os contatos de línguas, alfabetização e educação).

Interessa-nos evidenciar, por acoplar-se ao propósito deste trabalho, o recorte etnolinguístico *língua e visão de mundo*, alicerçado no entendimento de que compreender a visão de mundo de um grupo exige conhecimento do seu universo linguístico e analisar suas especificidades linguísticas preconiza conhecimento da cultura desse grupo.

Nesse contexto, Pottier (1970, p. 04) destaca a necessidade de se observar as taxionomias linguísticas, especialmente, as taxionomias lexicais, que como signos linguísticos

¹⁸ L'étude du message linguistique en liaison avec l'ensemble des circonstances de la communication. (POTTIER, 1970, p. 03).

podem recobrir-se de uma conceituação sêmica específica, trazendo à tona o que ele denomina problema da identidade do signo. Para compreendermos esse problema, Pottier faz referência à necessidade que têm os esquimós, assim como, por exemplo, os profissionais do ramo de *resorts* especializados em esportes de inverno, de construir um extensivo e detalhado inventário linguístico com lexias simples e complexas sobre a neve, já que reconhecem distintas variedades de neve no contexto em que estão inseridos. Certamente, não pertencendo aos grupos anteriormente citados e, conseqüentemente, não possuindo a visão de mundo que suas experiências lhes permitem construir, não entenderemos a importância e a necessidade de tal inventário.

O segundo problema apontado por Pottier (1970, p. 04), decorrente das taxinomias linguísticas lexicais, concerne aos campos semânticos: “O significado de uma unidade lexical depende do conjunto no qual funciona, a definição de microcampos de experiência fornece a base para qualquer estudo da estrutura lexical.”¹⁹ Assim, a compreensão do léxico está atrelada ao estabelecimento de campos semânticos como a cultura dos esquimós, a dos quilombolas, “a cultura do café, o futebol, os acidentes de trânsito, o diálogo dos amantes, ou o discurso marxista”²⁰. (POTTIER, 1970, p. 04).

Assim, segundo ele, analisando uma unidade lexical a partir de sua inserção em um dado campo semântico, “praticamente desaparece o conceito de homonímia e se reduz a polissemia: escorpião pertence tanto ao microcampo do ‘zodiaco’ ou da ‘astrologia’, quanto ao microcampo ‘animal de uma região’.”²¹ (POTTIER, 1970, p. 04).

Então, é preciso atentar para o fato de que as conceituações insurgem dos contextos específicos de uso, a precisão conceitual de uma unidade lexical só pode ser estabelecida dentro desse contexto, pois são os aspectos étnico-culturais de uma comunidade que delineiam o contorno semântico do seu léxico.

Ainda quanto à relação entre *língua e visão de mundo*, Pottier (1970) sinaliza a existência de um problema de ordem teórica — as etnolinguísticas e a glotocronologia — gerado pela complexidade da relação entre língua e o ambiente. Primeiramente, quanto ao que nomeia glotocronologia, Pottier (1970, p. 08) destaca que é audacioso demais, por isso,

¹⁹ La signification d'une lexie étant tributaire de l'ensemble dans lequel elle fonctionne, nous mettons à la base de toute étude de structuration lexicale la définition de microchamps d'expérience. (POTTIER, 1970, p. 04).

²⁰ La culture du café, le football, les accidents de la route, le dialogue amoureux, ou le discours marxiste. (POTTIER, 1970, p. 04).

²¹ Ainsi disparaît pratiquement le concept d'homonymie, et s'allège celui de polysémie: scorpion appartient soit au microchamp « zodiaque » ou « astrologie », soit au microchamp « animaux de telle région ». (POTTIER, 1970, p. 04).

hipotético, tentarmos definir uma data precisa de separação entre línguas que possuem muitas similaridades denominativas e/ou conceituais.

Quanto às etnolinguísticas, ele ressalta que devemos evitar qualquer posicionamento extremista referente à relação língua e ambiente e que é necessário diferenciarmos as experiências particulares de cada indivíduo das experiências coletivas, responsáveis por imprimir diferenças linguísticas entre os grupos humanos. Considerando tais observações, esse estudioso diz ser pertinente atentar para o fato de que

A ligação entre língua e cultura é evidente, uma vez que a língua é um código econômico de transmissão de informações, em certas circunstâncias: formas polidas dependerão dos hábitos sociais da comunidade, e as realidades cotidianas provavelmente serão expressas economicamente.²² (POTTIER, 1970, p. 07).

Dessa maneira, segundo ele, a análise diacrônica de uma língua, por exemplo, não pode ser baseada na realidade objetiva, mas sim, na adaptação da linguagem à experiência da realidade, isto é, à forma particular de um grupo perceber o mundo, exemplificando que, por isso, o fenômeno da lexicalização pode levar séculos para se completar e se constituir como tal. (POTTIER, 1970, p. 08).

Referente à complexidade e magnitude do domínio da Etnolinguística, precisamos considerar, ainda, sua natureza interdisciplinar, bem como as críticas que apontam amplitude e imprecisão de seus métodos de coleta e análise de dados.

Broschart (1970, p. 16-17), nesse sentido, em seu artigo intitulado *Sapir et l'ethnolinguistique*, afirma, com base nos estudos de Hymes (1964), que os métodos usados na Etnolinguística estão alicerçados, basicamente, na estrutura “quem disse o quê a quem, onde e como”, isto é, nos elementos da comunicação — locutor, interlocutor, mensagem, código, canal, contexto.

Quanto a esses elementos, importa-nos ressaltar que Broschart (1970, p. 17) enfatiza as questões semióticas envoltas nos canais da comunicação, as questões étnicas prevaletentes no conteúdo da mensagem e no contexto de comunicação e as questões sociais intrínsecas ao locutor e ao interlocutor que, como “participantes do ato de comunicação [locutor/interlocutor], são importantes não só porque determinam, em parte, os demais

²² Le lien entre langue et culture est évident, dans la mesure où la langue est un code économique de transmission d'un e information, dans certaines circonstances : les formes de politesse seront dépendantes des habitudes sociales de la communauté, et les réalités quotidiennes auront de fortes chances d'être exprimées économiquement. (POTTIER, 1970, p. 04).

elementos da comunicação, mas também por sua situação social.”²³. Por fim, para esse estudioso, é na interação de todos esses pontos que a Etnolinguística busca compreender os significados construídos culturalmente por um grupo. (BROSCHART, 1970, p.17).

Ainda quanto à metodologia da pesquisa etnográfica, sobretudo de base oral, outro ponto alvo de questionamentos é a duração necessária do período de contato do pesquisador com o grupo pesquisado para que se cumpram os propósitos da pesquisa etnolinguística. Quanto a isso, Pottier (1970, p. 04), apenas, destaca que os pesquisadores de campo que permanecem longos períodos nos locais pesquisados estão mais capacitados a fornecer informações consubstanciais sobre as particularidades linguísticas e culturais de um determinado grupo, uma vez que estão na presença de seu amplo universo semiótico.

Existem, ainda, outros pontos da metodologia etnolinguística que, em geral, são foco de atenção dos pesquisadores, como as condições em que são realizadas as entrevistas, as normas de transcrição, os critérios de análise observados.

3.5 Etnoterminologia

Vários são os fatores que levam um indivíduo ou um grupo a criar novas denominações ou a atribuir novos significados a unidades lexicais já existentes na língua geral ou comum, como as mudanças relativas às percepções de mundo, às crenças, aos valores de um grupo, aos avanços e especificações ocorridos nos setores científico e tecnológico, às diferentes questões temáticas, pragmáticas, envoltas nos processos de interação comunicativa. Algumas dessas criações denominativas e/ou inovações conceptuais podem, em diferentes graus de densidade terminológica, chegar a constituir as chamadas linguagens de especialidade, de uso peculiar, específico.

Nesta pesquisa, defendemos que a língua geral ou comum e as linguagens de especialidade não constituem fronteiras demarcadas, uma vez que, para nós, as linguagens de especialidade nada mais são do que usos especializados da língua geral, não constituindo, portanto, para nós, um sistema diferenciado ou mesmo um subsistema ou uma sublinguagem da língua geral, ou seja, as linguagens de especialidade só assumem especificidades em relação à língua geral nos contextos de uso que a diversidade de interações comunicativas faz emergir.

Baseando-nos em Cabré (1999, p.152), defendemos, então, que

²³ Les deux premiers points, les participants à l'acte de communication, sont importants non seulement parce qu'ils vont en partie déterminer le reste des éléments de la communication, mais aussi par leur situation sociale. (BROSCHART, 1970, p. 17).

[...] as chamadas linguagens de especialidade são registros funcionais caracterizados por uma temática específica, empregados em situações de características pragmáticas precisas, determinadas pelos interlocutores (basicamente o emissor), o tipo de situação em que são produzidas, e os propósitos ou intenções que se propõe a comunicação especializada. (CABRÉ, 1999, p. 152.)²⁴

Cabré mostra que os aspectos pragmáticos permitem singularizar o texto especializado no que diz respeito à temática, aos usuários e ao contexto de comunicação. Dessa maneira, o léxico especializado — objeto de estudo da Terminologia²⁵ (KRIEGER; FINATTO, 2004) — é natural, polissêmico e revelador de conhecimentos e práticas especializadas segundo os seus contextos de uso.

Portanto, acreditamos que o estatuto terminológico de uma unidade está condicionado a seu uso no âmbito das comunicações especializadas, ou seja, nenhuma unidade é *a priori* terminológica, mas adquire a função de unidade terminológica na medida em que essa condição é ativada em um ambiente textual e discursivo especializado, gerado pela atividade profissional, cultural, de lazer, desenvolvida ou pela comunicação de conhecimentos ou de experiências que, para ser efetivada, requisita palavras novas ou palavras cujos sentidos específicos precisam ser explicados aos que não compartilham dos mesmos interesses e contextos.

Nesse contexto, é oportuno enfatizarmos que, em linhas gerais, alicerçamos nosso estudo em uma concepção contemporânea — pragmática, discursivo-funcional e descritiva — dos estudos terminológicos, a qual analisa as unidades terminológicas em sua realização nos contextos comunicativos de textos — escritos ou orais — reais, abrangendo o plano textual em suas dimensões funcionais, estruturais, isto é, alicerçamos nossa pesquisa na Teoria Comunicativa da Terminologia – TCT, desenvolvida a partir das limitações da fase pioneira dos estudos terminológicos, conhecida como a Teoria Geral da Terminologia – TGT, fundamentada em uma concepção normativa cuja análise era centrada exclusivamente na denominação de conceitos a partir de um texto artificial.

A partir da concepção contemporânea dos estudos terminológicos, muitas

²⁴ [...], els anomenats llenguatges d'especialitat són registres funcionals caracteritzats per una temàtica específica, emprats en situacions de carcterístiques pragmàtiques precises, determinades pels interlocutors (bàsicament l'emissor), el tipus de situació en què es produeixen, i els propòsits o intencions que es proposa la comunicació especialitzada. (CABRÉ, 1999, p.152).

²⁵ Aqui, compreendida como tendo “uma dupla face, teórica e aplicada, que reúne tanto a descrição e a explicação dos termos, fraseologias e definição terminológica quanto o conjunto de diretrizes metodológicas para o tratamento desses objetos”. (KRIEGER; FINATTO, 2004, p. 22). É grafada com letra maiúscula para diferenciar-se da terminologia, escrita com letra minúscula, que designa o conjunto de unidades de um léxico especializado.

propostas teórico-metodológicas têm sido elaboradas com o propósito de considerar os entornos das terminologias, graduando a densidade terminológica das linguagens de especialidade a partir da observação de contextos socioculturais complexos e de aspectos variados — linguísticos, sociais, étnico-culturais, produtores e destinatários, propósitos e intenções.

A influência desses fatores se faz sentir tanto na ativação do valor especializado das palavras que, no evento comunicativo, desempenham a função de vetor da transmissão da informação, da instrução, do mandamento, da sugestão e do conselho, como na seleção dos elementos lexicais que os articulam na estrutura sintática e na configuração discursiva. (MACIEL, 2010, p. 25).

Entre essas propostas, além da Teoria Comunicativa da Terminologia, temos a Socioterminologia, a Teoria Sociocognitiva da Terminologia, a Etnoterminologia.

A Socioterminologia forma com a Teoria Comunicativa da Terminologia e com a Teoria Sociocognitiva o bloco das correntes terminológicas de base variacionista, ou seja, das correntes terminológicas que têm como pressuposto comum a observação dos reais e concretos usos linguísticos, bem como a defesa de que a variação é um fenômeno inerente às terminologias, pois é inerente às línguas. Dada a diversidade de perfis, atividades, papéis e funções que desempenham os falantes de uma língua, as terminologias estão sujeitas às variações e às ambiguidades em todos os seus níveis e contextos de uso.

A Etnoterminologia, por sua vez, constitui uma disciplina científica que se configura como uma subárea da Terminologia, a qual tem como objeto de estudo o signo linguístico circunscrito em um dado universo de discurso etnoliterário, assim, esse signo é analisado como produto do sistema dos saberes produzidos, herdados e compartilhados por um grupo étnico, sociocultural e linguisticamente idiossincrático.

Além dos vínculos embrionários com a Lexicologia e com a Terminologia, a Etnoterminologia, no âmbito da Semiótica, está alicerçada na Etnossemiótica, no tocante, especialmente, aos estudos sobre função mítica, memória social, natureza humana, conhecimento compartilhado sobre o mundo, sistemas de valores e de crenças; na Semiótica da Cultura, no que tange ao estudo da visão de mundo, aos aspectos espaciais, históricos e culturais de um grupo, aos seus sistemas de valores, às particularidades do processo de inserção do homem em sociedade; e na Semiótica Verbal, no que diz respeito aos sistemas de significação linguísticos: as línguas naturais, suas microssemióticas e os seus discursos. (LATORRE, 2011, p. 63-64).

O cerne da Etnoterminologia é, então, a variação cultural do signo linguístico

engendrada por uma comunidade em razão de seus saberes, valores, modos próprios de viver e de conceber o mundo. Em conformidade com o exposto, Latorre (2011, p. 72) declara que

A Etnoterminologia está intimamente associada ao sentido de etnia e etnicidade/etnismo na formação social e cultural de um grupo, e às interferências históricas e geográficas que subordinam o processo de conceptualização dos seus sujeitos. Suas formas para denominar portam valor documental, fruto do contato com a realidade e visão de mundo, da axiologia que permeia suas relações. Enquanto veículo da herança da cultura popular, amalhada ao longo do tempo, refletem valores, usos, costumes, crenças, hábitos de caráter fundamental, porém abstratos, e modulam a maneira de pensar, sentir e viver de um grupo.

Evidenciando essa concepção da singularidade das convenções linguístico-culturais dos grupos étnico-culturais, Barbosa (2009) produziu o artigo **Diversidade étnica: a multiconceptualização do ‘mundo’**. Para fundamentar essa concepção, a pesquisadora a contrastou, em seu artigo, com a concepção de universalidade linguístico-cultural subjacente no artigo **O mistério dos Pirahãs**, publicado na revista *Veja* (2007).

No artigo em questão, Barbosa (2009, p. 01) examina aspectos da complexa organização das especificidades das convenções linguístico-culturais e de suas não menos complexas axiologias subjacentes, apresentando um modelo geral de formalização de axiologias. Para tanto, toma como *corpus* de análise dados do artigo da *Veja* (2007) no qual o articulista da revista afirma que o desconhecimento dos números por parte dos Pirahãs, grupo étnico indígena da Amazônia, desafia as teorias sobre a formação dos idiomas, em especial, a teoria da gramática universal.

Barbosa (2009) reitera, com ponderações, essa assertiva do articulista da *Veja*, defendendo que não apenas a axiologia dos Pirahãs, mas a de todos os grupos etnolinguísticos existentes é formada tanto por especificidades linguístico-culturais quanto por princípios estruturais comuns: os universais de conceptualização e as grandes categorias de significado que possibilitam a intercompreensão entre as etnias.

Argumenta, então, que a perplexidade do articulista e, certamente, de alguns de seus leitores, frente à descoberta das particularidades linguístico-culturais dos Pirahãs, deveria estender-se para todos os grupos étnicos, pois todos eles formam sentidos específicos a partir de estruturas comuns, constroem a realidade fenomênica desde sua axiologia, pois as particularidades culturais constituem a própria natureza dos grupos étnicos. (HJELMSLEV, 1975, p. 57).

A leitura desse artigo permite a compreensão de que todo e qualquer grupo humano tem uma semiotização específica do universo conceptual comum, uma

conceptualização própria da realidade fenomênica, construída a partir dos universais essenciais que regem a organização de qualquer língua.

Partindo das assertivas pontuadas nesse artigo, é pertinente considerarmos que, como um sistema semiótico, a língua é um processo de produção de significação e de informação que possibilita a produção, reiteração e transformação dos sistemas de valores e das práticas sociais dos grupos humanos, pois na língua se articulam dialeticamente o sentimento da continuidade histórica e da diversidade cultural de uma comunidade. (BARBOSA, 1993, p. 01).

A Etnoterminologia centra-se, especificamente, assim, no signo linguístico que acondiciona e reflete a conceptualização particular de um grupo moldada, dentro do universo do discurso, no seu universo referencial, ou seja, no discurso etnoliterário. Esse signo configura uma axiologia, conseqüentemente, pode se transformar em um signo-símbolo dos temas aos quais se referem.

A base cultural do complexo processo de produção de significação e de informação que se dá no universo de discurso é explicitada na concepção de discurso sintetizada por Pais (2006, p. 09). Para esse pesquisador, o discurso é

[...] o único lugar em que pode dar-se a semiose, ou seja, a produção de significação. Nesses termos, dir-se-á que o discurso é produtivo, na medida em que produz sempre – embora em proporções variáveis – significação e informações novas, isto é, funções semióticas e metasemióticas *lato sensu* e seus correspondentes recortes culturais, numa reorganização dos “referentes”, numa reelaboração evidentemente parcial, de uma visão de mundo, no engendramento de designations e designata. (PAIS, 2006, p. 09).

Ampliando o conhecimento sobre as características próprias do universo de discurso, Pais (1984, p. 44-45) detalha os aspectos normativos e discursivos desse universo. Dessa maneira, afirma que o universo do discurso também pode ser compreendido como um

[...] conjunto não-finito, ou que tende *ad infinitum*, de todos os discursos manifestados que apresentam determinadas características e constantes, assim como determinadas coerções, suscetíveis de configurar uma norma [...] que compreende, por sua vez, uma série de normas frásticas, lexicais, semântico-sintáticas, às vezes fonético-fonológicas, e outras tantas normas transfrásticas, narrativas, discursivas, dependentes da argumentação, da veridicção, da verossimilhança, da eficácia, ou aquelas concernentes aos mecanismos da persuasão/interpretação, da manipulação/contramanipulação, da sedução... (PAIS, 1984, p. 44-45).

Ratificando as informações fornecidas por Pais sobre as particularidades dos universos discursivos, Barbosa (2009, p. 01) explicita ainda que

[...] um universo de discurso estabelece e renova incessantemente uma rede de relações intertextuais entre os textos manifestados, enunciados, e uma rede de relações interdiscursivas, entre os processos discursivos de produção realizados. Esses textos e discursos apresentam, pois, certas características comuns e constantes, correspondentes a uma *norma* discursiva.

Um determinado universo de discurso é uma âncora de particularidades representativas de um dado domínio da experiência humana, portanto, único em meio aos outros universos do discurso. Assim, cada universo de discurso apresenta um recorte sociolinguístico e cultural específico, reflexo do processo de percepção e de seleção de fatos de determinado grupo, que se traduz em conceptualizações inusitadas somente compreendidas no interior desses universos. Consequentemente, todo falante-ouvinte reconstitui seu universo lexical no contato/confronto com universos de discurso que lhes são desconhecidos.

A Etnoterminologia se ocupa das relações que se estabelecem, quando da gênese da unidade lexical, entre os universos de discurso da linguagem comum, das linguagens de especialidade, da linguagem literária e da linguagem etnoliterária, considerando suas semelhanças e especificidades. Mais especificamente, essa disciplina representa uma zona de intersecção entre os estudos dos universos de discursos etnoliterários e os das linguagens de especialidades ou terminologias.

Embora os discursos literários, técnicos e científicos possuam características tipológicas e discursivas notadamente conhecidas, que os identificam e diferenciam entre si, temos que atentar para a ocorrência de constantes diálogos entre alguns desses discursos “já que um único e mesmo discurso manifestado pode pertencer simultaneamente a mais de um universo de discurso, como, por exemplo, o científico/pedagógico” (PAIS, 2006, p. 44).

Considerando as caracterizações apresentadas sobre o universo do discurso, importa-nos destacar que a Etnoterminologia estuda, especificamente, os discursos etnoliterários, isto é, os discursos da literatura oral, literatura popular, literatura de cordel, das fábulas, lendas, dos mitos, do folclore e dos discursos das linguagens especiais com baixo grau de tecnicidade e de cientificidade, ou seja, das linguagens com baixíssimo grau de densidade terminológica. (BARBOSA, 2007, p. 440).

Pais e Barbosa (2004), a partir do confronto da tipologia dos discursos e dos universos de discursos, formalizam a distinção do discurso etnoliterário em relação aos demais discursos, inclusive, do discurso literário ao qual é associado, defendendo que o discurso etnoliterário constitui uma zona fluida, uma área de transição ou de inteseção entre as tipologias e universos do discurso não etnoliterários, contudo, ao amalgamarem características dos discursos literários e, também, dos discursos não literários, os discursos etnoliterários

nutrem especificidades que os distinguem dos demais.

Os discursos etnoliterários sustentam-se, assim, na tensão dialética entre a tipologia dos discursos das linguagens de especialidades, ou discursos ditos não literários, não figurativos, e a tipologia dos discursos literários ou ficcionais, ditos figurativos, para permitir a compreensão do percurso histórico, ético-cultural e social de construção da concepção de mundo dos grupos humanos. E, uma vez que, conforme Pais (2002, p. 104), esses discursos se ocupam, entre outras coisas, “dos sistemas de valores que, por sua vez, determinam pensamentos e comportamentos, de formas de ver o mundo, de maneiras de agir, recomendável ou condenável, no fazer social, [esses discursos] definem, assim, uma *axiologia*.”

Para Greimas (2008, p. 449), “os discursos etnoliterários são discursos construídos nas línguas naturais e no mundo natural, lugares de manifestação de numerosas semióticas”, por isso, são o aporte para a investigação e compreensão do universo semioticamente construído por uma comunidade já que são o produto da visão de mundo dessa comunidade.

Partindo das afirmações de Pais (2002) e de Greimas (2008), Barbosa (2009, p. 03) reitera que os discursos etnoliterários

[...] são discursos com forte marca de *axiologia* e de *conhecimentos da realidade fenomênica* muito particulares e característicos de grupos étnicos, tanto no que concerne ao conceito, quanto no que tange à representação terminológica.

Destacando, ainda, algumas especificidades dos discursos etnoliterários, Latorre (2011, p. 70) sublinha que esses discursos

[...] são percebidos pelos sujeitos como portadores de verdades gerais e universais, e se ocupam dos sistemas de valores (poder-fazer-saber) e sistemas de crenças (poder-fazer-creer) que, por sua vez, determinam pensamentos e condutas (poder-saber-fazer), e formas de ver o mundo e o ser humano (poder-fazer-dever). Verifica-se, facilmente, portanto, que as modalidades nas quais se sustentam interagem com maior complexidade do que nos outros discursos.

Partindo do pressuposto de que “toda unidade lexical é plurifuncional, no nível do sistema, e monofuncional, no nível de uma norma ou do falar concreto” (BARBOSA, 2007, p. 439), os entornos discursivos de uma unidade lexical é que determinam seu *status* de vocábulo, de termo ou, ainda, de vocábulo-termo. Em outras palavras, “As unidades lexicais atualizadas nos textos mantêm uma rede de relações semânticas específicas — no interior do universo de discurso — e têm funções particulares, quanto à designação e à referência.” (BARBOSA, 2009, p. 04).

Segundo Barbosa (2007, p. 435-436), a dinâmica dos movimentos entre vocábulo e termo é decorrente da relação existente entre os universos de discurso, mais especificamente, dos mecanismos de transcodificação entre textos técnico-científicos e não-científicos. Esses mecanismos consistem nos processos de *vocabularização* — processo de transformação de um termo em vocábulo; de *metaterminologização* — processo de transposição do termo de uma área de especialidade para outra com a manutenção, ou não, de um núcleo sêmico comum a essas diferentes áreas; e de *terminologização* — processo de transformação de um vocábulo em termo ou de estabelecimento de relações entre o nível conceptual e o metalinguístico. Assim, a

[...] terminologização *stricto sensu* refere-se à transposição de uma unidade lexical, da língua geral para uma língua de especialidade, ou seja, a transformação do vocábulo em termo. [...] Entretanto, pode-se entender terminologização, também, como um processo que converte um conceito em um termo, *la mise em terme*, expressão esta comparável à expressão (*la mise em lexème*), que subjaz ao processo de lexemização de Pottier (1992). Aqui, pois, terminologização é equivalente a lexemização e tem como ponto de partida, no percurso gerativo da enunciação, a própria realidade fenomênica, em que se tem uma informação virtual, amorfa, que, em outro nível, o do recorte observacional e cultural, se transforma no *conceptus* (RASTIER, 1991); este, por sua vez, será terminologizado. (BARBOSA, 2007, p. 435-436).

Nesse sentido, o processo da terminologização subjaz a todos os outros, pois o nível conceptual é sempre o ponto de partida de todos os processos, resultando na instauração de novas grandezas-sígnicas e de funções metassemióticas.

As unidades lexicais, no nível do sistema, são então *plurifuncionais*, uma vez que sua função depende de sua inserção em uma ou outra norma discursiva. São os entornos discursivos que determinam seu estatuto de vocábulo ou de termo, isto é, são os entornos discursivos que as situam em um patamar de alta densidade terminológica ou que revelam seu baixo grau de especialidade ou baixa densidade terminológica, como é o caso do léxico do quilombo Jamary dos Pretos. Em decorrência disso, grande parte das unidades lexicais desse universo quilombola acumula as funções de vocábulos e de termos, sendo, portanto, oportuno denominá-las vocábulos-termos.

No caso específico do discurso etnoliterário, o vocábulo-termo — unidade mínima de significação do discurso etnoliterário, por conseguinte, unidade mínima de análise da Etnoterminologia — agrega uma multifuncionalidade de papéis configurada pela convergência de funções de vocábulo e de termo que acumulam. De acordo com Barbosa (2007, p. 440), “as unidades lexicais do universo do discurso etnoliterário têm um estatuto

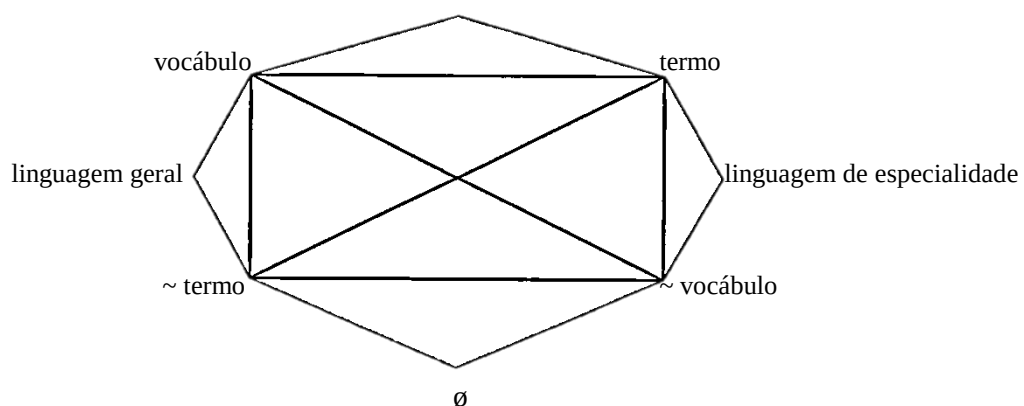
próprio e exclusivo”, pois “essas unidades lexicais combinam qualidades das línguas especializadas e da linguagem literária, de modo a preservar valores semânticos, sociais e constituir, por outro lado, documentos do processo histórico da cultura”.

Cada vocábulo-termo é um repositório dos saberes étnico-socioculturais herdados, construídos e compartilhados, logo, guarda em si a singularidade da conceptualização da realidade fenomênica de um dado grupo étnico-cultural, testemunhando a axiologia subjacente ao discurso etnoliterário.

Essa conceptualização submerge do *continuum* entre a semântica de que é revestida a unidade lexical da língua geral e a semântica que reveste a unidade lexical das linguagens de especialidade, ou seja, a particularidade dessa conceptualização submerge das distintas e, ao mesmo tempo, indissociáveis funções exercidas pelo vocábulo-termo: a função de vocábulo da língua geral, que o reveste de elementos paradigmáticos, referenciais e simbólicos, e a função de termo das linguagens de especialidade, que o reveste de uma semântica particular, emergente do sistema de valores da cultura que configuram uma axiologia.

As unidades lexicais do discurso etnoliterário são, portanto, polissêmicas, pois aglutinam significados gerais da língua comum e significados específicos construídos e consolidados no discurso etnoliterário, constituindo-se, simultaneamente, então, de verdades gerais e universais sobre a natureza humana e da axiologia particular de um grupo que erigem sua densa e complexa substância.

Figura 3 – Tensão vocábulo x termo



Fonte: Barbosa (1999, p. 112).

O sincretismo entre vocábulo e termo faz com que o vocábulo-termo agregue novos semas a partir da original percepção e representação da realidade de mundo de um

grupo somente aplicáveis a determinados lexemas no universo de discurso etnoliterário. Essas

[...] unidades lexicais têm sememas muito especializados, construídos com semas específicos do domínio em questão, provenientes das narrativas, cristalizados, de modo a tornar-se verdadeiros símbolos dos temas envolvidos. Dessa maneira, verifica-se que sustentam o pensamento e o sistema de valores da cultura e configuram uma axiologia. (BARBOSA, 2009, p.01).

Depreende-se, desse modo, que “É preciso estar familiarizado com as histórias, conhecer o pensamento e o sistema de valores da cultura em questão, para poder compreendê-los [os vocábulos-termos] bem”, uma vez que “De fato, é outra linguagem que é preciso aprender para interpretá-los corretamente. (BARBOSA, 2009, p. 01).

A específica significação de mundo consubstanciada em um vocábulo-termo bem como o adequado uso dessa unidade lexical em um dado domínio presumem o conhecimento do espaço histórico e sociocultural onde se engendrou uma particular conceptualização da realidade e onde afloram vínculos de ancestralidade, de etnicidade, de pertença ao grupo, e de fatores culturais tradicionais.

3.5.1 A formação do conceito: o *conceptus*, o *metaconceptus* e o *metametaconceptus* – Semântica cognitiva

Com o intuito de estabelecer uma metodologia de configuração dos traços semântico-conceptuais de um *conceito* no percurso gerativo da enunciação de codificação e de decodificação, Barbosa (2004, p. 56) parte do pressuposto de que

Com efeito, é na instância discursiva que se produz a *cognição* e a *semiose*, se instaura a *conceptualização* de um ‘fato’, se engendra um *conceito* e sua manifestação lingüística. É no discurso manifestado, pois, que se presentificam os traços conceptuais, num procedimento de codificação; e é dele que se extraem, num procedimento de investigação, esses mesmos traços.

O reconhecimento do discurso como o ponto de origem e de consolidação dos traços semântico-conceptuais torna possível a caracterização de diferentes tipos de contextos, ou seja, de “discursos manifestados em que são engendrados *conceitos*, por distintos processos. Tais contextos constituem as principais fontes de que são extraídos os correspondentes traços semântico-conceptuais.” (BARBOSA, 2004, p. 56).

O percurso gerativo da enunciação de codificação e de decodificação é constituído por três momentos — percepção, início e fim da conceptualização — que “constituem o

próprio *percurso da cognição*, entendido como a apreensão e construção de uma ‘visão de mundo.’” (BARBOSA, 2004, p. 57).

Esse percurso inicia-se, assim, com a *percepção dos ‘fatos naturais’*, dos objetos do mundo que são

[...] substâncias *estruturáveis*, como informação potencial, para os homens, mas que se convertem em substâncias *estruturadas*, quando apreendidas pelos grupos lingüísticos e socioculturais, de diferentes maneiras, embora mantenham um núcleo de percepção biológica universal. (BARBOSA, 2004, p. 56).

Nesse primeiro momento, então, os fatos naturais estruturáveis e recortes culturais preexistentes disponíveis na realidade fenomênica (biofatos, sociofatos, psicofatos e manufatos) são biologicamente e, por conseguinte, indistintamente percebidos por qualquer ser humano, contudo, após serem apreendidos pelos grupos humanos, esses fatos naturais são convertidos em substâncias linguisticamente estruturadas, reveladoras das especificidades da axiologia de um grupo ou de um indivíduo. “Tais fatos estão disponíveis no universo natural (semiótica natural) como virtualidades, hipóteses a serem trabalhadas a partir de uma massa amorfa, cuja significação depende da ação humana.” (HJELMSLEV, 1975, p. 73).

O segundo momento desse percurso caracteriza-se pela transição da percepção à conceptualização. Mais especificamente, esse momento do percurso gerativo da enunciação é pré-denominativo e consiste no *início do processo de conceptualização*, de *construção do protótipo*, uma vez que nesse momento o ser humano começa a interferir e projetar-se sobre os fatos naturais, escolhendo traços semânticos que delinearão os fatos da natureza.

A conceptualização é o processo de “redução/ampliação seletiva de traços caracterizadores dos ‘fatos naturais’, constitutivos da substância do conteúdo [...]; em última análise, é o processo de conversão da ‘substância do conteúdo’ em ‘forma de conteúdo’” (BARBOSA, 2009, p. 01), ou seja, a conceptualização é o processo de constituição de núcleos semânticos a partir da atribuição e da supressão de valores e de funções definidos pelos dados da experiência, da ideologia, da visão do mundo, enfim, da axiologia de um grupo étnico-cultural.

Esse estágio inicial da conceptualização compreende três tipos de atributos semânticos, conforme expõe Barbosa (2004, p. 57),

[...] o das *latências*, em que os fatos observáveis têm os seus traços identificadores em estado potencial, como substâncias de conteúdo (HJELMSLEV, 1975, p. 53-64) estruturáveis, apreensíveis; o das *saliências*, em que certas características dos fatos se destacam por si mesmas, na semiótica natural; e o das *pregnâncias*, em que o

sujeito enunciador individual e/ou coletivo seleciona e escolhe os traços que irão configurar o conceito que têm do fato em questão. (POTTIER, 1992, p. 61-69).

O terceiro momento do referido percurso é o da consolidação ou *conclusão do processo de conceptualização*, isto é, é o momento da

[...] produção dos modelos mentais, dos *conceptus* (RASTIER, 1991, p. 73-114), noções ou conjuntos noêmicos – traços semânticos conceptuais –, a que correspondem, por seu turno, os recortes culturais, os recortes construídos, em última análise, os *designata*. (BARBOSA, 2004, p. 56-57).

Esse terceiro momento constitui o “processo de elaboração cultural exercido pelo homem (semiótica humana), cuja intervenção gera o universo antropológico, *conceptus* < - > *designata*.” (LATORRE, 2011, p. 74).

O quarto momento do percurso gerativo da enunciação é o da *lexemização* e da *terminologização*, ou seja, é o momento de instauração da significação, quando se dá a “conversão do *conceito* em *grandeza-signo*, em que se deixa o nível *cognitivo* para se passar ao nível semiótico propriamente dito.” (BARBOSA, 2004, p. 57). Assim,

Nessas condições, de acordo com Pais (1993, p. 188), os *conceptus* ou *lexes* devem ser considerados como *lexias* em potencial, configurando-se como ponto de partida do processo de *lexemização* e de *terminologização*. Assim, o *metassistema lexemático*, ou *terminológico*, conjunto das *lexias* com suas expressões e conteúdos (*sobressememas* ou *sememas* polissêmicos), sua rede de relações, constituem instância de competência que precede e autoriza a *atualização* da *lexia* num discurso concretamente realizado. (BARBOSA, 2004, p. 57).

O quinto momento do percurso gerativo da enunciação é o da contextualização em que tem-se

[...] um *epissemema* (simultaneamente, com a redução dos *semas* do *sobressemema*, ou seja, a seleção, determinada por uma situação de discurso e de enunciação, e o acréscimo de *semas* do contexto, na combinatória sintagmática), de que resulta a *semiose*. (BARBOSA, 2004, p. 58).

É interessante ressaltarmos que no percurso gerativo da enunciação ocorre tanto a criação de um vocábulo e/ou termo, como também a ressemantização de vocábulos e/ou termos já existentes.

A formação do conceito é pré-denominativa, nesse sentido, o conceito precede ou mesmo independe da denominação, já que é perfeitamente possível compreendermos que podemos perceber e conceptualizarmos um fato estabelecido no universo antropológico para o qual não temos ainda uma respectiva ou correspondente denominação.

De fato, os *conceitos* mantêm diferentes tipos de relações com as *denominações*: há, como dissemos, *conceitos* sem *denominações*, há *conceitos* com apenas uma *denominação*, há *conceitos* com duas ou mais *denominações*, como também é possível que uma mesma *denominação* comporte dois ou mais *conceitos*. (BARBOSA, 2004, p. 58).

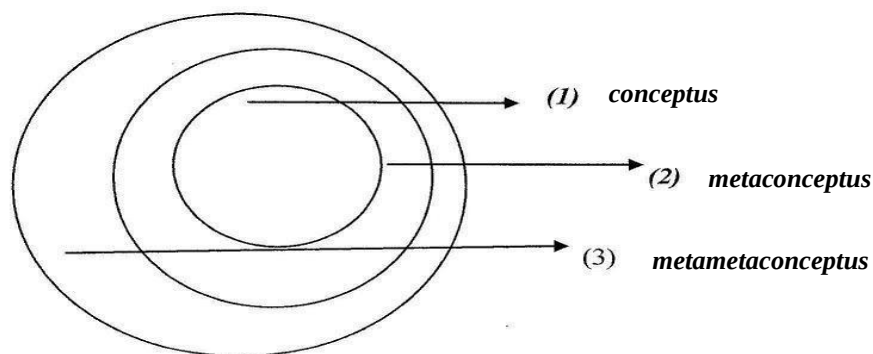
É imprescindível ressaltarmos que, nesta pesquisa, concebemos *denominação* como o processo de representação da percepção e da conceptualização de um fato por meio de uma forma linguística, ou seja, é a atribuição de uma forma sígnica a um fato conceptual. Dessa forma, *a denominação tem sua gênese na conceptualização*.

Após observarmos as etapas de formação do conceito no percurso gerativo da enunciação, bem como de considerarmos as relações estabelecidas entre *denominação* e *conceptualização*, concluímos que *conceituar* diz respeito ao processo de construção de um “modelo mental que corresponde a um recorte cultural e, em seguida, de escolha/engendramento da estrutura léxica que pode manifestá-lo de maneira mais eficaz. Tal processo tem como ponto de partida o universo natural.” (BARBOSA, 2004, p. 59).

No ensejo, faz-se necessário elucidarmos que há uma concepção *lato sensu* de *conceptus*, isto é, o *conceptus* corresponde ao modelo mental dialeticamente articulado a um recorte cultural ou *designatum*, ao qual se refere Rastier (1991), apresentando uma acentuada complexidade estrutural, representada por três subconjuntos:

[...] um subconjunto de noemas biofísicos ou ‘universais’, conceito *stricto sensu*; um subconjunto de traços semânticos conceptuais ideológicos, culturais, metaconceito; um subconjunto de traços semânticos conceptuais ideológicos, intencionais, modalizadores, metametaconceito. (BARBOSA 2001, p. 154).

Figura 4 – Estrutura do conceito *lato sensu*



- (1) Noemas universais, biológicos
- (2) Noemas ideológicos, culturais
- (3) Noemas ideológicos, intencionais

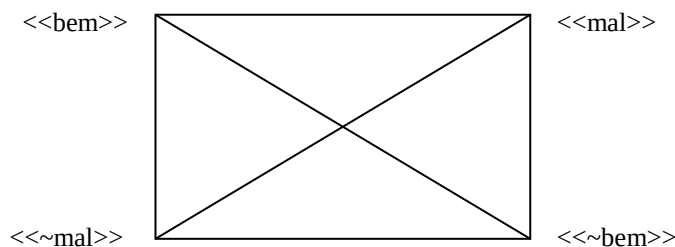
Fonte: Barbosa (2001, p. 57)

Esses três subconjuntos contêm noemas característicos, assim, 1) o *conceptus stricto sensu* é constituído por noemas universais, biológicos, que garantem a múltipla nomeação e servem à conceptualização da semiótica natural; 2) o *metaconceptus* é composto pelos noemas ideológico-culturais que operam os movimentos de redução/ampliação de traços semânticos de acordo com as *singulares experiências de um grupo étnico-cultural*, logo, esses noemas, a partir de um recorte cultural específico, *(re)constroem* de forma particular o mundo *semioticamente construído* por um grupo humano; nas palavras de Barbosa (2001, p. 53), o discurso etnoliterário “ênfatisa o metaconceptus, que é o subconjunto dos traços semântico-conceptuais culturais, produzindo simultaneamente uma modificação do recorte cultural, própria de uma reconstrução particular do mundo semioticamente construído.”; 3) o *metametaconceptus* é formado por noemas ideológicos-intencionais-culturais que configuram os *embates*: “Neste último, o noema [intenção] é o mais importante, por oposição ao [ideológico] do subconjunto anterior, não tão marcado como o [intencional].” (BARBOSA, 2004, p. 61).

Pelo exposto, compreendemos que ao engendramos um *conceito*, inevitável e simultaneamente, geramos, em correlação com ele, três outros *conceitos*: “seu *contrário* e os *contraditórios* decorrentes, já que o raciocínio do homem funciona por oposições, dentre as quais, relações entre contrários e contraditórios.” (BARBOSA, 2004, p. 62).

Para exemplificarmos, ao gerarmos o *conceito* <<bem>>, por exemplo, necessária e simultaneamente, engendramos o seu contrário, <<mal>>, e seus respectivos contraditórios, <<~bem>> e <<~mal>>.

Figura 5 – Conceitos contrários e contraditórios



Fonte: Barbosa (2004, p. 61)

Para entendermos a estrutura completa do *conceptus latu sensu*, precisamos retomar o subconjunto de noemas universais do *conceito stricto sensu* na perspectiva da “análise contrastiva, entre grupos socioculturais diferentes, e [...] da análise comparativa entre subgrupos de uma mesma cultura [para chegamos] à noção de *arquiconceito*, resultante da

neutralização da oposição existente entre concepções diferentes de um mesmo ‘fato’. (BARBOSA, 2004, p. 62).

O plano conceptual consiste na forma final do processo de atribuição e de supressão de valores, funções e traços a partir da projeção do homem ou do grupo sobre os fatos da natureza e da sociedade que lhes permite compor e compartilhar sua visão de mundo. Conceber determinada realidade significa para o homem ou para um grupo tecer seu contexto sociocultural específico cuja origem se desenvolve dinamicamente no tempo e no espaço.

A interação dos aspectos linguísticos, sociais e culturais reflete-se nas especificidades do léxico marcadas, entre outros, pela multiplicidade conceptual que transforma as unidades lexicais em grandezas-signos únicas, testemunhas das mudanças dos sistemas sociais e culturais.

O modo de percepção dos dados no universo antropocultural reafirma as especificidades e multiplicidades conceptuais que se formalizam no universo léxico, produzindo, às vezes, grandezas-signos inéditas que testemunham as mudanças dos sistemas sociais e culturais.

Uma observação importante a ser feita, diante das informações fornecidas, é que, considerando a estrutura de formação do conceito *latu sensu* analisada nesta pesquisa — *conceptus*, *metaconceptus* e *metametaconceptus* — podemos afirmar que o discurso científico salienta o *conceptus*; o discurso etnoliterário, como o dos grupos étnicos, o *metaconceptus*; e o discurso ideológico-manipulatório, o *metametaconceptus*.

3.5.2 Relações léxico-semânticas

Todo e qualquer elemento de um dado campo léxico-semântico estabelece correlações com elementos simétricos de outros campos, participando, assim, de uma intrincada rede de associações que pode levar esse elemento, num certo momento, a ser ponto de partida para outros campos associativos. Assim sendo, o léxico

[...] pode ser considerado, em seu conjunto, como um imenso campo associativo (no dicionário as palavras definem-se umas às outras, num processo metalinguístico interminável), cujas fronteiras coincidem, a cada instante, com as fronteiras da própria cultura que a língua expressa. (LOPES, 1999, p. 245).

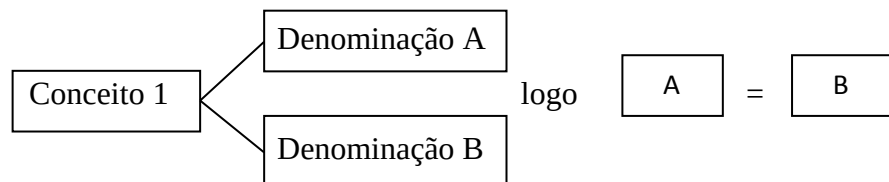
Além desse processo de *semiose ilimitada* estabelecido no léxico — em sua totalidade — interessa-nos compreender como cada unidade léxica, em particular, pode ser

definida semanticamente, o que constitui a sua significação e como essa significação pode ser analisada. (LOPES, 1999, p. 245).

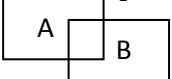
Partindo do pressuposto da existência da semiose entre os signos e de que três aspectos devem ser considerados na significação das palavras: a) *referência* — o objeto, em sentido amplo, a que se refere o signo, b) o *sentido* — o modo como a palavra exprime a referência e c) a *imagem associada* — a associação subjetiva de cada pessoa com o sentido. (FREGE, 1971, p. 19 apud LOPES, 1999, p. 245-246), concluímos que essa semiose é pré-requisito fundamental para o estabelecimento do sentido entre unidades léxicas, sentido esse que é *relacional*, “por isso, *toda significação é parafrásica*.” (LOPES, 1999, p. 250).

Para a análise das relações léxico-semânticas e semântico-conceptuais estabelecidas no léxico do quilombo Jamary dos Pretos, empregamos a Teoria dos Conjuntos, que concebe essas relações como linguístico-matemáticas para explicar os diferentes graus de correlação entre denominações e conceitos. (LYONS, 1970, p. 345).

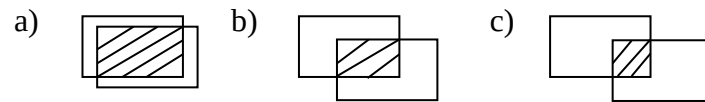
Segundo essa Teoria, a sinonímia é “uma relação de equivalência no sentido matemático do termo” (LYONS, 1970, p. 348), desse modo, a um elemento *A* corresponde um elemento *B*. Essa relação constitui a denominada *relação de oposição de identidade* assim representada:



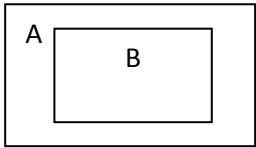
Vale ressaltar, no entanto, que a correspondência entre dois elementos *A* e *B* geralmente não é absoluta, perfeita, ou seja, não há uma equivalência total de identidade de sentido entre esses elementos, uma vez que nem sempre eles são intercambiáveis no interior de todo e qualquer contexto. Isso nos leva a afirmar que raramente existem sinônimos equivalentes ou perfeitos; o que há, em geral, são parassinônimos, sinônimos em discurso, sinônimos parciais ou também chamados quase-sinônimos. (BARROS, 2004, p. 223).

Existe também a *relação de oposição transitiva* em que , ou seja, $A \cap B \neq \emptyset$. Essa relação deflagra os casos de polissemia, em que a dois ou mais conceitos — com pelo menos um traço semântico comum, responsável pelo estabelecimento de uma intersecção semântica entre eles — corresponde uma única denominação. Essa intersecção pode ser de várias ordens, considerando-se o universo linguístico com que trabalhamos:

semântico, sintático e fonológico. E em cada um desses níveis poderá haver maior ou menor equivalência. E, ainda, a intersecção semântica é uma variável:



Existe, também, a relação de *oposição disjuntiva*, em que o conjunto A não apresenta intersecção semântica com o conjunto B: $\boxed{A} \quad // \quad \boxed{B}$. Nesse caso, uma mesma denominação remete a dois ou mais conceitos sem traços semânticos comuns.

Há, ainda, a relação de *oposição inclusiva*, em que o conjunto A contém o conjunto B:  Temos, nesse caso, relações de hiperonímia/hiponímia.

4 METODOLOGIA

Concebendo a língua, neste trabalho de natureza empírica, descritiva e qualitativa, como uma atividade sociocultural marcadamente heterogênea — dada a diversidade de contextos culturais, étnicos, sociais, históricos, geográficos, vivenciados pelos seus usuários — consideramos a etnicidade específica dos quilombolas de Jamary dos Pretos fator preponderante para balizar a coleta e a análise dos dados desta pesquisa, pois, uma vez que o cerne deste trabalho é constituído pelas particularidades denominativas e, especialmente, pelas particularidades conceptuais que emergem das experiências de mundo desses quilombolas, é a etnicidade desse grupo que imprime nessas particularidades linguísticas as singulares percepções do mundo desses quilombolas.

Desse modo, analisamos numa perspectiva sincrônica o léxico dessa comunidade a partir da intrínseca relação, defendida por Dick (2010) e Almeida (2002, 2004), existente entre elementos como a etnia, a história, a cultura desse grupo, sua ancestralidade comum estabelecida em bases territoriais específicas, seus conhecimentos e concepções compartilhados, seu patrimônio sociocultural específico, ou seja, fundamentamos nossa análise nos princípios teórico-metodológicos da Etnolinguística e, principalmente, da Etnoterminologia.

Realizamos, então, inicialmente, pesquisas bibliográficas em livros, teses, dissertações, ensaios, artigos, sites, para a obtenção de informações sobre diversificados aspectos relacionados às comunidades quilombolas brasileiras/maranhenses, especialmente, sobre seus aspectos históricos, socioculturais e linguísticos. Nesse sentido, tomamos como base, especialmente, os estudos realizados por Azevedo (1980, 1981, 1982, 1984, 1986), Careno (1991), Vogt e Fry (1996), Queiroz (1998), Projeto Vida de Negro (2002, 2005), Alves (2006), Lucchesi, Baxter, Ribeiro (2009), Petter (2008, 2011, 2013). Especificamente sobre a comunidade quilombola de Jamary dos Pretos, consideramos as pesquisas realizadas pelo Projeto Vida de Negro (1998), por O'Dwyer e Carvalho (2002) e por Alonso (2004).

Também realizamos pesquisa bibliográfica no âmbito da Etnolinguística, baseando-nos, principalmente, nos estudos desenvolvidos por Sapir (1921, 1929, 1933, 1961), Pottier (1970, 1973, 1992), Hymes (1962, 1964) e Camacho (2003), da Etnoterminologia, consultando, sobretudo, os estudos realizados por Hjelmslev (1968, 1975), Pais (1993), Barbosa (1984, 1992, 1993, 2003) e Latorre (2011) e, também, no âmbito da Semântica e da Semiótica, com as pesquisas de Greimas (1973, 2008), e, ainda, da Sociolinguística, com os estudos de Labov (1966, 2001, 2008).

4.1 Delimitação do *corpus*

4.1.1 Localidade

O quilombo Jamary dos Pretos, localizado no município de Turiaçu-MA, foi escolhido, entre outros motivos, por se situar em um município historicamente conhecido pela presença de quilombos de grande representatividade na luta da resistência dos negros escravizados no Maranhão; ser composto em sua grande maioria por descendentes diretos de escravizados; localizar-se em área rural, afastada da sede do município de Turiaçu; ter sua identidade quilombola consolidada pelo autorreconhecimento e pela titulação emitida pelo Governo do Estado do Maranhão, através do Instituto de Terras do Maranhão – ITERMA, em 2003, e ainda em razão da ausência — considerando os estudos já realizados sobre essa localidade, como os desenvolvidos pelo Projeto Vida de Negro (1998), por O’Dwer e Carvalho (2002) e Alonso (2004) — de um inventário etnolinguístico/etnoterminológico dessa comunidade.

4.1.2 Perfil dos informantes

Participaram desta pesquisa 24 (vinte e quatro) informantes, sendo 18 (dezoito) quilombolas — para constituição do *corpus* de análise, mais especificamente, para a identificação e análise das particularidades denominativas e/ou das particularidades do processo de conceptualização realizado pelos quilombolas de Jamary dos Pretos, sobretudo, para identificação e análise dos semas que revelam a particular visão de mundo desse grupo — e 06 (seis) não quilombolas — para constituição do *corpus* parâmetro, mais especificamente, para identificação e análise dos semas universais, caracterizadores do *conceptus*, e dos semas intencionais-modalizadores, formadores do *metametaconceptus*, os quais — contrapostos aos semas étnico-culturais, caracterizadores do *metaconceptus* — permitem a identificação tanto das unidades do léxico de Jamary dos Pretos que configuram exclusividades denominativas e/ou conceptuais quanto das unidades que configuram vocábulos-terminos.

Os informantes quilombolas são homens e mulheres nascidos/as no quilombo Jamary dos Pretos e integrantes de uma das seguintes faixas etárias: Faixa I – 20 a 40 anos, Faixa II – 41 a 60 anos e Faixa III – mais de 60 anos. Os informantes não quilombolas são homens e mulheres nascidos no estado do Maranhão, residentes atualmente na capital São

Luís, alguns com vivência e experiências em comunidades não quilombolas situadas em área rural e com nível de escolaridade, geralmente, superior.

É fundamental pontuarmos, inicialmente, que nesta pesquisa de base etnolinguística/etnoterminológica, consideramos, evidentemente, que os fatores mais relevantes para a análise sobretudo do semantismo específico atribuído pelos quilombolas de Jamary dos Pretos a certas unidades lexicais da língua geral são os aspectos étnicos, históricos e culturais formadores da visão particular de mundo que possuem.

Contudo, sabendo que a fala individualizada é sempre singular, resultante de uma mistura de muitos fatores, quando do estabelecimento do perfil dos informantes deste estudo, consideramos, adicionalmente, alguns fatores sociais visando, quiçá, sua pertinência para a análise de possíveis diferenças conceptuais estabelecidas pelos próprios informantes de Jamary dos Pretos em relação às unidades lexicais constitutivas desta pesquisa.

Nesse sentido, precisamos salientar também que, embora saibamos que a *escolaridade*, ou seja, a educação sistemática formal tenha como objetivo principal o ensino da norma culta da língua e que, conseqüentemente, poderia gerar variações conceptuais em relação às unidades lexicais analisadas, decidimos desconsiderar esse fator social quando da definição do perfil dos informantes de Jamary dos Pretos, pois cogitamos desde o início — com base em estudos realizados anteriormente nessa e em outras comunidades quilombolas maranhenses — que apenas os informantes mais jovens da comunidade, isto é, os da Faixa I – 20 a 40 anos, apresentariam um nível de escolaridade mais elevado (ensino fundamental completo, ensino médio e ensino superior), devido ao fato de serem recentes as conquistas dessas comunidades no âmbito educacional. Os informantes da Faixa II – 41 a 60 anos e os da Faixa III – mais de 60 anos, em geral, conforme confirmamos posteriormente em campo, seriam analfabetos ou semianalfabetos, apresentando, apenas, quando muito, o ensino fundamental incompleto.

Consideramos, contudo, o aspecto *geracional*, pois a estratificação de uma amostra em pelo menos três *faixas etárias* — Faixa I – 20 a 40 anos, Faixa II – 41 a 60 anos, Faixa III – mais de 60 anos — possibilita a investigação de indícios de mudanças linguísticas que, no caso desta pesquisa, poderiam configurar possíveis diferenças conceptuais estabelecidas pelos próprios informantes de Jamary dos Pretos em relação a determinadas unidades lexicais da língua geral.

Segundo Labov (2001), considerando o tempo aparente, caso uma mudança esteja em progresso é possível observar que a faixa mais idosa da amostra, no caso deste estudo, a faixa III (quilombolas com mais de 60 anos), realiza a variante semântica inovadora com

menos frequência do que os falantes da faixa etária mais jovem, no caso deste estudo, os informantes pertencentes à faixa I (quilombolas entre 20 e 40 anos).

Quanto à faixa etária mais idosa, selecionamos preferencialmente as pessoas mais velhas da comunidade, pois, em geral, quanto mais idosas mais informações substanciais fornecem sobre seu universo. Considerados, em Jamary dos Pretos, os guardiões da memória das tradições culturais da comunidade,

Os moradores mais idosos do povoado são depositários das múltiplas versões sobre os mocambos e o tempo da escravidão. Através da memória coletiva, esse grupo elaborou sua própria noção de quilombo, que deve ser reconhecida como ‘outro modo de conhecimento’, fundado numa experiência histórica específica e usado segundo critérios de validade próprios ao grupo. Tal modelo reflete-se, ainda, na configuração espacial do povoado de Jamary, nos planos significativos de organização social e no modo como esses planos se entrecruzam, tanto nas representações quanto nas ações cotidianas do grupo. (O’Dwyer, 2002, p. 30).

A faixa etária mediana (Faixa II – 41 a 60 anos), por sua vez, foi levada em consideração por poder possibilitar, entre outros e se necessário, que se verificasse se uma possível variante conceptual inovadora estaria seguindo em tendência decrescente no *continuum* idade ou se essa faixa estaria apresentando alguma especificidade que representasse uma adaptação da fala desse perfil de idade a algum contexto de uso específico.

A análise da faixa etária pode, ainda, indicar se as tendências de uso de uma ou outra variante conceptual estariam se mantendo próximas em todas as faixas etárias e, assim, revelar a ocorrência de um processo de variação estável.

Em suma, nesta pesquisa de abordagem etnolinguística/etnoterminológica, decidimos verificar se, secundariamente ao fator étnico-cultural, a faixa etária interferia nas possíveis diferenças conceptuais dadas pelos próprios quilombolas da comunidade de Jamary dos Pretos a uma mesma unidade lexical.

Também selecionamos o fator social *sexo* com o intuito de averiguar sua interferência secundária na possibilidade de variação conceptual estabelecida pelos próprios quilombolas de Jamary dos Pretos a uma dada unidade lexical.

Estudos têm comprovado que, em geral, nas sociedades ocidentais, as mulheres costumam ser mais conservadoras em relação ao que caracteriza a norma culta. Dessa forma, tendem a empregar com menos frequência as formas linguísticas estigmatizadas dentro de uma comunidade de fala do que os homens (LABOV, 2008 [1972]). Por outro lado, as mulheres destacam-se por liderarem processos de mudança, empregando mais frequentemente a forma inovadora quando as mudanças ocorrem em direção à norma culta.

4.2 Perfil do texto constitutivo do *corpus* de análise

O texto constitutivo do *corpus* de análise desta pesquisa é de base oral. Constitui-se de 18 (dezoito) entrevistas realizadas com quilombolas de Jamary dos Pretos, em Turiaçu-MA. Essas 18 entrevistas foram selecionadas, entre as 38 (trinta e oito) que realizamos com moradores dessa comunidade, por apresentarem principalmente um amplo e minucioso detalhamento de informações sobre a comunidade, o que acresceu e atualizou informações anteriormente coletadas por nós em bibliografia sobre Jamary dos Pretos e/ou por apresentarem uma conceptualização mais específica, porque mais arraigada à realidade da comunidade, das unidades lexicais alvo desta pesquisa. Essas 18 entrevistas contemplam, ainda, equitativamente, informantes dos sexos masculino e feminino distribuídos nas três faixas etárias por nós estabelecidas.

O trabalho de campo foi realizado no período de 10 a 20 de julho de 2013 na comunidade quilombola de Jamary dos Pretos e foi preparado com base em extensa pesquisa bibliográfica realizada previamente sobre essa comunidade. Os primeiros dias foram dedicados à observação participante e ao preenchimento de alguns dados das fichas dos informantes, bem como ao aprimoramento dos roteiros definitivos das entrevistas. Tal aprimoramento foi efetivado a partir de conversas informais estabelecidas com moradores de Jamary dos Pretos, especialmente, com os jovens líderes representantes desse quilombo, Lindionora Ribeiro e Elivaldo Ribeiro, bem como a partir da realização das entrevistas-piloto, de cunho onomasiológico, fundamentais para a identificação e definição de quais unidades lexicais, de fato, demarcavam a especificidade do léxico desse quilombo e, por conseguinte, comporiam este estudo.

Nossa escolha e ida à Jamary dos Pretos foi intermediada especialmente pela pedagoga e especialista em Cultura Afro-brasileira, Ana Amélia Campos Mafra, que atualmente exerce o cargo de chefia de representação da Fundação Palmares Regional do Maranhão e que, como militante do Movimento Negro no Maranhão, realizou pesquisas em terras de quilombo que integraram o Projeto Vida de Negro. Também foram nossos intermediários no contato com o quilombo Jamary dos Pretos dois jovens desse quilombo, Lindionora Ribeiro, professora da Educação Básica da *Escola Municipal de Jamary* e 2ª (segunda) secretária da Associação Rural de Moradores do Quilombo Jamary dos Pretos, e Elivaldo Ribeiro, agente de saúde do quilombo e presidente da Associação Agrícola “Deus quem quis” de Moradores do Quilombo Jamary dos Pretos, Turiaçu. Estes últimos promoveram nossos primeiros contatos com os moradores da comunidade e

operacionalizaram nossa ida/volta, hospedagem, bem como nosso trabalho de campo na comunidade.

Para a escolha dessa comunidade, contamos também com a colaboração de Ilma Fátima de Jesus — mestre em Educação, especialista em Gestão de Políticas Públicas de Gênero e Raça e, atualmente, coordenadora geral em Educação para as Relações Étnico-Raciais, no Ministério da Educação, e de Adomair O. Ogunbiyi — pedagogo, especialista em Gestão de Políticas Públicas de Gênero e Raça e militante do Movimento Negro Unificado – MNU, desde 1981, articulador e fundador do MNU na região ABC paulista, especialmente em São Bernardo do Campo/SP (de 1989 até 1996) e em São Luís/MA onde atua como coordenador estadual do MNU.

Outros fatores que colaboraram para tanto foram as experiências que construímos no *Projeto Atlas Linguístico do Maranhão – ALiMA*, o qual conta com a *Vertente Manifestações Culturais de Raízes Africanas* (desde 2004), as experiências vivenciadas nas equipes técnicas de Educação das Relações Étnico-raciais da Secretaria de Estado da Educação do Maranhão (desde 2009) e da Secretaria Municipal de Educação de São Luís (desde 2009) e as experiências obtidas como integrante do Fórum Permanente de Educação e Diversidade Étnico-Racial do Maranhão (desde 2009) e do Grupo de Estudos em Gestão de Políticas Públicas em Gênero e Raça/UFMA (desde 2011).

O acesso à comunidade, que já se encontra bastante facilitado pela abertura de uma estrada desde o povoado de Santa Rosa até Jamary dos Pretos, deu-se apenas por via terrestre. Percorremos de ônibus e *ferry boat* o trajeto São Luís – Santa Rosa, de onde seguimos de moto por uma estrada de piçarra por aproximadamente 20 minutos até chegarmos ao quilombo Jamary dos Pretos, perfazendo, aproximadamente, um total de 07 (sete) horas de viagem.

Ficamos hospedados no próprio quilombo Jamary dos Pretos, na casa do líder Elivaldo Ribeiro, a fim de que pudéssemos vivenciar o máximo possível o cotidiano da comunidade. Assim, tivemos a oportunidade de conversar informalmente com diversos moradores da comunidade, informantes ou não, presenciar as fases do processo de fazer farinha, participar da apresentação do tradicional Tambor Grande, o Tambor de Crioula de Jamary dos Pretos, entre outras coisas.

Durante nossa estadia em Jamary, paralelamente às entrevistas gravadas e às conversas informais mantidas, produzimos um *diário de campo* no qual registramos anotações de naturezas etnolinguísticas e etnoterminológicas variadas.

As entrevistas realizadas em campo tiveram duração de aproximadamente 50 (cinquenta) minutos a 01 (uma) hora e 30 (trinta) minutos e foram, em sua maioria, realizadas nas casas dos informantes, moradores de Jamary dos Pretos. Contamos sempre com a colaboração de pessoas da comunidade, sobretudo, ligadas à pessoa de Elivaldo Ribeiro, para nos ajudar a chegar às casas dos informantes e para intermediar nosso primeiro contato com eles. Alguns informantes, por razões variadas, foram ouvidos na casa onde ficamos hospedados na comunidade.

Evitamos realizar entrevistas nos locais e horários de trabalho dos informantes para que eles pudessem estar tranquilos, tanto quanto possível, e, assim, pudessem nos fornecer o máximo de informações de que precisávamos. Para isso, procuramos saber previamente sobre as atividades que os informantes desenvolviam e outras informações adicionais que nos permitiram organizar uma agenda de entrevistas de forma a atender, prioritariamente, a disponibilidade dos informantes, uma vez que até mesmo os mais idosos tinham seus afazeres, tais como lavoura, alimentação de animais, assim como priorizavam, em certos horários, algumas formas de entretenimento, como assistir aos programas de televisão, conversar com familiares e amigos.

Procuramos, durante as entrevistas, acomodarmo-nos ao comportamento linguístico dos moradores de Jamary dos Pretos e atenuar os efeitos danosos que a formalidade constituída pela presença de uma pessoa de fora da comunidade e de equipamentos de gravação e fotografia podem causar a um trabalho que prioriza a espontaneidade da fala do informante.

Sempre contando com a anuência dos entrevistados, antes de iniciarmos as gravações, esclarecemos os objetivos da pesquisa, pontuamos os 02 (dois) momentos que compunham a entrevista e solicitamos que os informantes assinassem o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido – TCLE, exigido pelo Conselho Nacional de Ética, o qual exige permissão da comunidade para o registo dos dados necessários ao desenvolvimento da pesquisa e garante tratamento ético aos informantes e aos dados da pesquisa.

De forma geral, na sequência, solicitamos dos informantes, no início das entrevistas, logo após o preenchimento dos dados da ficha do informante, informações sobre suas histórias pessoais, bem como seus conhecimentos sobre os aspectos linguísticos, históricos, sociais e culturais do quilombo Jamary dos Pretos. Somente depois que os informantes estavam mais desenvoltos é que realizamos as entrevistas de caráter semasiológico, solicitando, dessa forma, a partir das práticas da comunidade e de suas histórias de vida, a conceptualização das unidades lexicais constitutivas do cerne deste estudo,

as quais foram por nós selecionadas pós-aplicação das entrevistas-piloto e de pesquisas realizadas em fontes escritas sobre a comunidade em foco.

Os moradores do quilombo Jamary dos Pretos mostraram-se geralmente muito receptivos e se empenharam em colaborar com a nossa pesquisa. Alvos, ainda, da discriminação e do preconceito racial, principalmente, por parte de alguns moradores da sede do município de Turiaçu, os quilombolas de Jamary dos Pretos ficaram orgulhosos em saber que eram alvo de mais uma pesquisa, agora, numa perspectiva etnolinguística/etnoterminológica.

4.2.1 Estabelecimento do corpus de análise

A propósito de Petter e Oliveira (2011), que se basearam em estudos socioetnolinguísticos realizados anteriormente nas comunidades quilombolas alvo de suas atuais pesquisas, tomamos como referência para a escolha do nosso *corpus* de análise, primeiramente, os estudos realizados em várias comunidades quilombolas maranhenses por Azevedo (1980, 1981, 1982, 1984, 1986) e os realizados por diversos pesquisadores quando da vigência do Projeto Vida de Negro, especialmente, os que resultaram nas publicações *Quilombo Jamary dos Pretos: terra de Mocambeiros* (1998) e *Jamary dos Pretos, município de Turiaçu (MA)* (2002), de O'Dwer e Carvalho, e ainda os estudos de Alonso (2004).

Posteriormente, então, à análise dessas fontes bibliográficas e, sobretudo, à realização das entrevistas-piloto, de natureza onomasiológica, estabelecemos como *corpus* de análise desta pesquisa algumas unidades lexicais que se mostraram reveladoras do universo étnico, histórico e cultural do quilombo Jamary dos Pretos, ou seja, unidades que, embora pertencendo em sua grande maioria à língua geral, fossem revertidas de significações específicas por esse grupo em função de sua singular visão de mundo, uma vez que defendemos que as percepções de mundo e a axiologia dessa comunidade quilombola são impressas no particular semantismo de suas unidades lexicais.

Convém-nos pontuar que, quanto ao conjunto das unidades lexicais desta pesquisa, algumas unidades foram previamente selecionadas à nossa ida a campo por sua comprovada representatividade na realidade da comunidade quilombola de Jamary dos Pretos, conforme atestam, sobretudo, os estudos realizados pelo Projeto Vida de Negro (1998) e por O'Dwyer e Carvalho (2002).

Confirmando, contudo, a afirmação de que uma porção substancial do léxico só aparece na fala espontânea, a maioria das unidades lexicais que compõem este estudo só

foram identificadas em campo e na fala da comunidade, posto que, à medida que as entrevistas-piloto foram realizadas, emergiram especificidades semânticas atribuídas pelos quilombolas — a partir de sua etnicidade, de seu contexto sociocultural e de sua visão de mundo — a unidades, provindas do léxico da língua geral, não previstas por nós, porque não constantes nas fontes de pesquisa que consultamos.

Assim, grande parte das unidades lexicais constitutivas desta pesquisa somente passaram a figurar a lista definitiva de unidades lexicais a serem consideradas quando da realização das entrevistas-piloto, assim como, das conversas informais mantidas com alguns moradores de Jamary na hora das refeições feitas na casa de Elivaldo Ribeiro, onde ficamos hospedados e, ainda, da escuta, apenas como ouvintes, das conversas realizadas entre os moradores da comunidade.

Isso requereu de nós habilidade e sensibilidade para fazer de cada situação um momento propício e indispensável para a apreciação das especificidades étnicas, históricas e socioculturais da visão de mundo de Jamary dos Pretos refletidas nas particularidades denominativas e semântico-conceptuais de seu léxico.

Por fim, as unidades lexicais constitutivas desta pesquisa, de forma geral, são aquelas que, segundo Latorre (2011, p. 112), causam surpresa aos ouvintes em função de suas “exclusividades semânticas advindas de uma visão humana particular, estabelecida no universo antropocultural.”, no caso desta pesquisa, no universo antropocultural do quilombo Jamary dos Pretos.

É preciso ressaltarmos, ainda, que essas unidades foram agrupadas em campos semânticos do universo étnico-cultural de Jamary dos Pretos. Dessa forma, trabalhamos com 24 (vinte e quatro) unidades lexicais distribuídas nos campos semânticos que se mostraram mais representativos para essa comunidade, a saber: *territorialidade, tipo humano, ritual/espiritualidade, alimentação, trabalho/entretenimento, doença, lazer, vestuário, modo*.

Certamente, as 24 unidades lexicais que identificamos e analisamos nesta pesquisa não são as únicas unidades lexicais que demarcam a especificidade do léxico do quilombo Jamary dos Pretos. Seguramente, existem outras unidades lexicais, em outros campos semânticos, que ratificariam a especificidade étnico-cultural do léxico de Jamary dos Pretos, as quais — pelo tempo que demandam as exaustivas análises léxico-semântica e semântico-conceptual que realizamos de cada uma das 24 unidades lexicais identificadas e, pelo fato de as análises feitas terem sido suficientes para responder à questão de pesquisa e comprovar a hipótese levantada — não puderam ser incluídas neste estudo, ficando para pesquisas posteriores.

Para a realização deste trabalho, utilizamos uma *ficha do informante* que consiste basicamente de dados pessoais do informante, como nome, idade, local de nascimento, escolaridade, estado civil, cor, profissão, religião, além de perguntas que objetivaram especular particularidades de suas vidas na comunidade e o nível de reconhecimento dos informantes sobre particularidades linguísticas do quilombo Jamary dos Pretos.

Para a elaboração da *ficha do informante* tomamos como base, efetuando obviamente adaptações de acordo com o propósito desta pesquisa, o modelo elaborado pelo *Projeto-piloto nº. 20173 – Inventário Nacional da Diversidade Linguística/INDL: Levantamento Etnolinguístico de Comunidades Afro-brasileiras de Minas Gerais e Pará*, desenvolvido na Universidade de São Paulo – USP, sob a coordenação das professoras Margarida Petter e Márcia de Oliveira (2011, 2013).

Com o intuito de garantirmos a produtividade do nosso trabalho em Jamary dos Pretos, por meio do êxito na realização das entrevistas entre documentador e informantes, produzimos — com base em pesquisas realizadas anteriormente em outras comunidades quilombolas por Azevedo, (1980, 1981, 1982, 1986), Petter e Oliveira (2011, 2013) e por Lucchesi, Baxter, Ribeiro (2009) e, em especial, as realizadas sobre Jamary dos Pretos, como a do Projeto Vida de Negro (1998) e a de O'Dwyer e Carvalho (2002) — um roteiro específico para cada um dos dois momentos da entrevista: o de natureza etnolinguística e o de natureza etnoterminológica, denominado por nós de *roteiro etnolinguístico/etnoterminológico*.

Nesse sentido, importa-nos destacar a visão de Azevedo (1986. p. 54) sobre a fundamental importância desse instrumento de pesquisa, a que ele chamou formulário, para um trabalho de campo realizado em uma comunidade quilombola rural:

Os formulários são dois modelos: um geral, contendo os dados informativos sobre idade, estado civil, nascimento, escolaridade, religião, veículo de comunicação de massa ouvidos e lidos, etc.; outro mais específico, contendo as informações mais detalhadas, como forma de trabalho, plantas, animais, tipos de habitação, etc. No formulário específico, portanto, o homem rural é pesquisado. Indaga-se sobre a cultura desenvolvida, seus métodos de trabalho, ferramentas que utiliza, etc. O fenômeno migratório rural.

Com esse roteiro foi possível fomentar e, ao mesmo tempo, controlar os tópicos discursivos para o desenvolvimento das narrativas pessoais, bem como incitar o maior detalhamento possível das conceptualizações das unidades lexicais que iam se mostrando representativas das percepções particulares de mundo que a etnicidade e a inserção sócio-histórica, cultural e geográfica dos quilombolas de Jamary dos Pretos lhes permite.

É oportuno ressaltarmos que o *roteiro etnolinguístico/etnoterminológico* abrange muitos outros campos semânticos — meios de transporte, objetos, espaço/habitação, trabalho/profissão, agricultura, pecuária, caça, natureza, sexo/corpo humano, alimentos, tipo humano, territorialidade, ritual/espiritualidade, lazer, parentesco, tipo humano, doença, vestuário, ação, tabu, tradição cultural, modo, relação com o espaço circundante, relação interpessoal — além dos que agrupam as unidades lexicais deste estudo. Os campos semânticos desta pesquisa foram definidos em função das unidades que foram se configurando como representativas das especificidades denominativas e semântico-conceptuais desse grupo quando da realização das entrevistas.

O primeiro momento da entrevista, de cunho mais etnolinguístico, é constituído pela narrativa pessoal cujo objetivo foi verificar as percepções dos informantes a respeito de si mesmos e do grupo, assim como obter informações históricas, sociais e culturais sobre Jamary dos Pretos. O segundo momento da entrevista, de cunho mais etnoterminológico, objetivou a obtenção, especialmente, da conceptualização das unidades lexicais constitutivas da pesquisa.

Em relação ao primeiro momento da entrevista, é pertinente enfatizar que a narrativa de experiências pessoais, segundo Labov (1972), é a estratégia mais produtiva quando se trata de conversação espontânea, pois “Ao narrar as suas experiências de vida, o falante naturalmente se envolve com o referente da conversa, desligando-se da forma como verbaliza esse referente.” (LUCCHESI, 2009, p. 160).

Partindo do pressuposto de que em uma entrevista etnolinguística é potencialmente ilimitada a possibilidade de temas a serem explorados para o desenvolvimento da narrativa pessoal, selecionamos temas como família, infância, projetos pessoais, recordações marcantes, história da formação da comunidade (origem e fundação) e de seus aspectos socioculturais, econômicos, funcionais — antigos hábitos e costumes da comunidade; tabus e crenças religiosas; padroeiro/a da comunidade; hábitos alimentares; festas; danças; músicas; formas de trabalho (lavoura, atividades de pesca, caça, criação de animais domésticos e de gado, artesanato); formas de lazer; lendas; adivinhas; provérbios; fórmulas de cura; rituais; cantos; mitos — os quais são considerados, segundo estudos de Lucchesi, Ribeiro e Baxter (2009) e de Petter e Oliveira (2011), de alta produtividade para o desenvolvimento da narrativa pessoal, já que desencadeiam a obtenção do máximo de informações sobre as particularidades da história e da cultura de um grupo específico.

Certamente, foram fatores decisivos para o sucesso desse momento da entrevista um bom conhecimento prévio da realidade cultural da comunidade em foco, bem como a

nossa sensibilidade para reconhecer, no momento da interação, o estado psicológico do informante e assim atentar para os temas mais produtivos para cada informante, a depender de sua faixa etária, sexo, história pessoal, envolvimento com a comunidade. Nas narrativas pessoais, foram envoltos ocasionalmente outros gêneros do discurso oral, como explanações, descrições, falas rituais, cantos, fórmulas de cura, lendas, adivinhas, mitos, provérbios.

O roteiro do segundo momento da entrevista, de cunho mais etnoterminológico, objetivou estimular a memória linguístico-cultural dos informantes a fim de identificar as particularidades semânticas — revertidas de conotações étnicas, históricas, culturais — que os quilombolas de Jamary dos Pretos atribuem às unidades lexicais constitutivas deste estudo.

Nesse sentido, após a realização das entrevistas-piloto, produzimos a versão definitiva do roteiro etnoterminológico, de natureza semasiológica. Assim, partimos de denominações linguísticas representativas do universo étnico-cultural quilombola de Jamary dos Pretos, agrupadas em campos semânticos diversos, para explorar suas respectivas particularidades conceituais, as quais se constituem símbolos da forma específica dessa comunidade representar semioticamente sua realidade fenomênica, bem como para estimular a lembrança de unidades lexicais que não tivessem sido pontuadas no roteiro, mas que fossem representativas do universo quilombola dessa comunidade.

Quanto ao roteiro desse segundo momento da entrevista, é oportuno, então, ratificarmos que elaboramos uma primeira versão, anterior à realização das entrevistas, que até então dávamos como única, definitiva. Contudo, a ocorrência de determinadas situações em campo — que nos oportunizaram identificar novas unidades lexicais e temas mais produtivos para especular as particularidades linguístico-culturais conceituais de Jamary dos Pretos — nos intimaram a fazer mudanças e assim reelaborar, em campo, a versão de fato final do roteiro etnoterminológico.

É preciso enfatizarmos também que as entrevistas realizadas com os informantes não quilombolas foram pautadas nesse roteiro etnoterminológico, de natureza semasiológica. Dessa forma, esses informantes foram requisitados a reconhecer e conceituar as unidades lexicais que demarcavam especificidades no léxico dos quilombolas de Jamary dos Pretos.

Para uma minuciosa análise semântico-conceitual dessas unidades, utilizamos sobretudo a *ficha etnoterminológica*, a qual teve o propósito principal de nos permitir identificar os traços semânticos específicos das conceptualizações construídas pelos quilombolas de Jamary dos Pretos.

Tomando como base o modelo de ficha etnoterminológica apresentado por Latorre (2011, p. 113), fizemos adaptações de forma a atender às particularidades teórico-

metodológicas desta pesquisa.

Dessa maneira, nossa ficha etnoterminológica apresenta os seguintes campos: o *campo semântico* a que pertence a unidade lexical analisada, o *número da ficha etnoterminológica*, a denominação da *unidade lexical* ou *vocábulo-termo*²⁶ objeto de análise, o campo *outras denominações* co-existentes, o campo destinado ao *significado dicionarizado* das unidades etnoterminológicas analisadas, no qual indicamos se as unidades objeto de análise possuem acepção dicionarizada coincidente sob outra denominação, acepção parcialmente coincidente, acepção parcialmente coincidente sobre outra denominação, acepção diferente ou se a acepção e a denominação são exclusivas (até onde foi possível investigar) do quilombo Jamarý dos Pretos. Para tanto, foram consultadas as versões atualizadas dos dicionários *on-line* Houaiss e Novo Aurélio da língua portuguesa.

Posteriormente, temos um campo específico para o registro dos *contextos* de uso extraídos das entrevistas realizadas com os quilombolas de Jamarý dos Pretos, o campo destinado aos *semas* distintivos formadores dessas unidades e o campo relativo à *natureza semântico-conceptual* das unidades lexicais ou dos vocábulos-terms em foco.

O penúltimo campo consiste na *definição dos vocábulos-terms* ou *unidades lexicais* constitutivas desta pesquisa e o último campo, de natureza opcional, se refere à *observação* e é constituído de informações que ampliam a contextualização de uso das unidades lexicais analisadas no discurso quilombola.

Apresentamos, a seguir, o modelo de ficha terminológica que usamos, um com os campos vazios e o outro com os campos preenchidos.

²⁶ Nesse campo, ora usamos a denominação **vocábulo-termo**, para nos referirmos às unidades lexicais que integram o léxico da língua geral, mas, que são marcadas por diferenças parciais na conceptualização construída por grupos étnicos, ora usamos, contudo, a denominação **unidade lexical**, para sinalizarmos as unidades que constituem, simultaneamente, exclusividades denominativas e conceptuais do quilombo Jamarý dos Pretos.

CAMPO SEMÂNTICO

FICHA ETNOTERMINOLÓGICA

Nº

1 VOCÁBULO-TERMO		Outras denominações () SIM NÃO ()			
2 SIGNIFICADO DICIONARIZADO					
() Acepção coincidente sob outra denominação	() Acepção parcialmente coincidente	() Acepção parcialmente coincidente sob outra denominação	() Acepção diferente	() Acepção e denominação exclusivas	
3 CONTEXTOS					
4 ANÁLISE SEMÂNTICO-CONCEPTUAL					
SEMAS	1	2	3	4	5
NATUREZA DOS SEMAS CONCEPTUAIS FORMADORES	Conceptus				
	Metaconceptus				
	Metametaconceptus				
5 DEFINIÇÃO DO VOCÁBULO-TERMO					
6 OBSERVAÇÃO					

RITUAL/ESPIRITUALIDADE

FICHA ETNOTERMINOLÓGICA

Nº 11

1 VOCÁBULO-TERMO <u>FAZER QUARTO</u>				Outras denominações (X) SIM <u>VISITAR O ENVELOPE</u> NÃO ()				
2 SIGNIFICADO DICIONARIZADO								
() Aceção coincidente sob outra denominação		() Aceção parcialmente coincidente		(X) Aceção parcialmente coincidente sob outra denominação — Velar, fazer sentinela		() Aceção diferente		() Aceção e denominação exclusivas
3 CONTEXTOS: 1) “ Fazer quarto , aqui, no nosso linguajar, é acompanhar o pessoal que tivesse um defunto lá... [...] na casa. [...] durante a noite e, até, na saída pro cemitério.” (J. R., FII, F); 2) “Quando morria alguém, todo mundo ia [...] visitar o corpo, é que é esse fazer quarto , que a gente chama [...], é porque passa a noite inteira acordada [...] e, pra acabar de compretar, gente, ia muita gente dormir nas casa. Depois que morria, [...] no outro dia, muita gente ia com suas redinha pa armá, pra acompanha. [...] Era uma maravilha. [...] Quando meus pai morreu, eu fui muito acompanhada, nossa! [...], até os oito dia.” (C. F. M., FIII, F); 3) “É... ah, morria uma pessoa, aqui, nós tem que... que fazer quarto , acompanha, né. [...] É, dize assim: ó, morria uma pessoa em tal lugar, ou então, ‘hoje, à noite, a hente vai fazer um quarto ’... lá, pra esse que tá morto. [...] Era passá a noite, lá, [...] onde tava o morto. [...], com a família que ele... aí, lá... acompanhando os pessoá. [...] Tem de passá a noite, lá, todinha [...], até amanhecer o dia pa podê levá pro cemitério. [...] Agora [os mais jovens] já tão dizendo que é... nós vamo visitar o envelope.... envelope... (risos)... uma coisa assim. [...] que eles já digo, agora.” (M. O., FIII, M).								
4 ANÁLISE SEMÂNTICO-CONCEPTUAL								
SEMAS	aqui, [em Jamary dos Pretos] é acompanhar o pessoal que tivesse um defunto	no nosso linguajar	passa a noite inteira acordada	com a família	lá na casa	durante a noite e, até, na saída pro cemitério	pa podê levá pro cemitério	era uma maravilha
	visitar o corpo	que a gente chama	pra acabar de compretar, gente, ia muita gente dormir nas casa. depois que morria		onde tava o morto	tem de passá a noite, lá, todinha [...], até amanhecer o dia		
	passá a noite, lá, [...] onde tava o morto		no outro dia, muita gente ia com suas redinha pa armá					
NATUREZA DOS SEMAS CONCEPTUAIS FORMADORES	Conceptus	Ato de confortar ou de fazer companhia para alguém.						
	Metaconceptus	Aqui, [em Jamary dos Pretos], no nosso linguajar, é acompanhar o pessoal que tivesse um defunto lá na casa, visitar o corpo, passa a noite inteira acordada, onde tava o morto, com a família, até amanhecer o dia, pa podê levá pro cemitério. Antigamente, pra acabar de compretar, muita gente ia dormir nas casa, depois que morria, no outro dia, muita gente ia com suas redinha pa armá, era uma maravilha.						
	Metametaconceptus	Agora [os mais jovens] já tão dizendo que é... nós vamo visitar o envelope.... envelope... (risos)... uma coisa assim. [...] que eles já digo, agora. No interior, é quando uma pessoa tá muito doente, muito mal e as pessoas, família e amigos vão passar a noite acordados, contando história, pra passar o tempo e a pessoa doente não ficar só, se ela morrer, não estar só. Construir quarto. Arrumar o quarto. Fazer quarto é pra quem tá doente, sentinela, é pra quem já morreu. Pela associação com <i>fazer sala</i> , infere-se que tem a ver com hospitalidade, acolhimento, recepção.						
5 DEFINIÇÃO DO VOCÁBULO-TERMO: 1) Ato de velar, em Jamary dos Pretos, o corpo presente de alguém morto, em geral, na casa do falecido ou de seus familiares ou onde estiver o corpo, permanecendo-se acordado, geralmente, durante uma noite inteira até o amanhecer do outro dia, para poder acompanhar os familiares até o cemitério para a realização do sepultamento. Antigamente, <i>fazer quarto</i> não se restringia a passar a noite velando o corpo, mas durava até oito dias após o falecimento, ou mais de oito, sendo que as pessoas, após voltarem do cemitério, levavam suas redes para a casa dos familiares do que havia sido sepultado, para dormir com eles, confortá-los, num ato de solidariedade à família e de consideração ao defunto. 2) Acompanhar a família. 3) Confortar a família.								
6 OBSERVAÇÃO								

4.2.2 Tratamento e análise do material

As entrevistas, gravadas em aparelhos digitais, foram separadas em pastas arquivadas no computador e identificadas com o nome completo dos informantes, faixa etária e sexo correspondentes.

As entrevistas foram transcritas grafematicamente na íntegra a fim de que pudéssemos registrar os fatos linguísticos manifestados na fala dos informantes que constituem, especialmente, marcas semântico-lexicais específicas de suas falas. A fala do inquiridor foi sempre transcrita de acordo com a ortografia oficial, pois não foi considerada para a análise dos dados.

Optamos pela transcrição grafemática, pois, além de possibilitar uma boa visualização do texto, fornece a reprodução mais fiel possível das características linguísticas da fala dos informantes, atende às necessidades da análise conceptual desta pesquisa, bem como possibilita diferentes abordagens para trabalhos futuros.

Para tanto, seguimos, com algumas mudanças e adaptações, os critérios de transcrição²⁷ adotados pelo Projeto Atlas Linguístico do Brasil e, conseqüentemente, pelo Projeto Atlas Linguístico do Maranhão – ALiMA. Em suma, estabelecemos as seguintes orientações: formulação do cabeçalho da entrevista com os seguintes itens: número do informante, nome, sexo, idade, local de nascimento, escolaridade, religião, cor, profissão; os intervenientes no inquérito foram indicados pelas iniciais *INQ*: (inquiridor), *INF*: (informante), *CIRC*: (interveniente circunstancial) — identificamos, quando necessário, se houve mais de um.

Outras sinalizações: qualquer pausa ...; hipótese do que se ouviu (); incompreensão de palavras ou segmentos (inint); comentários do transcritor (()); nos casos de discurso direto, utilizamos aspas e pontuamos antes de fechar as aspas; hesitações e repetições ...; correções e quebras no encadeamento do enunciado ...; distinguimos o *né* de valor estritamente fático, posto entre vírgulas, do *né* com entonação de pergunta, seguido por ponto de interrogação. Também sinalizamos a realização velar ou faríngea de certas consoantes constrictivas. Os fatos fônicos (elevação das vogais médias em distribuição pré-acentuada ou em posição átona final, ditongação da terminação nasal –em ou ditongação antes de consoante constrictiva implosiva, vocalização da consoante lateral pós-vocálica)

²⁷ Ver site www.alib.ufba.br.

generalizados no Português Brasileiro não foram registrados grafematicamente, para facilitar a visualização do texto.

O critério adotado para a seleção das unidades lexicais constitutivas deste estudo foi a “chavicidade²⁸” da relevância dessas unidades etnoterminológicas dentro do universo étnico, histórico e sociocultural de Jamary dos Pretos, conforme sinalizaram estudos anteriormente realizados nessa comunidade e, principalmente, como ratificaram e revelaram as entrevistas que realizamos.

Dessa maneira, quanto à seleção das unidades lexicais analisadas neste estudo, importa-nos ressaltar que consideramos como principal critério de escolha, não a frequência, mas, a vitalidade das especificidades denominativas e conceptuais advindas das práticas desse grupo que singularizaram o léxico de Jamary em relação ao da língua geral, principalmente a *especificidade semântica* atribuída a essas unidades lexicais pelos quilombolas de Jamary.

Faz-se necessário enfatizarmos, ainda, que optamos por analisar apenas qualitativamente as unidades lexicais resultantes do repertório fundamental e cotidiano do universo quilombola investigado — considerando as diferenças semânticas oriundas da cultura popular herdada, traduzidas em conotações de etnicidade e reveladoras da forma particular desse grupo perceber e conceber a realidade — uma vez que a nossa intenção não foi fazer um glossário exaustivo, mas sim, identificar e analisar minuciosamente especificidades denominativas e conceptuais que revelassem a visão de mundo desse grupo e que, conseqüentemente, atestassem que o fator étnico-cultural, no caso de grupos marcadamente étnicos como o dos quilombolas de Jamary, ocasiona especificidades no léxico que o inserem em um discurso especializado mesmo que de baixa densidade terminológica.

É indiscutível, assim, a percepção de que desconsideramos a necessidade do tratamento quantitativo de dados nesta pesquisa, logo, não utilizamos como critério de tratamento e/ou de análise a frequência das ocorrências e co-ocorrências das unidades lexicais constitutivas deste trabalho e dos respectivos parassinônimos emergentes do *corpus* coletado, embora a pertinência dessas unidades na história e no cotidiano de Jamary dos Pretos garanta, certamente, uma presença estatisticamente acentuada dessas unidades no discurso oral dessa comunidade.

Ainda quanto ao não tratamento estatístico das unidades lexicais analisadas, é

²⁸ Na literatura da Linguística de *Corpus*, a chavicidade de uma palavra é indicada estatisticamente quando da comparação do *corpus* de referência estabelecido com o *corpus* de análise selecionado. Assim, “As palavras-chave são classificadas com seu nível de chavicidade, ou seja, o grau de destaque das palavras no sentido de serem anormalmente frequentes no *corpus* de estudo em relação ao *corpus* de referência” (AGUIAR, 2010, p. 103).

fundamental ressaltarmos que uma restrita ocorrência de uma delas no *corpus*, para nós, é também significativamente importante, uma vez que pode sinalizar que essa unidade lexical é especificamente característica do grupo investigado em função de sua etnicidade.

Recorremos ao critério da frequência — sem para tudo usarmos um programa computacional específico, apenas ferramentas de localização e quantidade de ocorrência disponíveis no próprio *word 2010* — tão somente para distinguirmos o vocábulo-termo ou unidade lexical foco, em geral, dos seus respectivos parassinônimos.

Essas unidades lexicais foram agrupadas em campos semânticos — *territorialidade, tipo humano, ritual/espiritualidade, alimentação, trabalho/entretenimento, doença, lazer, vestuário, modo* — definidos após a coleta dos dados, quando foi possível identificar, com maior segurança e plenitude, os temas e as unidades lexicais que se mostraram mais representativas do universo etnoterminológico de Jamary dos Pretos no *corpus* que coletamos.

É pertinente destacarmos, ainda, que deliberamos observar as unidades lexicais constitutivas deste estudo nos vários contextos de uso explicitados pelos quilombolas de Jamary a fim de definir tais unidades pela totalidade dos seus empregos e das interligações resultantes de seus usos, uma vez que a análise dessa variedade de contextos permite identificar os traços próprios do universo étnico dos quilombolas de Jamary dos Pretos.

Assim sendo, é fundamental frisarmos que os contextos de uso das unidades lexicais analisadas foram colhidos ao longo de toda a entrevista e não somente no momento que denominamos etnoterminológico, pois durante toda a entrevista procuramos trazer à tona os aspectos étnicos, históricos, sociais, culturais, antropológicos que subjazem o léxico de Jamary dos Pretos e que, conseqüentemente, geram sobretudo as particularidades semânticas próprias desse universo quilombola.

4.3 Perfil do texto constitutivo do *corpus* parâmetro

Além da inovação de submeter à análise etnoterminológica um *corpus* oral coletado no universo de discurso de um grupo humano como o dos quilombolas, o *corpus* parâmetro constitui outra importante, quiçá a principal, contribuição nossa para a metodologia de análise de natureza etnoterminológica, pois constitui uma novidade em relação aos procedimentos adotados na análise etnoterminológica realizada, por exemplo, por Latorre (2011), com a função vital de fornecer dados para uma delimitação mais precisa e completa do *conceptus* e do *metametaconceptus* dos vocábulos-terms do léxico dos quilombolas de

Jamary dos Pretos, podendo, contudo, certamente ser usado para determinar essa delimitação no léxico de outros grupos humanos e em *corpus* escritos ou orais de diferentes universos de discurso.

Consequentemente, esse *corpus* parâmetro mostrou-se indispensável para a certificação de uma unidade lexical como vocábulo-termo ou como uma exclusividade denominativa/conceptual no universo quilombola de Jamary dos Pretos, uma vez que as informações, fornecidas por informantes que tinham alguns pontos comuns com os informantes-alvo, tais como, naturalidade, experiência rural, puderam ampliar e fornecer informações mais precisas do que as que constavam nos dicionários de língua geral puderam fazê-lo.

Esse *corpus* parâmetro foi constituído, assim, mediante a realização de entrevistas com informantes maranhenses não quilombolas, mas, que possuíam em alguns casos certos pontos comuns, já mencionados anteriormente, com os quilombolas de Jamary. O roteiro dessas entrevistas foi montado posteriormente à realização das entrevistas com os informantes quilombolas. Tal roteiro, de natureza semasiológica, consiste na solicitação de conceituações a partir das denominações apresentadas pelos quilombolas de Jamary, a fim de que os informantes não quilombolas demonstrassem conhecimento, ou não, das unidades lexicais, oferecendo-nos, consequentemente, dados para que pudéssemos formular o *conceptus* e, também, no embate com o *metaconceptus* formulado a partir dos semas étnico-culturais de Jamary dos Pretos, apresentassem semas contra ou a favor das conceptualizações realizadas pelos quilombolas, possibilitando-nos a formulação do *metametaconceptus*.

5 ANÁLISE DOS DADOS: A RELAÇÃO COM AS PALAVRAS E A VISÃO DE MUNDO DO QUILOMBO JAMARY DOS PRETOS

Procedemos à análise das relações léxico-semânticas e das relações semântico-conceptuais estabelecidas no léxico do quilombo Jamarý dos Pretos, em Turiaçu/MA, a fim de, a partir da compreensão da complexa relação desse quilombo com as palavras, compreendermos a singularidade étnica e cultural desse grupo envoltas na sua particular visão de mundo.

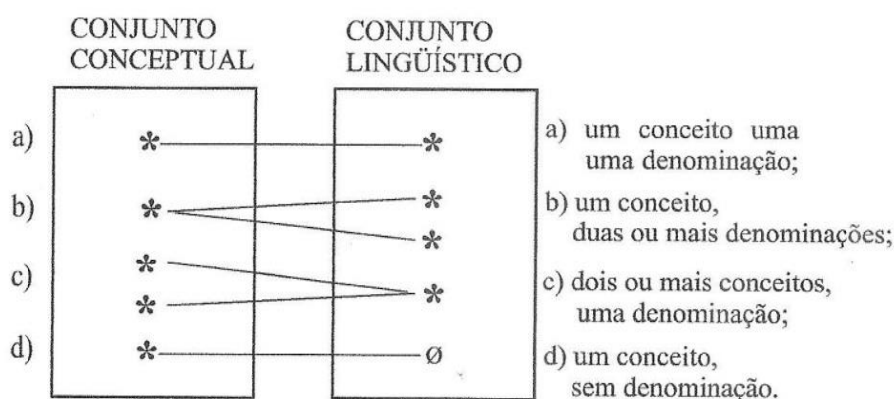
Mais especificamente, examinamos as relações léxico-semânticas e, especialmente, as relações semântico-conceptuais estabelecidas em 24 (vinte e quatro) unidades lexicais provenientes das práticas sociais dos quilombolas de Jamarý dos Pretos, ou seja, analisamos as relações léxico-semânticas instituídas entre os conjuntos noêmicos e as denominações que manifestam essas unidades no léxico de Jamarý dos Pretos e, sobretudo, as relações linguístico-culturais-ideológicas estabelecidas quando do processo de conceptualização, quando da formação dos conceitos dessas unidades pelos quilombolas de Jamarý dos Pretos.

As relações léxico-semânticas de algumas unidades lexicais constitutivas deste estudo foram analisadas para nos permitir entender e delinear a visão de mundo dos quilombolas de Jamarý. Todas as 24 (vinte e quatro) unidades integrantes desta pesquisa foram analisadas semântico-conceptualmente, especialmente, nas fichas etnoterminológicas, para evidenciarmos e ratificarmos a base étnico-cultural da visão de mundo desse grupo impregnada em seu léxico.

5.1 Relações léxico-semânticas

Inicialmente, constatamos que no léxico do quilombo Jamarý dos Pretos as relações léxico-semânticas estabelecidas entre conceitos e denominações corroboram a tese de que não existe, necessariamente, uma relação biunívoca entre o sistema conceptual e o sistema linguístico de uma língua, conforme comprova a figura abaixo.

Figura 6 – Relação entre sistema conceptual e sistema linguístico



Fonte: BARBOSA (2004, p. 57).

Segundo essa figura, os conceitos mantêm diferentes tipos de relações com as denominações e, nesse sentido, é oportuno destacarmos que o conceito em um dado momento pode situar-se num nível pré-designativo, isto é, podemos ter a percepção e o conhecimento de um fato sem que possuamos, ainda, uma respectiva denominação para ele. Além de haver conceitos sem denominações, há conceitos com apenas uma denominação, há conceitos com duas ou mais denominações ou, ainda, uma mesma denominação pode comportar dois ou mais conceitos. (BARBOSA, 2004, p. 58).

Empregando, mais especificamente, a Teoria dos Conjuntos, ou seja, compreendendo as relações léxico-semânticas como relações linguístico-matemáticas, empreendemos a análise das relações estabelecidas entre as denominações e os conceitos no léxico de Jamary dos Pretos.

Partindo do reconhecimento das ressalvas existentes, constatamos alguns casos de *relação de oposição de identidade*, também denominada por Barbosa (2003, p. 81) de *relação de injeção*, em que a um único conceito correspondem várias denominações, como a seguir.

Figura 7 – Relação de oposição de identidade – **Ritual religioso de matriz afro-indígena**



Fonte: Elaborada pela autora.

Pelo exposto, o ritual ou culto religioso largamente difundido no Maranhão e na Amazônia como de origem afro-brasileira sob a denominação de tambor de mina recebe dos quilombolas de Jamary dos Pretos não apenas várias denominações como também recebe traços semânticos específicos durante o processo de conceptualização que realizam. Assim, em Jamary dos Pretos, esse ritual é algo “herdado dos negro, dos índio” (J. R., FII, F), é “tocado com o tambor, também, aí, eles vão e [...] cantam umas cantiga diferente, umas música diferente. [...] À frente, só os benzedores [e] quase o povo todo, aí, [participa].” (D.R. FI, M), no qual, numa “sala dessa, [que tem] uns tambor ali, os tambor dele... tem três tamborzinho.” (I. C., FIII, M), a “pessoa pega caboco” (J. R., FII, F), os integrantes ficam “cantando, rulando, batendo tambor e é uma infulência grande.” (M. O., FIII, M).

No contexto religioso, então, para os quilombolas de Jamary dos Pretos, as denominações **brianga, brincar pajé, brincadeira, brincar, joara, mina, tambor de mina, macumba, umbanda** correspondem, indistintamente, ao ritual religioso e cultural herdado dos negros e dos índios — diferentemente do que é apregoado por outras comunidades quilombolas maranhenses/brasileiras e/ou por outros grupos humanos os quais defendem que se trata de um ritual de matriz, apenas e indiscutivelmente, afro-brasileira, nada tendo a ver, portanto, com a cultura indígena — no qual estão, à frente, no meio de um salão com três

tambores somente os pajés, chamados ainda de mineiros ou benzedores, mas do qual participam, também, os clientes, os que cantam e os que batem tambor, e durante o qual se bate tambor, se cantam umas cantigas diferentes, se roda, se *pega caboco*. É realizado com o objetivo de fazer curas, previsões, realizar os desejos dos *cabocos*, *encantados*, ou só para que as pessoas possam dançar, cantar, e se divertir e do qual quase o povo todo do quilombo Jamary dos Pretos participa, pois é uma influência grande, embora haja quem vá apenas olhar sem nada entender.

Tais denominações, nesse contexto, apresentaram-se assim como intercambiáveis, conforme comprovam os trechos: “**Brianga** significa **mina**, pajé. [...] É uma mistura de... [...] de **tambor de mina**. [...] **Brincar pajé** é a pessoa que acho que pega caboco, que eles dizem.” (J. R., FII, F); “Ah... a **brianga** é... outra coisa, é **mina**, que eles falam.” (D.R. FI, M); “**Brincar** é a manifestação cultural deles, que é a... o **tambor de mina** que eles brinca... [...] ‘Fulano vai fazer uma **brincadeira** hoje’, aí a **brincadeira** já é o **tambor de mina**.” (D.M.S., FI, F); “Eh... a hente usa muito esse **brincar**... ‘Tá **brincano pajé**, **macumba**.” (F. R., FI, F); “É que o... o pajé da **umbanda** ele faz. [...] eh... um tipo duma... duma dança.” (M. G. S., FI, F).

Contudo, é fundamental ressaltarmos que, partindo do pressuposto de que as unidades lexicais, muito raramente ou nunca, são permutáveis em todos e quaisquer contextos e que nós só consideramos, neste caso, o contexto religioso, pois não intencionamos exaurir os contextos de usos possíveis, não consideramos que as denominações ora apresentadas figurem como sinônimos perfeitos.

Assim, a permutabilidade dessas denominações por nós afirmada restringe-se exclusivamente ao contexto religioso em que foram empregadas e, conseqüentemente, analisadas. Certamente, fora do contexto religioso peculiarmente afro-indígena de Jamary dos Pretos, essas denominações não são intercambiáveis ou, muito provavelmente, até mesmo dentro do contexto religioso desse quilombo haja sutis diferenças no emprego dessas denominações em função de contextos mais ou menos formais intrínsecos ao ritual ou em decorrência do uso dessas denominações por integrantes ativos desse ritual, por visitantes, por curiosos ou por pessoas desfavoráveis a ele.

Nesse sentido, e devido às restrições de investigação e às prioridades de análise desta pesquisa, bem como da preferência manifestada pelos informantes deste estudo pelo uso das denominações **brianga**, **brincar pajé** e **mina**, em relação às demais para se referir a esse ritual, preferimos afirmar que as diversas denominações atribuídas pelos quilombolas de

Jamary a esse ritual configuram caso de parassinonímia, de sinonímia parcial ou de quase-sinônimos.

É indispensável ressaltarmos que a análise da relação léxico-semântica estabelecida entre as denominações atribuídas ao ritual religioso de matriz — no caso específico do quilombo Jamary dos Pretos — afro-indígena e os semas específicos atribuídos por esse grupo para conceituar esse rito permite-nos, sobretudo, entrever uma particularidade muito própria da história do quilombo Jamary dos Pretos que é a presença marcante do índio na memória coletiva desse grupo e em elementos-chave desse sistema de significação central na ritualidade própria desse quilombo.

Para comprovarmos de forma mais incisiva que a *relação de oposição de identidade* está intrinsecamente condicionada a um determinado contexto de uso, analisamos, ainda, as denominações **pajé**, **pai** ou **mãe de santo**, **benzedeira**, **benzedor**, **curandeiro/a**, **curador/a**, **macumbeiro/a**, **mineiro/a**, **sujão da terra** usadas, indistintamente, no contexto do ritual da brianga em Jamary dos Pretos, para fazer referência à liderança dessa manifestação religiosa, conforme atesta o trecho abaixo.

INF: Ah... a brianga é... outra coisa, é mina, que eles falam.
 DOC: Uhn run. E o que é isso?
 INF: É tocado com o tambor também, aí eles vão e cantam umas cantiga diferente, umas música diferente.
 DOC: Quem que participa desse momento?
 INF: Ah, quase o povo todo, aí. Tem aquelas pessoas...
 DOC: Mas quem fica à frente?
 INF: Não, à frente, só os **benzedores**.
 DOC: Ah, os benzedores?
 INF: É.
 DOC: Eles são chamados de que, também?
 INF: Eles? De **macumbeiro**.
 DOC: Que mais?
 INF: É só o que eles chamam ele.
 DOC: E o pajé?
 INF: **Pajé** é o mesmo. (D.R. FI, M).

Assim, podemos dizer, com as devidas ressalvas, que no contexto da brianga, ou seja, do conhecido tambor de mina, esses vocábulos-termos mantêm uma *relação de oposição de identidade*, sendo intercambiáveis entre si.

Figura 8 – Relação de oposição de identidade – **Líder da brianga**

Fonte: Elaborada pela autora.

Mais detalhadamente, empregando os traços semânticos étnico-culturalmente atribuídos e/ou adicionados pelos quilombolas de Jamary dos Pretos, essas denominações referem-se à pessoa que “no caso, [...] é o chefe da... da religião. [...] Porque o **pajé**, ele... tem os **pajé** mais fraco, né? Quer dizer que... que o **pajé** mehmo verdadeiro, ele... ele batiza aquele que... são mais fraco e se torna o padrinho deles. [...] Ah, ele... ele é importante, aqui, na nossa comunidade, que ele... que o **pajé**, na verdade, é o mehmo benze... **benzedor**, né? Ele benze as pessoas, na hora que tá com febrão, mal olhado, essas coisa...” (F. R., FI, F); “benze... tem pessoas que, ainda, vão lá, visitar ela, assim, mas, assim, pagar... [...], pagar por isso não. [Fazem] por vontade própria.” (D.M.S., FI, F); “Bem, aqui, também, tem um [benzedor], bem, aqui, na beira do campo de bola.[...] O nome dele é Dico Preto.[...] Uhn uhn, eles trabalham com negócio de umbanda. [...] Umas coisa que eu sentia, aí eu fui, o **pajé** me ensinou mehmo só remedinho de mato (inint) caseiro, aí eu fiz pronto.” (M. G. S., FI, F); “Porque o **sujão da terra** é o mesmo... é o mesmo **pajé**. [...] A gente [...] recorre ao **pajé** primeiro, que é até sair...” (R. M. S., FII, F); “O **pajé** é uma pessoa [...], agora, só que ele tem um encantado com ele que... ele... faz ele brincar, mas, vem dele, isso nasce com ele. [...] Quando ele é bom mesmo, ele brinca, ele cura” (M. T. M, FIII, F); “O **pajé** brincava com o

maracá. [Depois], passou a... os **pajé** mermo se acabaram. [...], ficou só os **macumbeiro** que brinca mina. [Não usam mais o maracá], só mermo o tambor.” (I. C., FIII, M).

Contudo, é fundamental pontuarmos que algumas dessas denominações, como **benzedor/benzedeira**, **curandeiro/a**, **curador/a**, são usadas, às vezes, fora do ritual do tambor de mina para fazer referência apenas às pessoas que benzem e curam certas doenças, mal-olhado, *nervo trocado*, não se referindo, portanto, às lideranças do rito religioso.

DOC: Ah, está certo. E, mas assim, foi diminuindo o número de benzedeiros, hoje tem bem menos?

INF: Foi.

DOC: Ou você acha que...

INF: Acho que, foi diminuindo.

DOC: Uhn rû.

INF: Porque antes também tinha essa Do Carmo que só benzia, hoje, tem dona Naísa, ali, mas benze pouco, porque ela é bem idosa mesmo.

DOC: Naísa. (D.M.S., FI, F).

Enquanto que **pai/mãe de santo**, **macumbeiro/a**, **mineiro/a**, **sujão da terra**, por exemplo, são denominações usadas para referenciar preferencialmente as pessoas que, além de benzer e curar, exercem cargo de liderança no ritual religioso da brianga, em Jamary dos Pretos.

INF: Fanta também é outra **benzedeira**.

DOC: Ah, Fanta.

INF: Uhn uhn.

DOC: Da idade de Acena?

INF: Não, mas ela é novinha essa daí.

DOC: Ah, ela é novinha.

INF: Essa, daí, ela já é... **macumbeira** como eu tô dizendo.

DOC: Uhn.

INF: Ela é **pajé**.

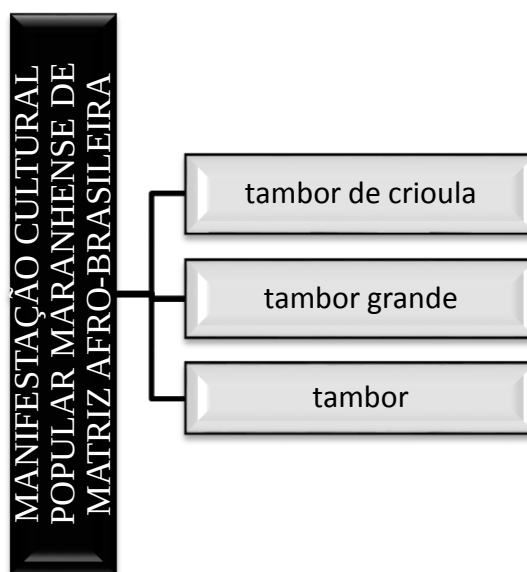
DOC: Ah, sim.

INF: Acena, também, é **pajé**, só que ela é mais, assim, pra benzer, ela benze mais, ela é da parte de benzer as pessoas. (D.M.S., FI, F).

Esse caso ratifica a afirmação de que a relação de sentido existente entre certas unidades lexicais não implica total equivalência semântica entre elas em todos os contextos em que são empregadas. No caso das denominações **pajé**, **pai** ou **mãe de santo**, **benzedeira**, **benzedor**, **curandeiro/a**, **curador/a**, **macumbeiro/a**, **mineiro/a**, **sujão da terra**, constatamos que elas possuem uma intersecção semântica, mas também, possuem traços semânticos que as especificam quando da permuta do contexto do ritual religioso e do contexto do ritual, simplesmente, de cura.

Outro caso possível de *relação de oposição de identidade* constatado no léxico do quilombo Jamar dos Pretos é o que ocorre em relação à manifestação cultural popular maranhense de matriz afro-brasileira mais conhecida como tambor de crioula.

Figura 9 – Relação de oposição de identidade – Manifestação cultural popular maranhense de matriz afro-brasileira



Fonte: Elaborada pela autora.

Com base no *corpus* que coletamos, as denominações **tambor de crioula**, **tambor grande** ou, simplesmente, **tambor**, são, indistintamente atribuídas — ressaltemos, uma vez mais, até o alcance de nossa investigação — à diversão ou à manifestação cultural popular, caracteristicamente maranhense, de raiz afro-brasileira, realizada geralmente em homenagem ao santo negro, São Benedito, composta de dança, canto e percussão de tambores.

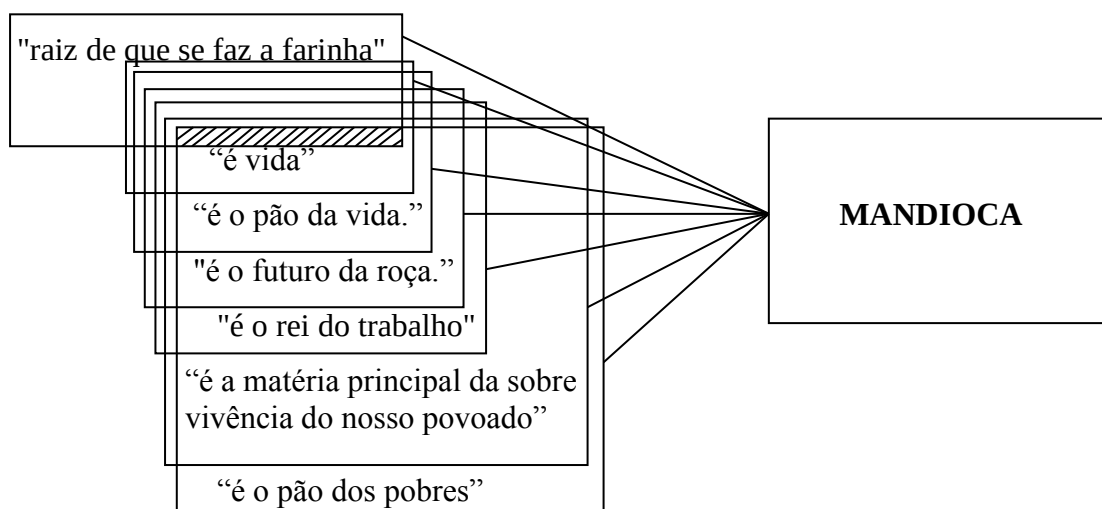
INF: Que o da... o de Minas bate de um jeito e, o Tambor de Crioula, de outro.
 DOC: Uhn...
 INF: Tem dois jeito que a gente toca eles.
 DOC: É?
 INF: Diferente um do outro.
 DOC: Mais lento, mais agitado, ou...
 INF: É, um mais agitado, outro, maih lento.
 DOC: Uhn, uhn...
 INF: É assim.
 DOC: Qual é o mais agitado?
 INF: É o Tambor Grande?
 DOC: O Tambor Grande é o tambor de...
 INF: É... O Tambor de Crioula. (D.R. FI, M).

A análise léxico-semântica do léxico de Jamary dos Pretos permitiu-nos, também, identificar casos de *relação de oposição transitiva* ou *relação de sobrejeção* (BARBOSA, 2003, p. 81), em que a dois ou mais conceitos — com pelo menos um traço semântico comum, isto é, que possuem intersecção semântica — corresponde apenas uma denominação, ou seja, identificamos casos de polissemia dentro do universo linguístico-cultural de Jamary, como o que ocorre com **mandioca**, por exemplo.

Para os quilombolas de Jamary dos Pretos, **mandioca** é o produto maior desde os primórdios até hoje, alimento principal, o primeiro pão desde o nascimento até a morte, o pão da vida, o comestível, o pão de cada dia do quilombo, rei do trabalho, ramo de vida, fonte de vida, vida, matéria principal da sobrevivência de Jamary dos Pretos, tão importante quanto a água, produto do qual depende o futuro da roça, do trabalho, das pessoas, é superior. Apodrece no chão, não se soca e nem requisita os procedimentos que o arroz exige, tem muita importância, pois sem a mandioca não tem roça, pode se ficar sem tudo, mas, sem ela se passa mal. Não estraga, serve para fazer a farinha branca ou seca, farinha de puba ou amarela, tapioca, bolo, usa-se como ração para aos animais, é, sobretudo, com ela que se faz a *roça de ligeiro*²⁹, é utilizada para consumo próprio e outras pessoas, é compartilhada até o fim da vida em Jamary dos Pretos, é o que faz esse quilombo sobreviver, é vendida para que se possa comprar outras coisas de que os quilombolas necessitam, é do que as pessoas vivem em Jamary dos Pretos, por isso, nesse quilombo, nunca se fica sem ela.

Com base, sobretudo, nessa conceptualização étnico-cultural particular de **mandioca** realizada pelos quilombolas de Jamary, constitutiva do *metaconceptus*, bem como nos semas universais constitutivos do *conceptus* e dos semas intencionais, manipulatórios, constitutivos do *metametaconceptus*, conseguimos delinear a relação de oposição transitiva que ocorre entre a denominação **mandioca** e os vários conceitos que ela comporta nesse quilombo.

²⁹ Plantio, em geral, de mandioca, feito para uma colheita em um tempo mais curto do que o da roça de tempo, ou seja, da roça que requer um tempo maior para que a colheita seja realizada.

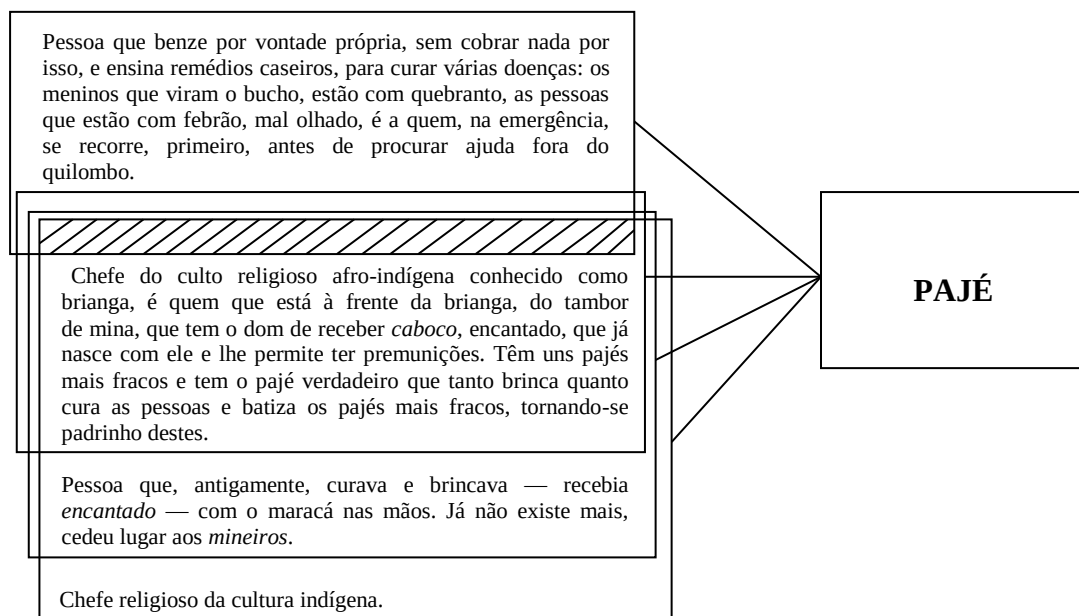
Figura 10 – Relação de oposição transitiva – **Mandioca**

Fonte: Elaborada pela autora.

Assim, o *conceptus* de **mandioca** — raiz usada para a produção de farinha — constitui o marco da intersecção semântica, pois a partir desse *conceptus* são erigidos, pelos quilombolas de Jamary dos Pretos, traços semânticos étnico-culturais específicos que compõem o *metaconceptus*, como “pão da vida” (M.S., FIII, M), “rei do trabalho” (D.R., FIII, M), “futuro da roça” (D.R., FIII, M), “vida” (D.R. FI, M), “matéria principal da sobrevivência do nosso povoado” (R. M. S., FII, F). Nesse caso, percebemos que há, ainda que tênue, uma intersecção semântica entre o *conceptus*, o *metaconceptus* e o *metametaconceptus* — pão dos pobres — já que o *conceptus* fica praticamente subtendido, quando da análise do *metaconceptus*, e o *metametaconceptus* existe virtualmente.

O contraponto entre os semas do *metaconceptus* e do *metametaconceptus* do vocábulo-termo **mandioca** é essencial para ressaltarmos a primazia desse elemento para a vitalidade do quilombo Jamary ante a elementária conotação que possui para os não quilombola.

O mesmo ocorre com o vocábulo-termo **pajé**, em específico, o qual — embora tenha outras denominações correlatas a depender dos contextos de uso — é, predominantemente, usado pelos quilombolas de Jamary em ambos os contextos observados nesta pesquisa, ou seja, tanto no contexto religioso quanto no rito, especificamente, de cura, agregando, contudo e consequentemente, diferentes conceitos interseccionados por pelo menos um traço semântico comum: pessoa que benze, cura.

Figura 11 – Relação de oposição transitiva – **Pajé**

Fonte: Elaborada pela autora.

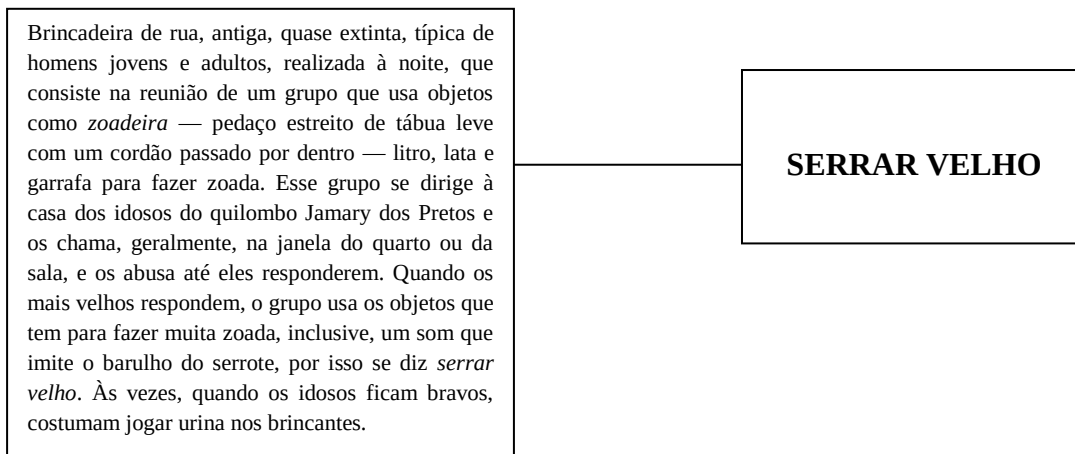
Assim, a partir do *conceptus* — pessoa que faz benzeduras para curar — os quilombolas de Jamary dos Pretos constroem uma conceptualização particular de **pajé**, ou seja, elaboram o *metaconceptus* de **pajé** cujas raízes estão, inicialmente, fincadas no fato de que, em sua história, Jamary reúne — inusitadamente, se comparada à história de muitas outras comunidades quilombolas brasileiras — a presença de negros e de indígenas: “Porque, na verdade, a história de Jamary é... é... é uma mistura de índio com negro, né?” (F. R., FI, F).

Desse modo, **pajé** — comumente associado à cultura indígena — em Jamary dos Pretos, tanto é a pessoa que benze para curar doenças quanto é o chefe do culto religioso de origem afro-indígena que, além de benzer para curar, recebe *caboco*, *encantado*, o que lhe permite ter premunições, como ainda se refere ao antigo chefe desse culto que usava maracá e dançava ao som de palmas, em Jamary, o qual não existe mais, agora, só há os mineiros que benzem, dançam, curam e têm premunições ao som de tambores.

A intersecção semântica existente entre o *conceptus*, o *metaconceptus* e o *metametaconceptus* — chefe religioso dos povos indígenas — dessa unidade lexical é constituída pelo traço semântico *curar por meio de benzeduras*. A partir desse sema, outros conceitos, com traços semânticos específicos, são construídos pelos quilombolas de Jamary dos Pretos.

Também identificamos casos de monossemia no léxico de Jamarý dos Pretos, isto é, casos em que a uma única denominação corresponde um único conceito, como ocorre, por exemplo, com a unidade lexical **serrar velho**, pertencente ao campo semântico *lazer*.

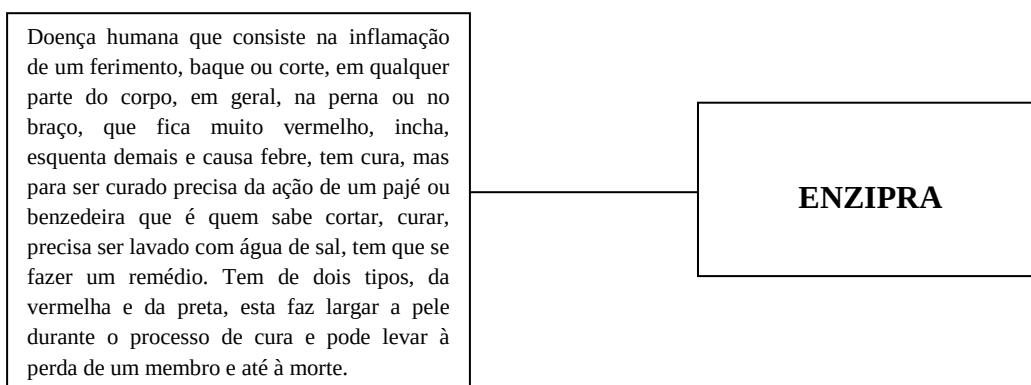
Figura 12 – Caso de monossemia – **Serrar velho**



Fonte: Elaborada pela autora.

Serrar velho é, dessa forma, uma denominação usada, apenas, para fazer referência a uma brincadeira muito própria desses quilombolas, bem como essa brincadeira descrita em suas especificidades atende, nesse quilombo, tão somente, por essa denominação. No caso específico, ainda, dessa unidade lexical, faz-se necessário considerarmos que os traços semânticos oriundos de sua conceptualização pelos quilombolas de Jamarý constituem não o *metaconceptus*, mas, o *conceptus* dessa unidade, uma vez que ela não foi identificada no grupo controle nem encontramos registro quanto à sua acepção nos dicionários da língua geral consultados. Podemos afirmar, desse modo, que essa é uma das unidades lexicais que, até o alcance de nossa pesquisa, configuraram-se como exclusividade étnico-cultural do léxico de Jamarý dos Pretos.

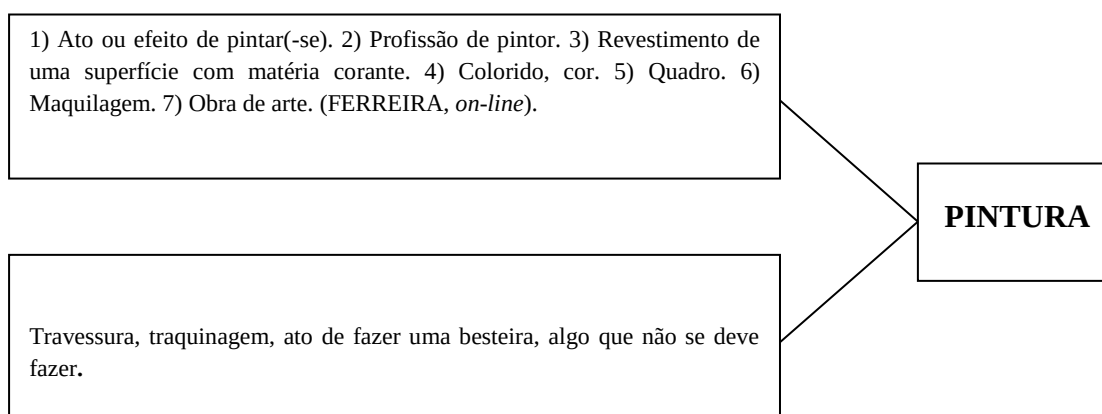
No campo semântico *doença*, outro caso de monossemia, em Jamarý, ocorre com a unidade lexical **enzipra** que também configura um caso de exclusividade do léxico desse quilombo.

Figura 13 – Caso de monossemia – **Enzipra**

Fonte: Elaborada pela autora.

A conceptualização de **enzipra**, como podemos perceber, revela muito do universo quilombola de Jamary, pois além de evidenciar um mal que atinge o corpo — elemento que tem uma representação sociocultural muito especial para esse grupo, já que evoca, tanto individual quanto coletivamente, a força do trabalho, a sexualidade peculiar, a espiritualidade e é o que permite a reprodução e, conseqüentemente, a propagação do seu povo — remete-nos à importância do pajé ou benzedor/benzedeira para o quilombo, já que a cura dessa doença, em específico, segundo relatos dos quilombolas, somente se dá via benzedura realizada pelo pajé do grupo.

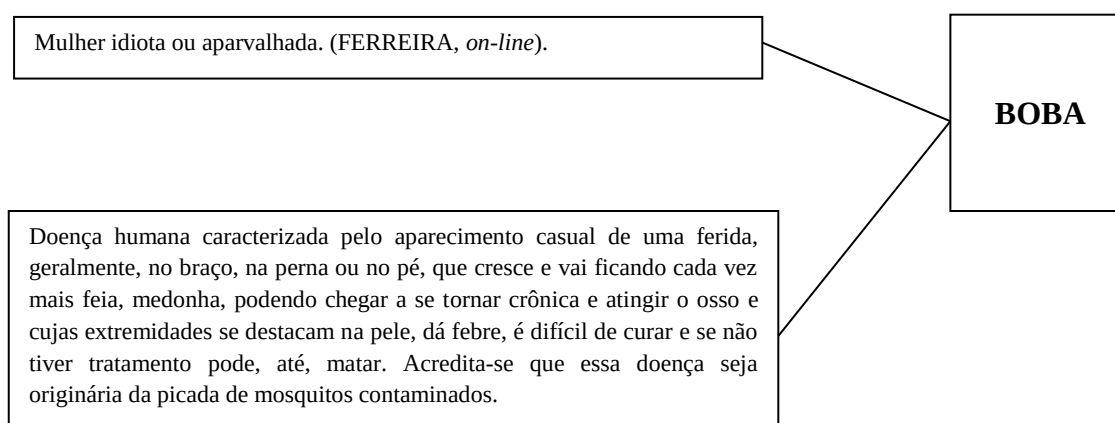
No léxico dos quilombolas de Jamary, detectamos, ainda, casos de *relação de oposição disjuntiva* ou de homonímia, em que uma única denominação remete a conceitos que não possuem traços semânticos comuns, como ocorre com as unidades lexicais **pintura** e **boba**

Figura 14 – Relação de oposição disjuntiva – **Pintura**

Fonte: Elaborada pela autora.

Podemos perceber que, no caso da unidade lexical **pintura**, o primeiro grupo de conceitos até aponta para uma possibilidade de intersecção semântica entre si, contudo, ao contrastarmos esse grupo de semas conceptuais com o grupo constituído pelo sema especificamente encontrado no léxico do quilombo Jamary — traquinagem, travessura — constatamos não haver intersecção semântica entre os semas do primeiro grupo e o sema atribuído pelos quilombolas, uma vez que este sema particular não aparece entre os semas da língua geral que figuram nos dicionários de língua geral consultados nem na fala do grupo de controle, conforme representado na figura acima.

Figura 15 – Relação de oposição disjuntiva – **Boba**



Fonte: Elaborada pela autora.

No léxico de Jamary, o caso de **boba** é ainda mais representativo da *relação de oposição disjuntiva*, pois temos apenas dois conceitos, e bem distintos, referentes a essa unidade lexical cujos semas constitutivos, indiscutivelmente, não apresentam nenhuma possibilidade de intersecção semântica. Os traços semânticos atribuídos pelos quilombolas de Jamary a essa unidade, os quais a enquadram singularmente no campo semântico *doença*, comprovam a exclusividade semântico-conceptual que essa unidade lexical adquire no léxico de Jamary em relação ao *corpus* parâmetro e em relação ao léxico da língua geral.

Em se tratando das relações léxico-semânticas, ainda é preciso considerarmos a existência, no léxico de Jamary, da *relação de oposição de inclusão* — quando há uma relação de hiperonímia/hiponímia entre duas ou mais denominações estabelecida por graus de intersecção semântica entre seus conceitos — como ocorre, por exemplo, entre **negro** e **quilombola** no léxico desse quilombo.

Figura 16 – Relação de oposição de inclusão – **Negro/quilombola**



Fonte: Elaborada pela autora.

Consideramos, assim, que o vocábulo-termo **negro**, também denominado **preto**, é hiperônimo de **quilombola**, uma vez que reúne traços semânticos mais gerais que este. Segundo os quilombolas de Jamary, o **negro** “vem duma raça. [...] Antes de... do branco já existia também, o **negro**. [...] É mais forte e firme [que as outras raças]” (J. R., FII, F); “Os **preto** mehmo, eles num tem terra, mehmo, mas, então, quer dizer que os **preto** ficaro com as posse daqui...” (M.S., FIII, M); “Somos [os negros] um povo que viemos de... da África pra cá, fomos trazidos, eh... trazidos escravizados.” (D. M. S., FI, F); “A vida do **negro**, pra mim, pra meu pensamento, a vida... a vida do **negro** é porque, a vida dele é trabalhar, eh... de roça, porque ele não tem, mehmo, muita sabedoria, né, hoje, já tá... os **negro**... já tem muitos **negro** sabido, mas, quando eu me entendi, os **negro** era mehmo **negro**, analfabeto, e a vida era só trabalhar de roça, não tinha outra profissão. [...] Agora, já tem uns [negros] que já querem ser grande, né, já... porque já sabe mais um pouquinho, já não é mais como era, e já querem se... se... se... como é que diz, se ter, assim, que seja grande, né, como os branco, porque os branco são sabido, eles sabe de tudo.” (M. T. M, FIII, F).

Quilombola, por sua vez, “é ter, é ter força de lutar, é ter garra, força de vontade, lutar pelo ideal, não só seu, mas da sua comunidade, não só pra você, mas pro seu povo, pela sua comunidade, é... é isso.” (D.M.S., FI, F); “ser um **quilombola** é ser... como é... é valorizar a sua... sua raça, sua cor, a sua inteligência.” (R. M. S., FII, F).

A relação de hiperonímia/hiponímia existente entre **negro/preto** e **quilombola** é deflagrada, então, pela constatação de que o hipônimo **quilombola** congrega muitos semas atribuídos em Jamary a **negro/preto**, uma vez que, desde sua origem escravagista, **quilombola**, no Brasil, tem a ver, sobretudo, com **negro**: “Eu sou **quilombola** [...], **quilombola** é aonde tem negro, é ser negro.” (J. R., FII, F). Ao mesmo tempo, o conceito de

quilombola construído, em Jamary, apresenta traços semânticos específicos: *alguém que luta, coletivamente, pelos ideais de sua comunidade; que valoriza sua raça, sua inteligência.*

Podemos perceber que o processo de conceptualização do vocábulo-termo **quilombola**, realizado por esse grupo, reflete as bases das atuais políticas públicas brasileiras para os quilombolas, as quais estabelecem, como condição primeira para o recebimento de benefícios, que esses grupos assim se reconheçam: “através dessa denominação *quilombo* a gente pode ir e reivindicar os nossos direito mais na frente.” (R. M. S., FII, F).

Sintetizando os traços semânticos atribuídos, acrescidos e/ou suprimidos pelos quilombolas de Jamary dos Pretos, temos **negro** = [+raça], [+escravizado], [+africano], [+forte], [+analfabeto], [+trabalho na lavoura] e **quilombola** = [+raça], [+autoreconhecimento], [-escravizado], [-analfabeto], [+luta coletivamente pelos ideais do grupo], [+ organização social].

A análise léxico-semântica de **negro** e de **quilombola** instiga-nos a compreender a complexa e particular concepção de mundo desses quilombolas quando da conceptualização desses vocábulos-termos, pois além de nos remeter à ancestralidade desse grupo, apresenta-nos um legado da herança cultural desse grupo que se revela na visão estereotipada que constitui o cerne da conceptualização de **negro** e no apagamento dessa visão quando da conceptualização da unidade lexical **quilombola**, a qual ressalta os enobrecedores aspectos de resistência e de luta, negação à submissão de quaisquer naturezas, consciência de direitos, entre outros.

5.2 Relações semântico-conceptuais

Por constituir o cerne deste estudo, a análise semântico-conceptual do léxico do quilombo Jamary dos Pretos, mais precisamente, a análise das relações semântico-conceptuais que se estabelecem entre os conjuntos noêmicos formadores do *conceptus lato sensu* das 24 (vinte e quatro) unidades constitutivas desta pesquisa foi, minuciosamente, realizada nas fichas etnoterminológicas que integram este capítulo. Efetivamos nessas fichas, a partir dos contextos extraídos das entrevistas realizadas, a identificação e a análise, quando possível, dos semas constitutivos do *conceptus*, do *metaconceptus* e do *metametaconceptus*, bem como a elaboração da definição dessas unidades lexicais, com base nos traços semânticos particulares atribuídos, ampliados ou suprimidos pelos quilombolas de Jamary.

Contudo, no momento, apresentamos uma sistematização da conceptualização específica de alguns vocábulos-termos feita pelos quilombolas de Jamary dos Pretos a fim de

ressaltar a semântica particular revelada em cada vocábulo-termo usado por esse grupo para manifestar as bases étnico-culturais e ideológicas de sua visão de mundo, enfatizando que o *metaconceptus* elaborado por esse grupo, em contraste com o *conceptus* e com o *metametaconceptus* constitui um documento indelével da história e da cultura dos jamarizeiros.

Assim, no campo semântico *alimentação*, **farinha**, a exemplo do vocábulo-termo **mandioca**, embora seja uma unidade lexical da língua comum, é guarneçada no universo do quilombo Jamary dos Pretos de forte marca da conceptualização da realidade fenomênica processada por esse grupo.

Analisando, então, no percurso gerativo da enunciação, as etapas de formação do conceito do vocábulo-termo **farinha**, no léxico de Jamary, constatamos que essa unidade agrega tanto elementos referenciais e simbólicos, que a relacionam à língua geral, atribuindo-lhe a acepção de pó, proveniente de raízes, usado para a alimentação, quanto é revestida do etnismo/etnicidade de Jamary dos Pretos, comportando, simultaneamente, portanto, a axiologia e os conhecimentos de mundo desse grupo, fatores responsáveis pela adição, por parte desses quilombolas, de novos e particulares semas a essa unidade, somente aplicáveis no seu universo de discurso.

Dessa forma, **farinha** para Jamary dos Pretos extrapola o *conceptus stricto sensu* — resultante da percepção do fato natural em um nível pré-cultural e composto por noemas universais, portanto, disponibilizados para outros grupos humanos e que permite a intercompreensão entre grupos étnico-culturais diferentes — ou seja, **farinha** não se restringe, como para outros grupos humanos, a uma espécie de pó cuja utilização na alimentação muitas vezes é, inclusive, dispensável.

O grupo de quilombolas de Jamary dos Pretos expande os traços semânticos dessa unidade, atribuindo-lhe traços culturais e ideológicos formadores de uma particularidade semântica e, assim, elabora um *metaconceptus* a partir de sua interpretação particular do naturalmente estabelecido. Assim, para esse grupo “[...] o arroz é um pó, também, igualmente, é a **farinha**, né? (D.R., FIII, M), mas, sobretudo, “a **farinha** essa é a que é a nossa mãe, aqui, é a **farinha**, se não tiver a **farinha** a gente tá lascado.” (M.S., FIII, M).

Para Jamary dos Pretos, a **farinha** “É muito útil.[...] Ela representa, vamo dizer assim pro pessoal [...] um pirão, né [...] Que é uma mistura pra hente co... pra... pra gente usar como, junto com qualquer um tipo de alimento, com carne, com peixe. [...] Os mais velho tomavo era café com farinha. [...] Num era nem com a farinha de tapioca, era com a farinha mehmo da... da puba. [...] Fazia mingau os mais velho... [...] Aqui, tem que ter [farinha]. (J.

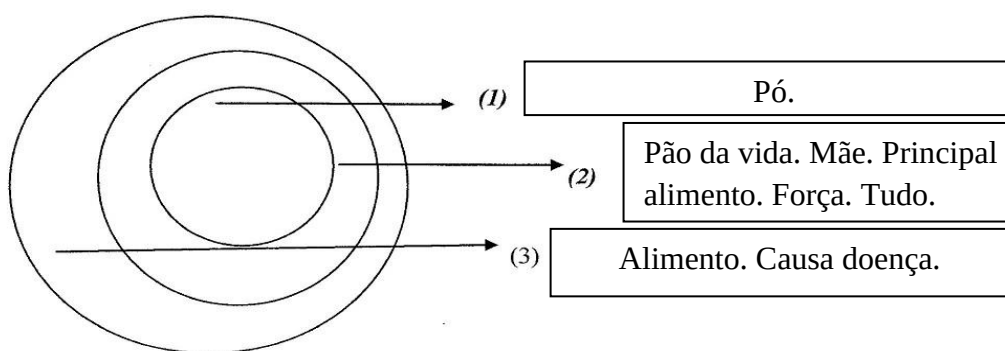
R., FII, F); “E aí muitas pessoas não têm, às vezes, o que comer, e já bebem o *chibé* da farinha, aí, já fazem o mingau da farinha. Da massa, também, fazem o mingau, fazem o beiju da tapioca, come tapioca, então... é uma... uma fonte de vida. Sem ela, muitos num, às vezes, num tem alimentação em casa, mas tem a farinha já é tudo.” (D.M.S., FI, F); “É a força. [...] Fica tudo estranho [sem a farinha]” (D.R. FI, M).

Extrapolando o *conceptus* “pó”, para essa comunidade quilombola, **farinha** é o “alimento principal, ela tá na mesa todos os dias, todos os momentos. Ela, no caso, é o principal alimento daqui nosso. [...] É mais forte. Eu penso que ela tem lá suas propriedades. [...] pode fazer qualquer coisa da farinha e se alimentar.” (D.M.S., FI, F). “**Farinha**, pra mim é o... é o ingrediente principal num prato, porque, aqui, nós num vivemos sem **farinha**, se num tiver uma **farinha** na hora de uma refeição... Deus me livre, tem que ter. (risos). [...] A **farinha** é a mãe do... do alimento. [...] A **farinha** é quem manda. [...] É... tendo a **farinha**, tem tudo.” (F. R., FI, F).

Para alguns grupos urbanos, a **farinha** é um mero acessório, contudo, para Jamary é um alimento mais importante do que o arroz: “[...] [sem o arroz] A gente come do mesmo jeito. [...] Num pode é faltar a **farinha**. [...] eu trabalho pra vê se num falta a **farinha**. [...] Mesmo eu num tocando nela porque [...] se eu tiver o arroz eu num pego a **farinha** pra mim botar no arroz, mas eu quero vê a **farinha** na mesa.” (J. R., FII, F). Por fim, esses quilombolas reconhecem que a farinha “tá entre esses três... três símbolo. [...] É... é, da pessoa pobre, do negro e do índio. (J. R., FII, F).

Desse modo, Jamary dos Pretos imprime sua etnicidade ao vocábulo-termo **farinha** que se infla da história e da cultura próprias desse grupo. Essa conceptualização específica nos permite configurar a formação do *conceptus lato sensu* dessa unidade léxica. Assim, temos,

Figura 17 – Formação do conceito do vocábulo-termo **Farinha**



Fonte: Elaborada pela autora.

Reunindo os semas específicos atribuídos por esses quilombolas, temos, então, **farinha** como o rei dos pães, pão da vida, mãe de Jamary dos Pretos, força, alimento mais forte, pirão, mistura, pó, principal alimento de Jamary dos Pretos, ingrediente principal em um prato, mãe do alimento, prato principal na vida do quilombo Jamary dos Pretos, enfim, é tudo. É algo típico da vida do pobre, do negro e do índio. É muito útil, é quem manda, dá a produção, fortalece, tem suas propriedades específicas, e gera, também, doenças. É usada para se tomar com café, se fazer o chibé, o mingau, se *mufar* e beber com água, enfim, é usada junto com qualquer tipo de alimento, pois se pode fazer qualquer coisa dela, com ela, e se alimentar. Os quilombolas de Jamary dos Pretos comem, vendem e se mantêm com a farinha, trabalham para que ela não falte, sem ela fica tudo estranho para eles e há momentos em que nem conseguem ir trabalhar, ela tem que estar na mesa todos os dias, em todos os momentos, se não tiver o arroz eles comem do mesmo jeito, mas, a farinha não pode faltar, mesmo que eles não a comam, sentem a necessidade de, pelo menos, vê-la na mesa, por isso, cultivam, principalmente, a mandioca.

No campo semântico *territorialidade*, o vocábulo-termo **terra** também comprova a seleção, redução e/ou o acréscimo de semas específicos por parte dos quilombolas de Jamary. Quanto à conceptualização desse vocábulo-termo, especificamente, é indispensável ressaltarmos a vitalidade da questão fundiária para as comunidades quilombolas de forma geral.

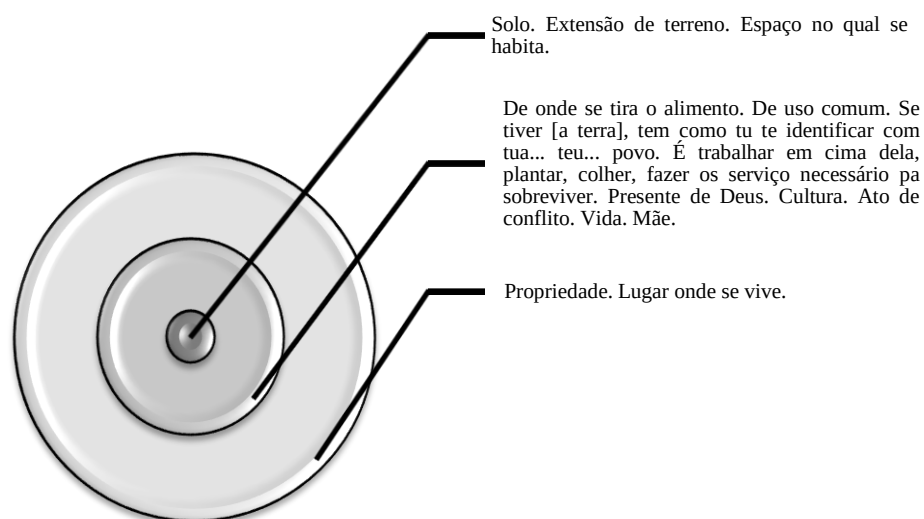
Durante o período escravagista, muitas dessas atuais comunidades quilombolas, como Jamary dos Pretos, formaram-se em decorrência da fuga de negros escravizados que ocuparam terras devolutas. Pós-Lei Áurea, outras comunidades foram se formando e estabelecendo em terras herdadas, doadas, abandonadas, compradas, ou mesmo, devolutas. Consequentemente, a relação entre terra e comunidade quilombola é muito forte.

Em geral, as comunidades negras rurais brasileiras dependem da terra para sobreviver. Mesmo que algumas comunidades tenham outras fontes de renda, a terra é o principal meio para a sobrevivência [...]. Sem a terra, estas comunidades tendem a desaparecer e seus membros terão que se deslocar para os centros urbanos. Por outro lado, a terra é o local onde a comunidade construiu sua história. Ela tem um sentido de resistência e de afirmação étnica. Mesmo tendo mudado alguma vez de local, a comunidade negra construiu sua história e perpetuou sua cultura em determinado território. Este território, esta terra é o ponto de convergência da história da comunidade. Lá, naquele local é onde tudo começou. Lutando contra muitas adversidades, as comunidades negras resistiram parcialmente aos apelos do mercado imobiliário de terras e chegam, ao século XXI, como verdadeiros arquivos vivos que guardam a cultura negra no Brasil. (FIABANI, 2008, p. 16).

No caso específico do quilombo Jamary dos Pretos, suas terras motivaram muitas lutas e conflitos, tanto em função de pessoas de fora do quilombo — após terem seus pedidos de asilo aceitos pelos jamarizeiros e de lá se estabelecerem — porem à venda, passado um tempo, as casas e roças que lá haviam conseguido construir, alterando, assim, a relação dos jamarizeiros com a terra e entre si, como, principalmente, em razão das famílias Rabelo e Fonseca, ajudadas pelos Alves e Cavalcante, tentarem se apossar judicialmente das terras de Jamary dos Pretos, uma vez que, somente em 2003, foi emitido, pelo Governo do Estado do Maranhão, por meio do ITERMA, o título de comunidade quilombola à Jamary dos Pretos assegurando-lhes o direito às suas terras.

Esses dados são indispensáveis para compreendermos a formação do conceito do vocábulo-termo **terra** em Jamary dos Pretos.

Figura 18 – Formação do conceito do vocábulo-termo **Terra**



Fonte: Elaborada pela autora.

A análise da formação do conceito do vocábulo-termo **terra** permite-nos identificar, em seu núcleo sêmico conceptual *stricto sensu*, os semas [+solo], [+estrutura], [+ local de habitação]. Também, nos possibilita identificar a adição de semas culturais-ideológicos, formadores do *metaconceptus*, os quais sinalizam, sobretudo, a relação de dependência, de sobrevivência que os quilombolas têm com a terra e a luta que travaram pelo direito à posse dessa terra, como os semas [+alimento], [+vida], [+uso comum], [+trabalho], [+identidade coletiva], [+cultura], [+conflito], [+segurança], [–propriedade].

Para os quilombolas de Jamary, então, “**terra** significa que de lá que nós tiramos o alimento, da **terra**... nós precisamos da **terra** [...] Que sem a **terra** nós num veve. [...] Aqui,

[...] era tudo comum aí. [...] O dono, ninguém sabe quem é o dono da **terra**, que o dono da **terra** é Deus e ele nunca dá **terra** pra ninguém, ele deixou a **terra** pro povo trabaiá...” (M.S., FIII, M); “significa, assim, como um filho quando num tem mãe. [...] Por causo que quem tem a **terra** ele tá... ele pode até num ter a mãe dele, mas ele tem a **terra** pra ele trabalhá.” (J. R., FII, F); “**Terra** é um lugar onde tu pode te firmar teus pés, te segurar e viver com tua família. É um lugar que se tu tiveres vai viver confortável, vai ter uma vida, ter onde plantar, onde colher, ter... tem como tu te identificar com tua... teu... povo. [...] Assim, **terra** eu, também, uso como cultura, assim, (inint) a cultura que faz a gente também a, querer cuidar, querer preservar nossa **terra**, [...] lutar por ela.” (D.M.S., FI, F); “A **terra**, pra nós representa... acho que vida, porque ... sem... sem a terra ninguém vive, né? Que nós vivemo é em cima dela... e, ao mehmo tempo a **terra** é um... um... um ato de conflito. [...] A **terra**, no caso, pra eles era... pra gente, é trabalhar em cima dela, plantar, colher, fazer os serviço necessário pa sobreviver, sem tá com conflito com... com o... no caso com os irmão, né?” (F. R., FI, F).

E no cenário do embate entre os discursos contra e a favor da conceptualização erigida pelos quilombolas de Jamary, ocasionado por questões políticas, históricas, surgem os semas intencionais, modalizadores, manipulatórios, que configuram a oposição [+propriedade]/[+uso comum], [+conflito]/[+conciliação], formando o *metametaconceptus*.

Na conceptualização da unidade lexical **terra** entrevemos a concepção de mundo desses quilombolas quando da percepção das formas de organização social que esse elemento suscita, da ancestralidade e da cidadania que evoca, da memória que aciona no cotidiano dos moradores desse quilombo, da importância de sua posse renovada de geração a geração.

Ainda no campo semântico *territorialidade*, a análise semântico-conceptual do vocábulo-termo **centro** possibilitou-nos estabelecer significativas relações entre o léxico da língua geral, tanto mediante consulta a dicionários de língua geral como da análise do *corpus* parâmetro, e o léxico de Jamary dos Pretos, as quais nos permitiram evidenciar com especial relevância a particular conceptualização dessa lexia por parte dos quilombolas, uma vez que, na língua geral, **centro** significa, entre outros, núcleo, parte de convergente importância, ponto comum, essencial, e, no léxico de Jamary dos Pretos, “é o local onde as pessoas fazem sua roça, cultivam. [...] Geralmente, fica bem afastado [...] devido os animais que [...] são (livres), são soltos [...], pra justamente os animal não, não chegarem [...] até lá, não invadirem, não comerem suas plantações” (D.M.S., FI, F).

A compreensão da conceptualização de **centro** elaborada pelos quilombolas de Jamary requer o entendimento de que, no que diz respeito à territorialidade, nesse grupo predomina o uso comum da terra e de que sua utilização obedece “à sazonalização das

atividades, sejam agrícolas, extrativistas ou outras, caracterizando diferentes formas de uso e de ocupação dos elementos essenciais ao ecossistema.” (O'DWYER, 2002, p. 18-19).

Partindo desse entendimento e reunindo o conjunto de semas atribuídos por esse grupo para conceituar **centro**, podemos, mais amplamente, definir **centro** como o local de trabalho, situado dentro do mato, destinado especialmente à atividade agropecuária do quilombo Jamary dos Pretos, por isso, de importância vital para esse quilombo. É o local onde os quilombolas, geralmente, agrupados em família, fazem suas roças, criam animais, constroem a casa de morar/dormir e a de mexer a farinha, chamada *rancho* ou *rancho de trabalho*. Nesse local, se passa oito dias, um mês, não tem um tempo fixo, por exemplo, no tempo da plantação ou da colheita, se passa um mês, dois meses, um ano, conforme a precisão.

Antigamente, alguns quilombolas viviam a vida deles quase toda no **centro**, moravam nesse local, atualmente, as pessoas passam só o dia, às vezes, dormem ou passam a semana inteira trabalhando nesse local. Lá não tem energia, se usa querosene e se racha lenha pra fazer fumaça, só se ouve os bichos do mato gritarem à noite, não tem movimento de nada. Fica longe da sede do quilombo Jamary dos Pretos, geralmente, fica bem afastado, devido os animais que são criados soltos. Antigamente, ficava à uma hora de viagem e diziam que a medida era três quilômetros da sede para poder fazer a roça, agora, as pessoas começaram a fazer suas roças, aleatoriamente, por tudo quanto é lugar e, cada vez, mais próximas da sede do quilombo.

Assim, considerando o *conceptus* de **centro** — local de grande comercialização, núcleo de grande importância financeira, social e cultural — os quilombolas de Jamary o conceptualizam como um espaço de imensurável importância, pois é o espaço da lavoura, da pecuária, portanto, vital para esses quilombolas. Dessa forma, ainda que a distância da sede e a realização de atividades agropecuárias sejam semas muito específicos da conceptualização desse vocábulo-termo, em Jamary, inquestionavelmente, é um lugar essencial, fundamental, o núcleo da vida desse quilombo, uma vez que a vida dos jamarizeiros gira em torno da atividade agropecuária desenvolvida nesse espaço.

A análise do *metametaconceptus* de **centro** também foi imprescindível para demarcarmos a visão de mundo de Jamary dos Pretos refletida nesse vocábulo-termo, ratificando sua singularidade mesmo em relação a outras comunidades rurais. O relato de uma informante não quilombola — entretanto, nascida e criada em área rural — ressalta a necessidade de não generalizarmos as marcas semânticas de Jamary aos grupos humanos

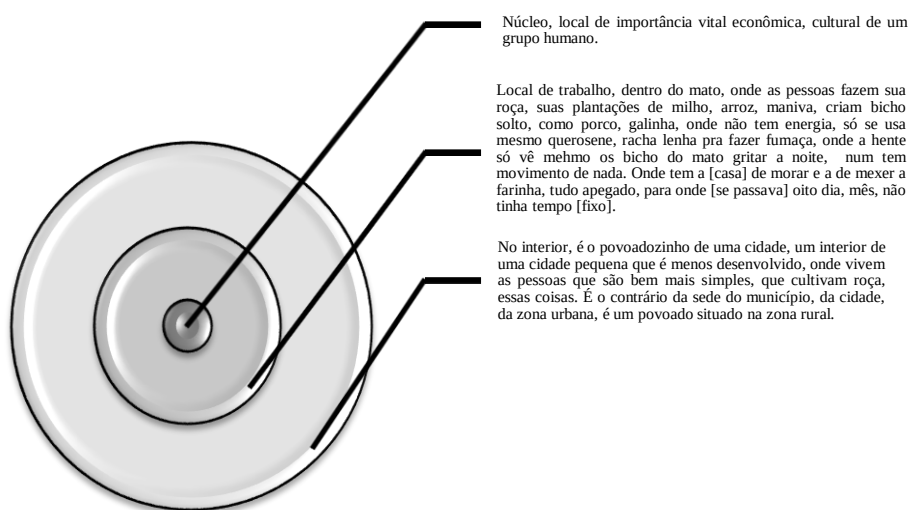
situados no campo ao apresentar alguns traços semânticos diferentes dos apresentados em Jamary.

INF: Ah, tem... no interior eles dizem muito: ‘Vô po **centro**’, que é o interior que, por exemplo, o povoadozinho duma cidade.
 DOC: Ah, o povoado de uma cidade eles chamam de centro?
 INF: É. Uma cidade, assim, cidade pequena, que tem aqueles povoadozinho, que aqui [cidade] chama bairro e pra lá [interior] eles chamo **centro**.
 DOC: Ah é?
 INF: Que é menos desenvolvido. Aí, eles falam que é **centro**: ‘Eu moro no **centro**’. É porque a cidade, a cidade é ali onde..., que é mais desenvolvido um pouco e o **centro** é onde ficam aquelas pessoas que cultivam mais roça, essas coisas, que são bem mais simples, bem mais... [...] É porque eu sou do interior, eu sei (risos). (Z. N., FIII, F).

De acordo com esse relato, **centro**, para outras comunidades rurais maranhenses, além de ter relação com o campo, com o rural, tem a ver com simplicidade, rusticidade, pobreza, falta de desenvolvimento. Uma outra informante, também com experiências consolidadas em área rural, nos revela o preconceito que essa lexia emana em outros grupos rurais: “Assim, dentro de escola, às vezes uma (inint) pessoa fala mais alto ou tem uma atitude que não tá muito dentro da norma, eles dizem, assim: ‘Ah, fulano, tu é do centro?’” (D. M. M, FI, F).

Considerando as três etapas de formação do conceito *lato sensu* de **centro**, temos, então, a seguinte estrutura.

Figura 19 – Formação do conceito do vocábulo-termo **Centro**



Fonte: Elaborada pela autora.

Ampliando ainda mais a análise semântico-conceptual desse vocábulo-termo, mediante sistematização dos semas constitutivos do *conceptus*, *metaconceptus* e *metametaconceptus* dessa unidade, pudemos estabelecer com base primeiramente nos diversos grupos humanos, os semas [+sede], [+zona urbana], [+localização estratégica], [+produção econômica, cultural], [+modernidade]. Com base na experiência de mundo dos quilombolas de Jamary, temos os semas culturais [+lugar], [+zona rural], [+distância da sede do quilombo], [+rusticidade], [+produção agropecuária], e com base nos discursos favoráveis ou contrários aos conceitos já estabelecidos, temos, em pares de oposição, por exemplo, os semas intencionais [+zona urbana]/ [+zona rural], [+simplicidade]/ [+sofisticação], [+modernidade]/ [+rusticidade], [+orgulho]/ [+preconceito].

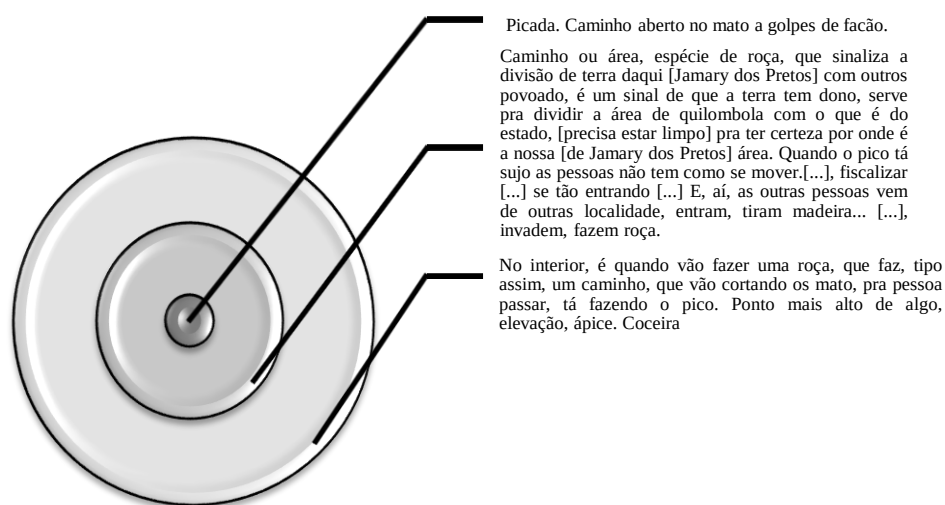
Ainda, no campo semântico *territorialidade*, a ressemantização do vocábulo-termo **pico**, realizada pelos quilombolas de Jamary, revela as raízes étnico-culturais desse grupo como o motor do processo de conceptualização que revela a sua visão de mundo.

Desse modo, no quilombo Jamary dos Pretos, “O **pico** é... é a divisão daqui com os outros povoado. [...] Olha, o **pico**, por onde o pessoal tava tirando madeira, fazendo uma invasão,(...) [precisa estar limpo] porque... pra ter certeza por onde é o nosso... a nossa área. [...] pros invasores não entrar” (D. R. FI, M); “O **pico** é a demarcação da área. [...], quando o **pico** tá sujo as pessoas não tem como se mover.[...], fiscalizar [...] se tão entrando [...] E, aí, as outras pessoas vem de outras localidade, entram, tiram madeira... [...], invadem, fazem roça dentro de nossa área. [O pico precisa estar limpo], visível (inint), a terra, no caso, tem, tem dono.” (D.M.S., FI, F); “Aí, você vai passar o **pico** é a divisão da área de estado com a área de quilombola, né.[...]” (M. G. S., FI, F).

Constamos que o *metaconceptus* de **pico** construído pelos quilombolas — caminho ou área que sinaliza a divisão, a demarcação das terras de Jamary dos Pretos com outros povoados e com o que é do estado. Precisa estar sempre limpo, visível, para comprovar os limites de Jamary dos Pretos, para mostrar que a terra tem dono, para evitar que invasores entrem para tirar madeira, fazer roça dentro da área do quilombo Jamary dos Pretos, pois sabem que se está vigiando, vistoriando, sempre. Quando está sujo, as pessoas não têm como se mover para fiscalizar — tem raiz na luta desse grupo pela legalização de suas terras.

Agregando os semas constitutivos do *conceptus*, do *metaconceptus* e do *metametaconceptus*, temos a seguinte estrutura de formação do conceito *lato sensu* de **pico**.

Figura 20 – Formação do conceito do vocábulo-termo **Pico**



Fonte: Elaborada pela autora.

Ao contrastarmos o conceito construído pelos quilombolas ao de informantes não quilombolas, mas com larga experiência de vida na zona rural, ratificamos traços semânticos específicos mesmo entre esses grupos do campo:

Óia, menina, eu num sei te explica, mas lá no interior, eles falam, assim, o pessoal, lá, de dentro, do centro, como eles falo, que **pico** é quando vão fazer uma roça, que faze, assim, tipo assim, um caminho, que vão cortando os mato pra pessoa passar, eles tá fazendo o pico, é cortando, ali, pra fazê o caminho na mata [...] ou quando vão tocá fogo, que eles faze aqueles..., que eles corto, assim, de lado que é pra não passá fogo pro outro lado. (Z. N., FIII, F).

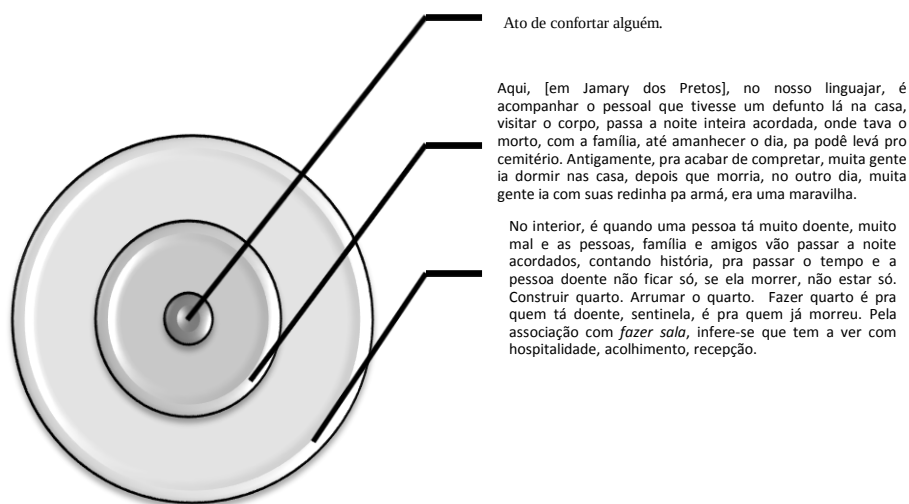
Como os quilombolas de Jamary ainda lutam pela titulação de outra parte de suas terras, **pico**, para eles, não deixa de ser, assim como mencionado nesse relato do informante não quilombola, um caminho dentro do mato aberto a facão, contudo, para os quilombolas de Jamary, **pico** não se restringe simplesmente a isso, não é um caminho qualquer, é o marco divisório de suas terras, é o que lhes assegura o direito a suas terras.

No campo *ritual/espiritualidade*, temos a unidade lexical **fazer quarto** que, para Jamary dos Pretos, é “acompanhar o pessoal que tivesse um defunto lá... [...] Na casa. [...] Durante a noite e até na saída, no cemitério.” (J. R., FII, F); “Quando morria alguém, todo mundo ia [...] visitar o corpo, [...] passar a noite inteira acordada [...] e, pra acabar de compretar, gente, ia muita gente dormir nas casa. Depois que morria, [...] no outro dia, muita gente ia com suas redinha pa armá, pra acompanhá [...]. Era uma maravilha. [...] Quando meus pai morreu, eu fui muito acompanhada, nossa! [...], até os oito dia.” (C. F. M., FIII, F).

Organizando e sistematizando os semas formadores do *conceptus* produzido pelos quilombolas, podemos definir **fazer quarto** como o ato de velar o corpo presente de alguém morto, em geral, na casa do falecido ou de seus familiares ou onde estiver o corpo, permanecendo-se acordado geralmente durante uma noite inteira até o amanhecer do outro dia para poder acompanhar os familiares até o cemitério para a realização do sepultamento. Antigamente, **fazer quarto** não se restringia a passar a noite velando o corpo, mas durava até oito dias após o falecimento, ou mais de oito, sendo que as pessoas, após voltarem do cemitério, levavam suas redes para a casa dos familiares do que havia sido sepultado para dormirem com eles, confortá-los, num ato de solidariedade à família e de consideração ao defunto. Também, podemos dizer que se trata da ação de acompanhar a família, confortar a família que perdeu um ente.

Ampliando ainda mais essa análise semântico-conceptual, a partir do confronto de outros semas com os semas especificamente atribuídos pelos quilombolas de Jamary, apresentamos a seguinte estrutura de formação do conceito de **fazer quarto**.

Figura 21 – Formação do conceito do vocábulo-termo **Fazer quarto**



Fonte: Elaborada pela autora.

A análise da conceptualização desse vocábulo-termo nos permite constatar a dinâmica ocorrida na experiência desses quilombolas com/no mundo e as mudanças decorrentes dessa experiência. Atualmente, os moradores do quilombo Jamary já não mais passam dias na casa da família do falecido, apenas, passam algumas horas velando o corpo até o momento do enterro.

Essa análise possibilitou-nos, ainda, e mais uma vez, demarcarmos a particularidade conceptual de Jamary dos Pretos frente às demais comunidades maranhenses do campo. Com base no relato de uma informante não quilombola — contudo nascida e tendo vivido boa parte de sua vida no campo — obtivemos semas que diferenciam significativamente o conceito de **fazer quarto** elaborado pelos quilombolas de Jamary do elaborado por outros grupos da zona rural maranhense.

INF: Ah, passa a noite, que a pessoa tá doente, passa a noite acordado, velando, velando não, não é o corpo, é que a pessoa tá doente eles vão fazer quarto, passar a noite contando história, fazendo essas coisa, pra, pa passar o tempo pa pessoa que tá doente não ficar só [...] Por exemplo, tem uma pessoa enfermo, aí a família ou os amigos se juntam e vão passar a noite contando história, no interior, fala dessas coisa, ‘tão **fazendo quarto** pra fulano.’

[...]

DOC: Mas, **fazer quarto**, nesse sentido mesmo de, por exemplo, velar, fazer sentinela pra alguém que tá morto,

INF: Ehn, eihn.

DOC: Pra alguém que tá morto, aí já não é doente, morto.

INF: Não, aí já é sentinela.

DOC: Ah, a senhora não usaria **fazer quarto** pra alguém que tá morto.

INF: Não, **fazer quarto** é pra quem tá doente [...] sentinela é que é pra quem já morreu. [...] Ah, no interior, fulano diz, assim, a pessoa tá passando mal, diz assim: “Tu não vai **fazer quarto** pra fulano? Fulano tá passando mal, tu não vai **fazer quarto**?” É quando a pessoa já tá bem mesmo, quase mesmo, despachada, que já tá quase (pra ir), [...] tá vivo, [...] mas se morrer, pra não ficá, não tá sozinho, não tá... então, a família vai se junta e passa a noite acordada, **fazendo quarto**. (Z. N., FIII, F).

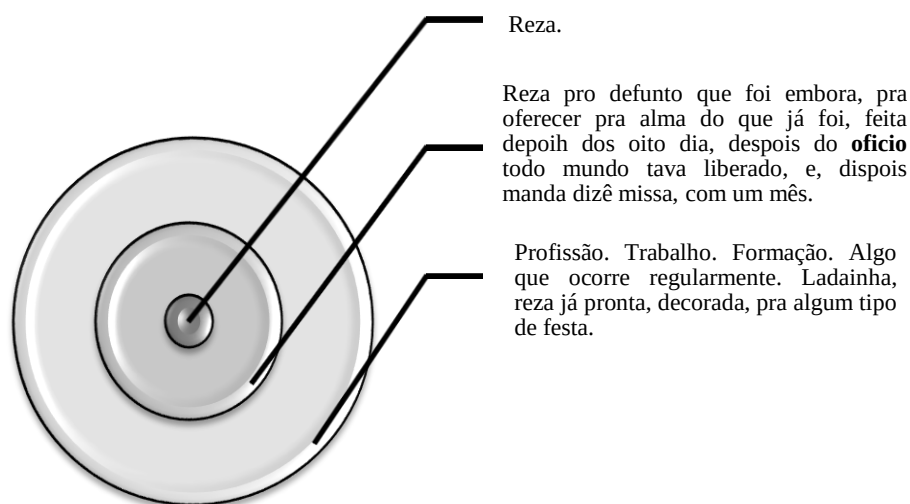
Dessa forma, embora esteja também no campo semântico *doença*, **fazer quarto**, segundo o relato dessa informante não quilombola, é uma espécie de ritual tradicional realizado para quem está doente, enquanto que, para os quilombolas de Jamary, **fazer quarto** tem relação com a morte. Comprovando que a seleção de semas é culturalmente determinada numa dada situação de discurso e de enunciação, temos a oposição de semas [+morte]/[+vida] particularizando a conceptualização desse vocábulo-termo em ambos os grupos da zona rural maranhense.

Ainda no campo semântico *ritual/espiritualidade*, temos o vocábulo-termo **ofício**. Para os quilombolas de Jamary, essa lexia os remete a um ritual religioso que consiste em uma reza, feita com oito dias do falecimento, para se oferecer a alma de quem morreu. Depois de realizada, as pessoas voltam à rotina, retomando suas atividades normais. Tradicionalmente, depois do **ofício**, se manda rezar a missa, com aproximadamente um mês do falecimento: “Aí, eles vão rezar o **ofício** pra oferecer a alma do que já foi, [...] oferecer o defunto.” (J. R., FII, F); “Era pa... eh... depois do **ofício** todo mundo tava liberado. [...] Agora,

dispois, manda dizê missa. [...] Mas já é despois, [...] com um mês. [...] Com oito dias... [...] reza o **ofício**.” (M. O., FIII, M).

Reunindo os semas dos conjuntos noêmicos formadores do *conceptus lato sensu* de **ofício**, ressaltamos a particularidade semântica desse vocábulo-termo construída pelos quilombolas de Jamary e erigimos a seguinte estrutura.

Figura 22 – Formação do conceito do vocábulo-termo **Ofício**



Fonte: Elaborada pela autora.

Enfim, a conceptualização desse vocábulo-termo pelos quilombolas de Jamary permite-nos associá-lo, em importância e representatividade, à *missa de sétimo dia* celebrada por muitos outros grupos humanos, resguardadas, obviamente, as devidas particularidades ritualísticas.

Como dissemos anteriormente, não esgotaremos, neste momento, os vocábulos-termos ou unidades lexicais constitutivas desta pesquisa, pois, além de todas as 24 unidades lexicais terem sido exaustivamente analisadas, quanto ao aspecto semântico-conceitual, nas fichas etnoterminológicas disponibilizadas a seguir, acreditamos que a ampliação da análise dessas unidades lexicais feita até aqui, tanto quando da análise das relações léxico-semânticas quanto das relações semântico-conceituais, é suficiente para satisfazer o nosso objetivo de examinar o processo de constituição de núcleos sêmicos a fim de identificar a atribuição, ampliação ou supressão de traços semânticos que revelassem que seus valores e funções são definidos pelos dados da experiência, da ideologia, da visão do mundo, enfim, da axiologia — no caso deste estudo — dos quilombolas de Jamary.

5.2.1 As fichas etnoterminológicas: evidência da etnicidade do quilombo Jamary dos Pretos na conceptualização de seu léxico

A seguir, como parte constitutiva e fundamental da análise etnoterminológica do léxico do quilombo Jamary dos Pretos, apresentamos as fichas etnoterminológicas devidamente preenchidas a fim de demarcarmos e explicitarmos, com minuciosidade de detalhes, todo o percurso que realizamos para a identificação sobretudo dos semas conceptuais formadores da conceptualização específica dos quilombolas de Jamary.

Nesse sentido, buscamos evidenciar nas fichas etnoterminológicas que a conceptualização de cada uma das unidades lexicais constitutivas desta pesquisa, inevitavelmente, aciona a etnicidade e a história específicas desse grupo.

Assim, com algumas adaptações feitas ao modelo apresentado por Latorre (2011, p. 113), nossa ficha etnoterminológica apresenta inicialmente os seguintes campos: o *campo semântico* a que pertence a unidade lexical ou vocábulo-termo em questão, considerando as práticas sócio-culturais do quilombo Jamary; o *número da ficha etnoterminológica*; o registro da denominação da *unidade lexical* ou do *vocábulo-termo* objeto de análise. Quanto a esse campo, é necessário evidenciarmos que ora usamos a denominação **vocábulo-termo**, para nos referirmos às unidades lexicais que integram o léxico da língua geral, mas, que são marcadas por diferenças parciais na conceptualização construída por grupos étnicos, ora usamos, contudo, a denominação **unidade lexical**, para sinalizarmos as unidades que constituem, simultaneamente, exclusividades denominativas e conceptuais do quilombo Jamary dos Pretos.

A seguir, temos o campo *outras denominações*, o qual se destina ao registro de outras denominações mencionadas pelos quilombolas para se referir àquela unidade lexical ou vocábulo-termo, e o campo destinado ao *significado dicionarizado* das unidades etnoterminológicas analisadas no qual sinalizamos se essas unidades possuem acepção dicionarizada coincidente sob outra denominação, acepção parcialmente coincidente, acepção parcialmente coincidente sobre outra denominação, acepção diferente ou se a acepção e a denominação são exclusivas (até onde foi possível investigar) do quilombo Jamary dos Pretos. Essas possibilidades de contraste de significações dicionarizadas com as particularidades semântico-conceptuais manifestadas por esse grupo foram elaboradas a partir do que o *corpus* exigiu. Esse campo foi criado para permitir — assim como o foi o *corpus* parâmetro — que nos certificássemos sobre a densidade terminológica do discurso especializado do quilombo Jamary dos Pretos, ou seja, sobre a natureza e níveis das especificidades das denominações

e/ou acepções encontradas no léxico desse quilombo. Para tanto, foram consultadas as versões atualizadas dos dicionários *on-line* Houaiss e Novo Aurélio da língua portuguesa.

Logo após, temos um campo específico para o registro dos *contextos* de uso extraídos das entrevistas realizadas com os quilombolas de Jamary dos Pretos, uma vez que o nosso objetivo principal é analisar as especificidades semânticas de certas unidades etnoterminológicas dessa comunidade em relação à semântica dessas mesmas unidades na língua geral. Para otimizar o espaço, focando os trechos das entrevistas que de fato revelavam a conceptualização advinda da visão de mundo dos quilombolas de Jamary impressa nas unidades lexicais constitutivas deste estudo, fizemos recortes nas falas dos informantes, sinalizados pelo uso de colchetes e reticências [...].

É pertinente sinalizarmos ainda que, como algumas unidades lexicais apresentam outras denominações possíveis as quais configuram, na maior parte das vezes, como parassinônimos ou sinônimos parciais, alguns contextos focam os parassinônimos das unidades lexicais selecionadas para compor o cabeçalho da ficha etnoterminológica e, conseqüentemente, para serem objetos de nossas análises.

Ainda quanto ao campo *contexto*, é preciso destacarmos que, por questões didáticas e de espaço, nem todos os trechos das entrevistas que assinalam a ocorrência das denominações e/ou conceptualizações específicas do léxico de Jamary foram registrados nesse campo.

Ao fazermos referência aos contextos de uso selecionados no *corpus* de análise desta pesquisa, utilizamos a seguinte identificação: as iniciais dos nomes dos informantes, a faixa etária (FI, FII, FIII) e o gênero (M, F).

Em seguida, com o propósito de permitir a plena compreensão da construção das particularidades semântico-conceptuais das unidades lexicais ou vocábulos-termos alvo das fichas etnoterminológicas, há o campo destinado ao levantamento dos *semas* distintivos formadores dessas unidades constituído a partir da consideração dos contextos semânticos selecionados no *corpus* do discurso dos quilombolas de Jamary dos Pretos. É pertinente ressaltarmos que, por questões didáticas, nem todos os *semas* registrados nesse campo aparecem nos contextos anteriormente explicitados, mas todos os *semas* registrados foram retirados do *corpus* constitutivo desta pesquisa.

Assim, fica nítido que os campos do *contexto* e dos *semas* das fichas etnoterminológicas dizem respeito ao universo de discurso dos quilombolas. É preciso evidenciar, nesse sentido, que os *semas* do grupo de controle, ou seja, os *semas* manifestados pelos informantes não quilombolas — indispensáveis, juntamente com as informações

assinaladas no campo *significado dicionarizado*, para o preenchimento dos campos do *conceptus* e do *metametaconceptus* — foram postos em arquivo à parte.

Posteriormente, temos o campo sobre a *natureza semântico-conceptual* das unidades lexicais ou dos vocábulos-terms em foco, com o intuito de promover a análise das etapas de formação dos conceitos dessas unidades. Desse modo, são apresentados o *conceptus*, constituído pelos traços biofísicos e formulado, sobretudo, com base nos traços semânticos manifestados pelo grupo de controle ou grupo parâmetro, mas também, com base no que foi sinalizado no campo *significado dicionarizado*; o *metaconceptus*, constituído pelos traços étnico-ideológico-culturais dos quilombolas de Jamarý dos Pretos e formulado a partir dos contextos por eles fornecidos; e o *metametaconceptus*, constituído pelos traços ideológicos, modalizantes ou intencionais, em geral, apontados pelos informantes não quilombolas ou grupo parâmetro.

É fundamental pontuarmos ainda que, quanto à *natureza dos semas conceptuais formadores*, os três campos anteriormente mencionados — o do *conceptus*, o do *metaconceptus* e o do *metametaconceptus* — só são simultaneamente preenchidos quando as unidades lexicais analisadas configuram vocábulos-terms. Quando as unidades lexicais se revelam exclusivas do léxico de Jamarý dos Pretos, apenas o *conceptus* é preenchido porque, como não temos *corpus* parâmetro para esses casos, consideramos a conceptualização desse grupo o ponto de partida, portanto, constitutiva do *conceptus*.

Consequentemente, no penúltimo campo, elaboramos — considerando os traços semânticos étnico-culturais específicos dos quilombolas de Jamarý dos Pretos à luz da variável etnicidade e das ingerências étnicas, históricas e culturais próprias da formação desse grupo — a *definição dos vocábulos-terms* ou *unidades lexicais* constitutivas desta pesquisa.

Algumas fichas etnoterminológicas contam, ainda, com um campo opcional referente ao registro de qualquer *observação* que amplie a contextualização de uso da unidade lexical analisada no discurso quilombola.

TERRITORIALIDADE

FICHA ETNOTERMINOLÓGICA

Nº 01

1 VOCÁBULO-TERMO <u>TERRA</u>		Outras denominações () SIM NÃO (X)			
2 SIGNIFICADO DICIONARIZADO					
() Acepção coincidente sob outra denominação	(X) Acepção parcialmente coincidente	() Acepção parcialmente coincidente sob outra denominação	() Acepção diferente	() Acepção e denominação exclusivas	
3 CONTEXTOS: 1) “Pra mim, a terra significa que lá que nós tiramos o alimento, da terra. Nós precisamos da terra [...], que sem a terra nós num veve. [...] Aqui, não era comum (inint) tratar negócio de terra, nós num tratavo nada, era tudo comum, aí. [...] O dono, ninguém sabe quem é, o dono da terra, que o dono da terra é Deus e ele nunca dá terra pra ninguém, ele deixou a terra pro povo trabaia... [...] Aí, foi... já formou um, um, um negócio, um comércio, a terra... [Tem] muita gente bem de vida com dinheiro de terra, que ele num trabalhou pra fazer terra, né?” (M.S., FIII, M); 2) “Significa assim como um filho quando num tem mãe [...], por causo que quem tem a terra ele tá... ele pode até num ter a mãe dele, mas ele tem a terra pra ele trabalhá.” (J. R., FII, F); 3) “Eu acho importante a terra [por causa] do trabalho que a gente faz [a lavoura]. [...] É, acho que não dá pra sobreviver [sem a terra], né?” (D.R. FI, M); 4) “O <i>Preto Véio</i> é aquele, também, que ajuda a proteger a nossa, a proteger a terra, a cuidar da terra [...] Terra é um lugar onde tu pode te firmar teus pés, te segurar e viver com tua família. É um lugar que se tu tiveres vai ter... tem como tu te identificar com tua... teu... povo. [...] Assim, terra, eu, também, uso como cultura, assim, (inint) a cultura que faz a gente, também, a querer cuidar, querer preservar nossa terra... [...], lutar por ela.” (D.M.S., FI, F); 5) “A terra, pra nós, representa... acho que vida, porque ... sem... sem a terra ninguém vive, né? Que nós vivemo é em cima dela... e, ao mehmo tempo a terra é um... um... um ato de conflito, assim, que eu entendo, principalmente, no mundo que nós estamos hoje tá cada vez mais difícil. [...] Porque, na verdade, a terra é um... é um... Deus deixou a terra pa nós, todinha, né? [...] que a terra no caso, pra eles era... pra gente é trabalhar em cima dela, plantar, colher, fazer os serviço necessário pa sobreviver, sem tá com conflito com... com o... no caso com os irmão, né?” (F. R., FI F); 6) “A terra é tudo para nós. Até que, por sinal, foi uma das, foi... foi... a segunda coisa que Deus fez. Ele fez o céu e fez a terra. [...] Uma importância muito grande, por que Ele já sabia que nós dela, nós ia, iríamos comer, beber...” (G. R., FII, M); 7) “Aí ele arruma o que ele come, lá ele arruma... de quarker maneira ele arruma, a terra dá.” (M. O., FIII, M); 8) “A terra, eu acho que a terra é vida, a terra é, pra mim, a terra é... é uma sobrevivência, pra nós é um modo de sobreviver, é um modo de... é um... saúde, a terra é educação e a terra é lazer. [...] a terra é tudo e é uma coisa que nós devemos valorizar, nós devemos zelar, da terra é que nós tiramo nossos alimentos. [...] Então eu acho que a terra é... é o... a coisa superior do... da sobrevivência das pessoas.” (R. M. S., FII, F); 9) “É um auxílio muito grande que Deus deu pra nós, [...] porque nela que eu me... me sinto... bem. [...], porque, [de] lá, eu como [...], ela me dava o dinheiro [...]. Desse jeito, da minha precisão, eu com... me alimentava e me vestia. [Tudo] veio de lá, dela, da terra. [...] É um bem que Deus nos deu. [...] Eh.. que nós vive dela. [...] Num dá pra viver [sem a terra], veve, mas, eu acho que aperriado. [...] Eu me sinto, que é todos, aqui, nós, é da terra.” (I. C., FIII, M).					
4 ANÁLISE SEMÂNTICO-CONCEPTUAL					
SEMAS	solo	lugar de vida e de identificação com os pares	o único dono é Deus, ele nunca dá terra pra ninguém, ele deixou a terra pro povo trabaia...	dá o alimento, o legume	nós [os quilombolas de Jamary dos Pretos] precisamos da terra
	terreno	vida	era tudo [de uso] comum	dá dinheiro	sem a terra nós num veve... veve, mas, eu acho que aperriado
		mãe	o <i>Preto Véio</i> ajuda a proteger a nossa, a proteger a terra, a cuidar da terra	é para trabalhar em cima dela, plantar, colher, fazer os serviço necessário pa sobreviver	tem muita gente bem de vida com dinheiro de terra, que ele num trabalhou pra fazer terra
		cultura		é dela que se come, bebe, veste	devemo valorizar, nós devemo zelar
		um negócio, um comércio		gera conflitos e lutas	nós vive dela
		ato de conflito (atualmente)		nela que eu me sinto bem	todos, aqui, nós, é da terra
		a segunda obra de Deus		[tudo] veio de lá, dela, da terra.	
		um modo de sobreviver			
		lazer			
		educação			
		coisa superior da sobrevivência das pessoas			
		tudo			

TERRITORIALIDADE

SEMAS		um auxílio muito grande que Deus deu pra nós [os quilombolas de Jamary dos Pretos]			
		um bem que Deus nos [para os quilombolas de Jamary dos Pretos] deu			
NATUREZA DOS SEMAS CONCEPTUAIS FORMADORES	Conceptus	Solo. Extensão de terreno. Pedaco de chão. Lugar onde se pode plantar, colher, fazer os serviços necessários para viver com a família.			
	Metaconceptus	Lugar de vida e de identificação com os pares, vida, mãe, cultura, negócio, comércio, ato de conflito, a segunda obra de Deus, um bem que Deus nos [para os quilombolas de Jamary dos Pretos] deu, um auxílio muito grande que Deus deu pra nós [os quilombolas de Jamary dos Pretos], um modo de sobreviver, lazer, saúde, educação, tudo, coisa superior da sobrevivência das pessoas cujo único dono é Deus, que nunca dá terra pra ninguém e deixou a terra pro povo trabaia, por isso ela é de uso comum. Protegida pelo <i>Preto Véio</i> , dá o alimento, o legume, o dinheiro, é dela que se come, bebe, veste, [tudo] veio de lá, dela, da terra. Ela é para trabalhar em cima dela, plantar, colher, fazer os serviço necessário pa sobreviver, gera conflitos e lutas. Tem muita gente bem de vida com dinheiro de terra, que ele num trabalhou pra fazer terra, nós [os quilombolas de Jamary dos Pretos] devemos valorizar, nós devemos zelar, precisamos da terra, sem a terra nós num veve... veve, mas, aperriado, nós vive dela, todos, aqui, nós, é da terra.			
	Metametaconceptus	Natureza. Matéria. Planeta. Globo terrestre. Propriedade. Posse. Onde se cultiva tudo, sem o qual não se vive, onde se constrói casa, se ara, se mora, de onde se tira o alimento.			
5 DEFINIÇÃO DO VOCÁBULO-TERMO: Lugar de vida, meio de identificação com os pares, vida, mãe, cultura, negócio, comércio, ato de conflito, a segunda obra de Deus, um bem de Deus, um auxílio muito grande de Deus para os quilombolas de Jamary dos Pretos, um modo de sobreviver, lazer, saúde, educação, tudo, coisa superior da sobrevivência das pessoas cujo único dono é Deus, quem nunca a dá para ninguém e a deixou terra para o povo trabalhar, por isso ela é de uso comum. Protegida pelo <i>Preto Véio</i> , é destinada ao trabalho, à plantação, à colheita, aos serviços necessários para a sobrevivência. Gera alimento, dinheiro, conflitos e lutas, é dela que se come, bebe e veste. Tudo é proveniente dela. Deve ser valorizada e zelada, pois sem ela os quilombolas de Jamary dos Pretos não vivem, ou, se vivem, vivem com dificuldade. Os quilombolas de Jamary dos pretos pertencem à terra.					
6 OBSERVAÇÃO: Segundo relatos dos quilombolas de Jamary dos Pretos, as terras desse quilombo motivaram muitas lutas e conflitos, tanto em função de pessoas de fora do quilombo que, após terem seus pedidos de asilo aceitos pelos jamarizeiros e de lá se estabelecerem, depois de um tempo, punham à venda as casas e roças que lá haviam construído, como, principalmente, em razão das famílias Rabelo e Fonseca, ajudadas pelos Alves e Cavalcante, tentarem tomar, judicialmente, as terras de Jamary dos Pretos. Corroborando, essa afirmação os pesquisadores O’Dwyer e Carvalho (2002, p. 188) declaram que “A situação de conflito estabeleceu-se em meados dos anos 1970, com as tentativas de invasão das terras do povoado por fazendeiros de Turiaçu e os grandes empreendimentos agropecuários, com graves ameaças aos seus moradores.”, como o Projeto CERES. Somente em 2003, foi emitido, pelo Governo do Estado do Maranhão, por meio do ITERMA, o título de comunidade quilombola à Jamary dos Pretos, conforme Portaria MC n.1, de 15 de janeiro de 2003, publicada no DOU de 27/01/2003, conseqüentemente, a partir dessa data foi-lhe garantido o direito constitucional às suas terras.					

TERRITORIALIDADE

FICHA ETNOTERMINOLÓGICA

Nº 02

1 VOCÁBULO-TERMO <u>QUILOMBO</u>			Outras denominações (X) SIM <u>MOCAMBO/ TERRA DE PRETO</u> NÃO ()		
2 SIGNIFICADO DICIONARIZADO					
()Acepção coincidente sob outra denominação		(X)Acepção parcialmente coincidente	()Acepção parcialmente coincidente sob outra denominação	()Acepção diferente	()Acepção e denominação exclusivas
3 CONTEXTOS: 1) “Porque aonde tem o... os negro é quilombo .” (J. R., FII, F); 2) “É porque o... o... o mocambo era, era o que eles fazio, assim, porque nesse tempo, aqui, era tudo uma mata bruta e os cara entravo, por exemplo, você tinha seus dez preto ou vinte preto (inint), né? Aí, ele (inint) uma posta de mato dessa e fazia o assentamento dele lá. [...] Num tinha dono, aqui, aí, ele fazia o assentamento dele lá e tomaha conta daquele lugar... [...] O mocambo era onde o caboco ia se arrancar. [...] O quilombo é a área de terra.” (M.S., FIII, M); 3) “ Mocambo é uma... terra onde várias pessoas pregam a mesma cultura, um mesmo assim, a mesma cultura, se agregam pra lutar por aquilo, pelo ideal em comum [...] Eles lutam pel’essa terra que para eles, é o ideal. [...], porque o quilombo também é são pessoas que se colocam numa terra com uma mesma ideia, um mesmo ponto de vista, pra lutar justamente por esse ponto de vista que as pessoas desse... dessa locali(=localidade), desse... dessa terra têm... querem defender. [...] São coisas em comum [...] sobre sua terra, sua identidade, eles querem lutar por a terra, preservar a identidade por isso, que eles se reúne no mesmo lugar pra lutar justamente por esse ideal, que é a terra e o, e a, e a cultura deles. [...] Terra de preto , aqui [em Jamary dos Pretos], também, eu defino como terra de preto, apesar da... misturação, como eu digo. [...] Porque a terra de preto é onde aquelas pessoas que ali vive, se se autodefine, lutam por aquele ideal que elas têm e pela a sua terra em si.” (D.M.S., FI, F); 4) “Um lugar... lugar, que esse povo que mora não sabe o resultado dele. [...] Eles num conhece, eu num conheci. [...] Teve dono, aqui, tudo aqui era de dono.” (D.R., FIII, M); 5) “ Quilombo era o lugar pra onde os negro se refugiavam. [...] Terra de preto é... é... é onde... é onde... é quilombo , né?” (F. R., FI, F); 6) “Eu gosto muito de tá, aqui, em Jamary, é um lugar muito bom, eh... a... eh... o quilombo , terra de negro, né. [...] Eu gosto muito da área de quilombo ... [...] porque é terra dos negros e eu gosto muito, daqui, do lugar. [...] Quilombo , acho que é porque se reconhece como negros, né, área de campo, né. [...] Eu, eu tenho quilombo , assim, como nós somos negro né, eu tenho, aqui, como quilombo foi no tempo que levantou o primeiro século, né, aí, botaram... aí, eu tenho aqui como quilombo , assim.” (M. G. S., FI, F); 7) “ Mocambo [...], porque meus avós sempre dizia que mocambo era o lugar que, quando eles fugiam da... das fazenda... [...], eles iam se mocambiar naquele lugar, se esconder. [...] Aí, eles chegavam e faziam aquela casinha, ali... [...] aí, quando saía um pra ir atrás de comida... [...] Eu acho que o quilombo Jamary dos Preto quer dizer que, hoje, nós somo dono do que é nosso. [É diferente do que era antigamente] porque, digamos, assim, hoje nós somos livres, temo o que é nosso e se orgulhamo dessa luta que nós lutamo pra, hoje, nós ter o que... a... o que é nosso e po... através dessa denominação quilombo a gente pode ir e reivindicar os nossos direito mais na frente.” (R. M. S., FII, F); 8) “Os negro que fugia da escravatura ia po mocambo [...] se esconder. [...] Era um lugar... [...] retirado, era dentro do mato, dentro da mata. [...] Era só preto que tinha, aqui, [...], agora... agora, já tá <i>entremiado</i> .” (M. T. M, FIII, F).					
4 ANÁLISE SEMÂNTICO-CONCEPTUAL					
SEMAS	assentamento	feito numa posta de mato	num tinha dono	aonde tem os negro	esse povo que mora não sabe o resultado dele
	área de terra	do tempo que levantou o primeiro século	dos negros	era onde o caboco ia se arrancar e tomaha conta daquele lugar	muito bom
	terra	retirado, era dentro do mato, dentro da mata	teve dono	onde várias pessoas pregam a mesma cultura	através dessa denominação quilombo a gente pode ir e reivindicar os nossos direito mais na frente.
	lugar		hoje, nós somo dono do que é nosso e nos orgulhamo dessa luta	onde pessoas se agregam pra lutar pelo ideal em comum: a terra	
	área de campo			onde tem pessoas com uma mesma ideia, um mesmo ponto de vista pra lutar justamente por esse ponto de vista	
				onde as pessoas lutar justamente por um ideal que é a terra, a identidade, a cultura	
				onde aquelas pessoas que ali vive, se se autodefine [negros]	
				onde se reconhece como negros	
				pra onde os negro que fugia da escravatura ia se mocambiar, se esconder. fazer casinhas e sair pra ir	

TERRITORIALIDADE

				atrás de comida	
				onde, hoje nós somos livres	
				era só preto que tinha, aqui, agora, já tá <i>entremeado</i>	
NATUREZA DOS SEMAS CONCEPTUAIS FORMADORES	Conceptus	Terra, área, lugar de refúgio dos negros.			
	Metaconceptus	Assentamento, área de terra, terra, lugar, área de campo, feito numa posta de mato, no tempo que levantou o primeiro século, uns dizem que tinha dono, outros, não, outros dizem que os atuais donos são os negros. Lugar aonde tem os negro, era só preto que tinha, agora, já tá <i>entremeado</i> , onde o caboco ia se arrancar e tomaha conta daquele lugar, onde várias pessoas pregam a mesma cultura, se agregam pra lutar pelo ideal em comum: a terra, onde tem pessoas com uma mesma ideia, que lutam pelo mesmo ponto de vista, por um ideal que é a terra, a identidade, a cultura, onde as pessoas que ali vive, se se autodefine [negros], pra onde os negro se refugiavam, onde se reconhece como negro, pra onde os negros que fugiam da escravatura iam se mocambiar, se esconder, fazer casinhas e sair pra ir atrás de comida, onde, hoje nós [os quilombolas de Jamary dos Pretos] somos livres, muito bom, através dessa denominação quilombo a gente pode ir e reivindicar os nossos direito mais na frente. Esse povo que mora não sabe o resultado dele.			
	Metametaconceptus	A associação primeira é com a formação de escravos que fugiam, que tinham essa espécie de prática de resistência a questão da escravidão e que se isolavam em regiões de mata, um pouco distantes pra ter uma vida comum. Atualmente, a associação é com as políticas culturais de financiamento do governo que destinam verbas para os quilombolas ou descendentes de quilombolas. Quilombo tem a ver com negro, mas, atualmente, nem todo quilombo é negro. Região que reúne pessoas à parte da sociedade, que estão unidas só com seu povo, não estão inseridas na sociedade que tem pessoas das demais raças. Local onde vivem ou viveram um conjunto de pessoas da pele negra que eram escravos que trabalharam em fazendas nos séculos passados, onde, hoje, moram os descendentes dessas pessoas. Segundo a escola, é o local onde os negros foram se refugiar em tempos atrás em razão de todo o sofrimento que eles tiveram.			
5 DEFINIÇÃO DO VOCÁBULO-TERMO: 1) Assentamento, área de terra, lugar situado, antigamente, no meio do mato, sem dono, para onde os negros que fugiam do trabalho escravo iam se arrancar, se mocambiar, se esconder, construir casas, do qual saíam para ir atrás de comida e do qual os negros se apropriavam. 2) Atualmente, é um lugar muito bom, mas, geralmente, as pessoas que vivem em quilombos não sabem a história desses lugares. Lugar onde várias pessoas pregam uma mesma cultura, compartilham uma mesma ideia, um mesmo ponto de vista, onde pessoas se agregam para lutar por ideais comuns como a terra, a identidade, a cultura, onde as pessoas se autodefinem, se reconhecem negras, lugar que, hoje, pertence aos negros livres, como os quilombolas de Jamary dos Pretos, apesar de não abrigar somente negros. Morar em uma área considerada quilombo permite a seus moradores reivindicar direitos historicamente conquistados.					
6 OBSERVAÇÃO					

TERRITORIALIDADE

FICHA ETNOTERMINOLÓGICA

Nº 03

1 VOCÁBULO-TERMO <u>CENTRO</u>				Outras denominações (X) SIM <u>CENTRO DE ROÇADO/ ROÇA/ MATO</u> NÃO ()					
2 SIGNIFICADO DICIONARIZADO									
()Acepção coincidente sob outra denominação		(X)Acepção parcialmente coincidente		()Acepção parcialmente coincidente sob outra denominação		()Acepção diferente		()Acepção e denominação exclusivas	
3 CONTEXTOS: 1) “Eu tinha um [centro] aqui, ó, mas aquele preto Madragoa, nós tinha um centro , aqui, trabalhou muitos anos, aqui, no tempo de novo, depois eu fui m’imbora, muitos ano. [...] Nós tinha casa pra lá..., [a gente passava] oito dia, mês. [...] E [no centro] criava bicho, criava porco, galinha, essas coisa, era pra isso e pro trabalho.[...] Ficava, uma hora de viagem. [...] Lá plantava tudo. [Passava pro centro] oito dia, mês. [...], não tinha tempo [fixo]. [...] No tempo da colhida, tempo da plantação [passava pra lá] um ano, um mês, dois mês como que seja (D.R., FIII, M); 2) [Se vai pro centro] fazer trabalho, mas a moradia dele é, aqui. [na sede de Jamary dos Pretos]. É porque a pessoa vai pro mato, pra lá [pro centro], né, trabaiá. [...] Lá, tem uns que vivio a vida deles quase toda lá, pro mato mehmo...[...] Aí, falaro, lá, que a medida é três, é três quilômetro pra poder fazer a roça, aí, né? [...] Teve um tempo, que o pessoal começou com essa doidiça, aqui, de começar a roçar [fazer centro] por tudo quanto era lugar, aí matano tudo quanto era animal, aí...” (M.S., FIII, M); 3) “O centro de roçado é o local onde as pessoas fazem sua roça, cultivam. [...] Geralmente, fica bem afastado [...], devido os animais que [...] são (livres), são soltos [...], pra justamente os animal não, não chegarem [...] até lá, não invadirem, não comerem suas plantações.” (D.M.S., FI, F); 4) “ Centro de roçado ... porque, na verdade, antes, a gente chamaha centro , agora, que a gente já chama mais roça , mah, antigamente, a gente dizia: ‘Ah, eu vou po centro ’. (F. R. FI, F); 5) “É... é, aqui, maih longe... a hente vai, aqui, assim, quase por Caxias, aí, dentro duma mata que tem, a gente fah roça . Aí, pranta... milho, arroz, maniva...” (M.O., FIII, M); 7) “O centro é o seguinte, ó, porque, aqui, já é um povoado mais ou menos, né, já tem energia, e lá, pra lá, pro centro não tem energia, a hente só vê mehmo os bicho do mato gritar a noite, num tem movimento de nada. [...] Nós só usava mesmo quirosene... [...], racha lenha... [...] pau, desses pau, assim... [...] A hente racha pra botar no fogo pra fazer... [...] fumaça, essas coisa. [...] Lá, faz a roça , lá faz tudo. [No centro constroem-se casas] e, aí tem a de morar e a de mexer a farinha, tudo apegado, [a de mexer farinha], a hente chamava era rancho. [...] A hente morava lá.” (M. G. S., FI, F); 8) “Porque nós... a hente faz a roça retirada lá mah longe, que a hente vai... é uma hora de viagem pra lá e a hente diz: ‘Ah, eu vou, lá, no centro , hoje.’ [...] É, assim, que a ... que é o centro , né? Não é bem aqui perto não, é lá, o centro . [...] Eh..., lá, no centro , hoje, aí a hente vai lá pa passar dia, dorme, às vezes... [...] Às vezes, passa a semana trabalhando pra lá.” (R. M. S., FII, F); 9) “Nós trabalhava era de centro mesmo, de roça, e era distante, não era, aqui, na beirada, como hoje já tá, eles já tão trabalhando só, aqui, perto. Tinha que ir passar a semana, duas semana, três, tinha vez que passava até mês, lá, no centro , que era longe. [...] Naquele tempo, não, não tinha colégio e quem tinha seus filho levava junto com ele, o centro era longe, a roça era longe, todo mundo que tinha seus filho levava cada qual os seus.” (M. T. M, FIII, F).									
4 ANÁLISE SEMÂNTICO-CONCEPTUAL									
SEMAS	local	dentro do mato, da mata	criava bicho solto, porco, galinha	tinha casa pra lá	[a gente passava] oito dia, mês.	ficava, uma hora de viagem pra lá	falaro, lá, que a medida é três, é três quilômetro pra poder fazer a roça		
			lá plantava tudo, milho, arroz, maniva	não tem energia	não tinha tempo [fixo]	era longe			
			onde as pessoas fazem sua roça, suas plantações	a hente só vê mehmo os bicho do mato gritar a noite, num tem movimento de nada	no tempo da colhida, tempo da plantação, passava pra lá um ano, um mês, dois mês, semana, como que seja	era distante			
			era pro trabalho	só usava mesmo quirosene, racha lenha pra fazer fumaça	tem uns que vivio a vida deles quase toda lá	geralmente, fica bem afastado, devido os animais que são [criados] soltos			
				tem a [casa]de morar e a de mexer a farinha, tudo apegado	a hente morava lá	hoje já tá, aqui, na beirada, eles já tão trabalhando só, aqui, perto.			
					hoje, aí a hente vai lá pa passar dia, dorme, às vezes	o pessoal começou com essa doidiça, aqui, de começar a roçar por tudo quanto era lugar, matano tudo quanto era animal			
					às vezes, passa a semana trabalhando pra lá				

TERRITORIALIDADE

NATUREZA DOS SEMAS CONCEPTUAIS FORMADORES	Conceptus	Núcleo, local de importância vital de um grupo humano.
	Metaconceptus	Local de trabalho, dentro do mato, onde as pessoas fazem sua roça, suas plantações de milho, arroz, maniva, criam bicho solto, como porco, galinha, onde não tem energia, só se usa mesmo querosene, racha lenha pra fazer fumaça, onde a hente só vê mehmo os bicho do mato gritar a noite, num tem movimento de nada. Onde tem a [casa] de morar e a de mexer a farinha, tudo apegado, para onde [se passava] oito dia, mês, não tinha tempo [fixo], no tempo da colhida, tempo da plantação, passava pra lá um ano, um mês, dois mês como que seja. Antigamente, tinha uns que vivio a vida deles quase toda lá, morava lá, hoje, se vai lá pa passar dia, às vezes, dorme, às vezes, se passa a semana trabalhando pra lá. Fica longe [da sede do quilombo], geralmente, fica bem afastado, devido os animais que são [criados] soltos, ficava, uma hora de viagem, pra lá, diziam que a medida era três quilômetro pra poder fazer a roça, agora, o pessoal começou com essa doidiça, aqui, de começar a roçar por tudo quanto é lugar, matano tudo quanto é animal, hoje já tá, aqui, na beirada, eles já tão trabalhando só, aqui, perto.
	Metametaconceptus	Ponto de referência. Ícone de maior importância em relação a outras coisas. Meio, o lugar central, o mais importante da cidade, onde ficam localizadas as principais coisas, centro comercial da cidade. No interior, é o povoadozinho de uma cidade, um interior de uma cidade pequena que é menos desenvolvido, onde vivem as pessoas que são bem mais simples, que cultivam roça, essas coisas. É o contrário da sede do município, da cidade, da zona urbana, é um povoado situado na zona rural.
5 DEFINIÇÃO DO VOCÁBULO-TERMO: Local de trabalho, dentro do mato, destinado, especialmente, à atividade agropecuária do quilombo Jamary dos Pretos, por isso, de importância vital para esse quilombo. É o local onde os quilombolas, geralmente, agrupados em família, fazem suas roças, criam animais, constroem a casa de morar/dormir e a de mexer a farinha, chamada <i>rancho</i> ou <i>rancho de trabalho</i> . Nesse local, se passa oito dias, um mês, não tem um tempo fixo, por exemplo, no tempo da plantação ou da colheita, se passa um mês, dois meses, um ano, conforme a precisão. Antigamente, alguns quilombolas viviam a vida deles quase toda, moravam nesse local, atualmente, as pessoas passam só o dia, às vezes, dormem, ou passam a semana inteira trabalhando nesse local. Não tem energia, se usa querosene e se racha lenha pra fazer fumaça, só se ouve os bichos do mato gritarem à noite, não tem movimento de nada. Fica longe da sede do quilombo Jamary dos Pretos, geralmente, fica bem afastado, devido os animais que são criados soltos, antigamente, ficava à uma hora de viagem e diziam que a medida era três quilômetros da sede para poder fazer a roça, agora, as pessoas começaram a fazer suas roças, aleatoriamente, por tudo quanto é lugar, e, cada vez, mais próximas da sede do quilombo.		
6 OBSERVAÇÃO		

TERRITORIALIDADE

FICHA ETNOTERMINOLÓGICA

Nº 04

1 VOCÁBULO-TERMO <u>PICO</u>		Outras denominações () SIM NÃO (X)			
2 SIGNIFICADO DICIONARIZADO					
() Acepção coincidente sob outra denominação		(X) Acepção parcialmente coincidente		() Acepção parcialmente coincidente sob outra denominação	
				() Acepção diferente	
				() Acepção e denominação exclusivas	
3 CONTEXTOS: 1 “O pico é... é a divisão daqui com os outros povoado. [...] Olha, o pico, por onde o pessoal tava tirando madeira, fazendo uma invasão,(...) [precisa estar limpo] porque... pra ter certeza por onde é o nosso... a nossa área. [...] pros invasores não entrar” (D. R. FI, M); 2 “O pico é a demarcação da área. [...], quando o pico tá sujo as pessoas não tem como se mover.[...], fiscalizar [...] se tão entrando [...] E, aí, as outras pessoas vem de outras localidade, entram, tiram madeira... [...], invadem, fazem roça dentro de nossa área. [O pico precisa estar limpo], visível (inint), a terra, no caso, tem, tem dono.” (D.M.S., FI, F); 3 “É a marcação da terra. [...] Eh... a importância é fundamental, porque sem a marcação nóh num sabe por onde passa a nossa área, né, no caso.” (F. R., FI, F); 4 “Aí, você vai passar o pico é a divisão da área de estado com a área de quilombola, né.[...].” (M. G. S., FI, F); 5 “Aí, a gente, com medo, aí o pessoal lá de Turiaçu chegaram e disseram: “Olha, onde tiver um pico, as pessoas... eles não vão passar, porque eles vão respeitar o pico, porque aonde tem o pico, é terra de dono.” E, aí, o pessoal, daqui, se juntaram com esses... com esses que vieram e foram botar o pico. [...] Pico é um roça... é uma... uma divisa, né, é onde eles limpam que é pa dividir uma terra, separar uma terra da outra. [...] Porque o pico tando limpo, ninguém passa. [...], o pico tando limpo eles sabe que a gente tá... [...] tá vigiano, tá vistoriano, sempre.” (R. M. S., FII, F); 6 “O pico é dentro da mata. [...] é a repartição dessa terra daqui do Jamary.” (M. T. M, FIII, F).					
4 ANÁLISE SEMÂNTICO-CONCEPTUAL					
SEMAS	caminho	divisão de terra daqui [Jamary dos Pretos] com outros povoado	é fundamental para saber por onde passa a nossa [de Jamary dos Pretos] área	[precisa estar limpo] porque... pra ter certeza por onde é o nosso... a nossa [de Jamary dos Pretos] área, pros invasores não entrar	quando o pico tá sujo as pessoas não tem como se mover.[...], fiscalizar [...] se tão entrando [...] E, aí, as outras pessoas vem de outras localidade, entram, tiram madeira... [...], invadem, fazem roça dentro de nossa área.
	área	demarcação da área	serve pra dividir a área de... de... de quilombola com o que é do estado	[precisa estar] visível [pra mostrar que] a terra, no caso, tem dono.	
		marcação da terra	pra dividir uma terra, separar uma terra da outra	o pico limpo, ninguém passa. [...], tando limpo eles sabe que a gente [...] tá vigiano, tá vistoriano sempre.	
	roça	sinal de que a terra tem dono			
		repartição dessa terra daqui do Jamary			
NATUREZA DOS SEMAS CONCEPTUAIS FORMADORES	Conceptus		Picada.		
	Metaconceptus		Caminho ou área, espécie de roça, que sinaliza a divisão de terra daqui [Jamary dos Pretos] com outros povoado, é um sinal de que a terra tem dono, serve pra dividir uma terra, separar uma terra da outra, pra dividir a área de quilombola com o que é do estado, é fundamental para saber por onde passa a nossa [de Jamary dos Pretos] área, [precisa estar limpo] pra ter certeza por onde é a nossa [de Jamary dos Pretos] área, pros invasores não entrar, [precisa estar] visível [pra mostrar que] a terra tem dono. O pico limpo, ninguém passa. [...], eles sabe que a gente tá... [...] tá vigiano, tá vistoriano sempre. Quando o pico tá sujo as pessoas não tem como se mover.[...], fiscalizar [...] se tão entrando [...] E, aí, as outras pessoas vem de outras localidade, entram, tiram madeira... [...], invadem, fazem roça.		
	Metametaconceptus		No interior, é quando vão fazer uma roça, que faz, tipo assim, um caminho, que vão cortando os mato, pra pessoa passar, tá fazendo o pico. Ponto mais alto de algo, elevação, ápice.		
5 DEFINIÇÃO DO VOCÁBULO-TERMO: Caminho ou área que sinaliza a divisão, a demarcação das terras de Jamary dos Pretos com outros povoados, com o que é do estado, é fundamental para mostrar que a terra tem dono. Precisa estar sempre limpo, visível, para comprovar os limites de Jamary dos Pretos, para evitar que invasores entrem para tirar madeira, fazer roça dentro da área do quilombo Jamary dos Pretos, pois sabem que se está vigiando, vistoriando, sempre. Quando está sujo, as pessoas não têm como se mover para fiscalizar.					
6 OBSERVAÇÃO					

TIPO HUMANO

FICHA ETNOTERMINOLÓGICA

Nº 05

1 VOCÁBULO-TERMO <u>NEGRO</u>				Outras denominações (X) SIM <u>PRETO</u> NÃO ()		
2 SIGNIFICADO DICIONARIZADO						
() Acepção coincidente sob outra denominação	(X) Acepção parcialmente coincidente	() Acepção parcialmente coincidente sob outra denominação	() Acepção diferente	() Acepção e denominação exclusivas		
3 CONTEXTOS: 1) “É uma coisa que é... que... pros branco... [...], eles acho que o negro... é uma coisa, assim, vamo dizer..., assim, na minha língua, sem valor. [...] Só que o negro é negro, mas é gente, vem duma raça. [...] E... e, aqui, no quilombo... aqui, no quilombo... a... a... a cor negra falou mais alto, só que nós temo três mistura de cor, de raça... [...] Que antes de... do branco já existia também, o negro. [...] Como negro, nós temos nossos valores. [...] Só que o [sangue] do negro falou mais alto. [...] É mais forte... e firme.” (J. R., FII, F); 2) “É dizer que eu, a minha cor é de preto, porque logo a minha mãe era preta. [...] O preto é que veve atolado, aí, por dentro da lama, eu, a minha vida foi essa. [...] Porque eu vejo contar..., porque uns diz que é negócio de crente, o crente fala coisa por cima de coisa, sei lá, que o preto ficou preto depois da que Caim matou Abel, Abel matou Caim, sei lá [...], mas que num foi... é porque, como Deus veio batizar os fi (=filho) de Adão, Adão tinha era duzentos fis(=filhos) [...], aí, eles ficaro com vergonha de aparecer com esses bando de fis(=filhos), eles escondero cem e apresentaro cem, e ele veio pra batizar os pequenos... [...] E, aí, Adão quase (inint) pra batizar..., ele batizano e..., e dano banho nas criança no rio, só que o rio era em maré... [...] Então, até, até secou o rio. [...] Aí, os que num banharo ficaro preto... assim que eu ouvi eles dizê, né, que foi... [...] Eu, ainda, num ouvi falar de terra de preto, porque, porque os preto mehmo, eles num tem terra mehmo, mas então quer dizer que os preto ficaro com as posse, aqui...” (M.S., FIII, M); 3) Ser negro é... pessoa tentar se colocar sendo [negro], né? [...] Ah, [os negros têm] uma vida meio diferente, assim. [...] Sabe? Certos modo, certas prestação de... pessoas pra pessoas, né? [...] Tem muitos que discriminam...” (D. R. FI, M); 4) “Ser preto para mim é uma, é uma forma de, é uma forma de libertação porque nós somos um, somos um povo que viemos de, da África pra cá fomos trazidos., eh... trazidos escravizados e é uma, um símbolo de libertação a cor, pra mim a cor preta significa isso, de luta, de libertação.” (D. M. S., FI, F); 5) “Porque... eu acho assim... que eu já... já... já tô vindo de uma descendência, que na verdade era... de negros, né? Que foram trazido da África... e... e eram negros, negros, por isso que eu... me... me... [...] me indentifico assim, como negra, mesmo. [...] Até em tudo em quanto é lugar que a gente vai... quando é negro, até pa conseguir um serviço é difícil.” (F. R., FI, F); 6) “Ah, eu me reconheço negra por que eu, eu acho, assim, que eu dou valor na minha cor de ser negra, né.” (M. G. S., FI, F); 7) “Pra mim negro é resistência, coragem.” (R. M. S, FII, F); 8) “A vida do negro, pra mim, pra meu pensamento, a vida... a vida do negro é porque, a vida dele é trabalhar, eh... de roça, porque ele não tem mehmo muita sabedoria, né, hoje já tá os negro, já tem muitos negro sabido, mas, quando eu me entendi, os negro era mehmo negro, analfabeto e a vida era só trabalhar de roça, não tinha otra profissão. [...] Agora, já tem uns [negros] que já querem ser grande, né, já... porque já sabe mais um pouquinho, já não é mais como era, e já querem se, se... se... como é que diz, se ter assim que seja grande, né, como os branco, porque os branco são sabido, eles sabe de tudo.” (M. T. M, FIII, F).						
4 ANÁLISE SEMÂNTICO-CONCEPTUAL						
SEMAS	gente	vem duma raça	[o sangue do negro] é mais forte... e firme	dizem que o preto ficou preto depois da que Caim matou Abel, Abel matou Caim, sei lá [...], mas que num foi...	no quilombo [Jamary dos Pretos] temo três mistura de cor, de raça, mas o [sangue] do negro falou mais alto.	pros branco é uma coisa, assim, na minha língua, sem valor
	pessoa	veve atolado, aí, por dentro da lama	símbolo de libertação, de luta	é porque, como Deus veio batizar os fi de Adão, Adão tinha era duzentos fis(=filhos) [...], aí, eles ficaro com vergonha de aparecer com esses bando de fis(=filhos), eles escondero cem e apresentaro cem [...] Só que o rio era em maré [...] e secou. [...] Aí, os que num banharo ficaro preto... assim, que eu ouvi eles dizê, né,	antes do branco, já existia, também, o negro	tem muitos que discriminam
	povo	num tem terra mehmo, mas ficaro com as posse aqui [de Jamary dos Pretos]	é tentar se colocar, sendo [negro]			quando é negro, até pa conseguir um serviço é difícil.
		tem valores	resistência, coragem			
		[têm] uma vida meio diferente	é dar valor na minha cor de ser negra			

TIPO HUMANO

FICHA ETNOTERMINOLÓGICA

Nº 06

1 VOCÁBULO-TERMO <u>QUILOMBOLA</u>		Outras denominações () SIM NÃO (X)		
2 SIGNIFICADO DICIONARIZADO				
() Aceção coincidente sob outra denominação	(X) Aceção parcialmente coincidente	() Aceção parcialmente coincidente sob outra denominação	() Aceção diferente	() Aceção e denominação exclusivas
3 CONTEXTOS: 1) “Eu sou quilombola [...] quilombola é aonde tem negro, é ser negro.” (J. R., FII, F); 2) “ Quilombola é ter, é ter força de lutar, é ter garra, força de vontade, lutar pelo ideal, não só seu, mas da sua comunidade, não só pra você, mas pro seu povo, pela sua comunidade, é... é isso.” (D.M.S., FI, F); 3) “Por... pela gente ser, daqui, do quilombo, aí, eu sempre falo: ‘Eu sou quilombola com muito orgulho e não tenho vergonha de dizer em lugar nenhum [...], que eu sou gente como... qualquer outra e o sangue que corre na minha veia é o mesmo que corre na veia de qualquer um.” (F. R., FI, F); 4) “Acho que ser um quilombola é ser... como é... é valorizar a sua... sua raça, sua cor, a sua inteligência.” (R. M. S., FII, F).				
4 ANÁLISE SEMÂNTICO-CONCEPTUAL				
SEMAS	gente como qualquer outra	ser negro	ter força de lutar, é ter garra, força de vontade	
			lutar pelo ideal, não só seu, mas da sua comunidade	
			ter orgulho de ser negro, de ser quilombola	
			valorizar sua raça, sua cor, a sua inteligência	
NATUREZA DOS SEMAS CONCEPTUAIS FORMADORES	Conceptus	Descendente dos antigos escravizados que se refugiavam em quilombos.		
	Metaconceptus	Gente como qualquer outra, é ser negro, é ter força de lutar, ter garra, força de vontade, lutar pelo ideal, não só seu, mas da sua comunidade, ter orgulho de ser negro, de ser quilombola, é valorizar sua raça, sua cor, a sua inteligência.		
	Metametaconceptus	O quilombola clássico é esse da época da escravidão. Hoje, com as questões afirmativas, situados numa área rural, que sobrevivem do uso da terra, que tem essa herança não só de trabalho ou de perspectiva social, mas também cultural, que adotam as práticas religiosas. Pessoas que vivem num quilombo.		
5 DEFINIÇÃO DO VOCÁBULO-TERMO: 1) Pessoa, como qualquer outra, que tem força de lutar, garra, força de vontade, que luta pelo ideal da sua comunidade, que tem orgulho de ser negro, de ser quilombola, que valoriza sua raça, sua cor, a sua inteligência.				
6 OBSERVAÇÃO				

TIPO HUMANO

FICHA ETNOTERMINOLÓGICA

Nº 07

1 VOCÁBULO-TERMO <u>ÍNDIO</u>		Outras denominações (X) SIM <u>CABOCO/ CABOCO DO MATO</u> NÃO ()			
2 SIGNIFICADO DICIONARIZADO					
()Acepção coincidente sob outra denominação	(X)Acepção parcialmente coincidente	()Acepção parcialmente coincidente sob outra denominação	()Acepção diferente	()Acepção e denominação exclusivas	
3 CONTEXTOS: 1) “Era, nunca nos buliro porque num quisero, nunca (inint), mas eles conheciam nós demais. [...] É, índio, caboco. [...] Ero brabo com quem bulia com eles. [...] Bem aqui, eles mataro quatro pessoa numa hora, nesse nesse lugar aqui. [...] Eu tava rapaz já feito, né? Mataro quatro pessoa porque buliro com eles. [...] Mas num bulia não, nós, quando nós ia, assim, na deles, nós fazia agrado, falava a language, à toa, assim... [Dava] agrado pr’a eles, aí, com essa besteira, nós passavo e eles nunca... [...] nunca buliro, graças a Deus.” (D.R., FIII, M); 2) “O índio foi o primeiro habitante da Terra, né? [...] Porque, na verdade, a história de Jamary é... é... é uma mistura de índio com negro, né?” (F. R., FI, F); 3) “Teve um tempo que eles matavam gente. Nesse tempo, eu era pequeno. [...] Agora, depois que já me entendi... [...], ele... ele... eles espantavam a gente, né, mas eles não matavam mais. [...] Eles espantavam a gente no... no... no <i>centro</i>.” (M. O., FIII, M); 4) “Tinha [índio], meu pai me contava muito isso. [...] Eles era brabo. [...] Pra cá, nesse tempo, eles chamavam eles era caboco. [...] Tempo que os preto era os escravos, eles humilhava muito os pretos. [...] Os índios, assim da cor de comade Nôra, assim, como nós somo dessa cor, ia deitando em qualquer uma lama pra eles passá, pra não sujá o pé, pra ir pra esse senhor de mucambo, pr’aí ó.” (M. G. S., FI, F); 5) “Ah... ah, antigamente, os índio era uma... quando falava em índio, todo mundo ficava em casa, tinha medo. Ele representava pra gente uma... porque eles corriam, aí, eles botavam a gente pa correr. [...] E eles sempre vinham batizá os filhos deles pra maré. E eles passavam todo ano, e, quando eles passavam, o pessoal digo que só o cheiro deles já dava medo na gente. A hente... a hente sentia de longe. [...] Aí, mah depois, eles já foram... eh... se civilizando, já foi... [...] Quando eles passavam a hente não via eles. [...] Eles diziam, assim, os mais velhos diziam, assim: ‘Ó, caboco passou, aqui.’ Porque quando eles passavam no caminho, eles passavam, no mato, mas se eles passassem numa picada, aí eles pegavam, puxavam um galho de pau daqui e outro daqui e enrolavam, era vez que enrolava aquele pau dum tal jeito que nem quebrava, aí, já sabia que era eles que passava. [...] Aí, o... aí as pessoas pegassem... pegavam uma folha de palha e marrava pa dizer que já tinha visto e quando voltasse a pessoa via, mas taha pedindo paz com aquela folha verde amarrada.” (R. M. S., FII, F); 6) “Nesse tempo, tinha índio demais [...], aqui, tinha muito índio. [...] Eles dizio: ‘Olha, caboco tão andando’. Passavo naqueles caminho, no nosso caminho que nós ia pro centro. Eles puxavo aquele mato, lá, de lá... um do lado, outro do outro, tapava os caminho. [...] Tapavo porque eles ero mau, brabo. [...] E, aí, a gente tinha que passar por debaixo daquele mato. [...] Por debaixo, ou então botava um arrodeador, [mas] num tirava porque se não eles dizio que tava desfiando eles. [...] Brabo é o índio urubu e o índio gamela. [...] que bota um... fura o beço. [...] bota o tucum.” (I. C., FIII, M).					
4 ANÁLISE SEMÂNTICO-CONCEPTUAL					
SEMAS	primeiro habitante da Terra	brabo (com quem bulia com eles)	havia o índio urubu e o índio gamela que eram mau e que bota um fura o beço e bota o tucum	nunca nos [os quilombolas de Jamary] buliro porque num quisero	nesse tempo, aqui [em Jamary dos Pretos], tinha muito índio
		mau		antigamente, mataro pessoa porque buliro com eles	fazem parte da história de Jamary, juntamente, com os negros,
		conheciam demais os quilombolas de Jamary		depois, espantavam a gente no... no... no <i>centro</i>	só o cheiro deles já dava medo na gente
		recebiam agrados dos quilombolas de Jamary que iam na deles [dos índios], falava a language deles		no tempo que os preto era os escravos, eles humilhava muito os pretos	antigamente, quando falava em índio, todo mundo ficava em casa, tinha medo
		tinham cheiro que se sentia de longe		corriam e botavam a gente pa correr	as pessoas [os quilombolas de Jamary] pegavam uma folha de palha e marrava pa dizer que já tinha visto e taha pedindo paz com aquela folha verde amarrada
		quando eles passavam não se via eles		todo ano, vinham batizá os filhos deles pra maré	a gente tinha que passar por debaixo daquele mato. [...] Por debaixo, ou então botava um arrodeador, [mas] num tirava porque se não eles dizio que tava desfiando eles.
				pegavam, puxavam um galho de pau daqui e outro daqui, enrolavam e tapavam os caminho	

TIPO HUMANO

				depois, eles já foram... eh... se civilizando	
NATUREZA DOS SEMAS CONCEPTUAIS FORMADORES	Conceptus	Primeiro habitante da Terra.			
	Metaconceptus	Primeiro habitante da Terra. Fazem parte da história de Jamary, juntamente, com os negros. Antigamente, tinha muito índio em Jamary dos Pretos, quando falava em índio, todo mundo ficava em casa, tinha medo. Tinham um cheiro que se sentia de longe e já dava medo na gente [nos quilombolas de Jamary dos Pretos], quando passavam não se via eles, eram mau, brabo (com quem bulia com eles), havia o índio urubu e o índio gamela que eram mau e que bota um fura o beço e bota o tucum, conheciam demais os quilombolas de Jamary, de quem recebiam agrados, [os quilombolas de Jamary dos Pretos] iam na deles [dos índios], falava a language deles, nunca buliro [nos quilombolas de Jamary] porque num quisero. Antigamente, mataro pessoa porque buliro com eles, corriam e botavam a gente [os quilombolas de Jamary dos Pretos] pa correr, eles só espantavam a gente no <i>centro</i> . Todo ano, quando vinham batizá os filhos deles pra maré, pegavam, puxavam um galho de pau daqui e outro daqui, enrolavam e tapavam os caminho, [os quilombolas de Jamary] tinha que passar por debaixo daquele mato. [...] Por debaixo, ou então botava um arrodeador, [mas] num tirava porque se não eles dizio que tava desfiando eles, ou pegavam uma folha de palha e marrava pa dizer que já tinha visto e taha pedindo paz com aquela folha verde amarrada. No tempo que os preto era os escravos, eles humilhava muito os pretos. Depois, já foram se civilizando.			
	Metametaconceptus	Segundo a visão clássica, é aquele habitante que vivia em áreas de mata, que hoje já vive nas reservas. Está vinculado à questão étnica. Primeiro habitante do Brasil, tem uma cultura diferente, que agora, já está se saindo mais, querendo entrar mais na cultura do branco. É um povo, uma raça que tem suas particularidades físicas e culturais em relação aos negros. A mídia, em geral, retrata um índio agressivo, que quer praticar a violência, que, ultimamente, está, até, utilizando droga, mas, acredita-se que o índio é um ser, uma civilização, uma comunidade pacífica. Pessoas que contribuíram muito para a história de nosso país, o Brasil.			
5 DEFINIÇÃO DO VOCÁBULO-TERMO: Primeiro habitante da Terra, que faz parte da história do quilombo Jamary dos Pretos, juntamente, com os negros. Antigamente, havia muitos índios nas proximidades do quilombo era motivo de medo para os quilombolas de Jamary dos Pretos que, quando ouviam falar em índio, não saíam de suas casas. Tinha um cheiro que os quilombolas de Jamary sentiam de longe e lhes dava medo, não era visto quando passava na mata, era brabo, mau, geralmente, com quem bulia com ele. Havia dois tipos de índios brabos, os urubu e os gamela que furavam a boca e colocavam pedaços de tucum. Conhecia demais os quilombolas de Jamary, em quem nunca buliram porque não quiseram ede quem recebia agrados para que a relação fosse harmônica. Antigamente, matava pessoas que bulia com ele, depois, apenas, botava os quilombolas de Jamary dos Pretos para correr, só espantava os quilombolas no <i>centro</i> . Todo ano, quando os índios vinham batizar seus filhos na maré, puxavam um galho de pau de um lado e do outro do caminho, enrolavam um no outro para tapar os caminhos, vendo esse sinal, de que os índios haviam passado por ali, os quilombolas de Jamary passavam por debaixo daquele sinal ou o arrodeavam, mas, não o tiravam para não desfiá-los, ou pegavam uma folha de palha, verde e amarravam no sinal que os índios haviam deixado para lhes mostrar que já sabiam que eles haviam passado por ali e para pedir paz. No tempo da escravização dos negros, eles humilhava muito osnegros, depois, foram se civilizando.					
6 OBSERVAÇÃO					

TIPO HUMANO

FICHA ETNOTERMINOLÓGICA

Nº 08

1 VOCÁBULO-TERMO		<u>PAJÉ</u>		Outras denominações (X) SIM <u>PAI/MÃE DE SANTO/ BENZEDOR/ CURANDEIRO/ CURADOR/ MACUMBEIRO/ MINEIRO/ SUJÃO DA TERRA</u> NÃO ()	
2 SIGNIFICADO DICIONARIZADO					
()Acepção coincidente sob outra denominação		(X)Acepção parcialmente coincidente	()Acepção parcialmente coincidente sob outra denominação	()Acepção diferente	()Acepção e denominação exclusivas
3 CONTEXTOS: 1) “Acena, também, é pajé , só que ela é mais, assim, pra benzer, ela benze mais, ela é da parte de benzer as pessoas. [...] [Se recorre à benzedeira], muito, quando os meninos viram, que eles falam que viram o bucho, que tá com quebranto. [...] Fanta, também, é outra benzedeira . [...] Essa, daí, ela já é... macumbeira , como eu tô dizendo... [...] É, ela benze... tem pessoas que, ainda, vão lá, visitar ela, assim, mas, assim, pagar... [...], pagar por isso não. [Fazem] por vontade própria.” (D.M.S., FI, F); 2) “Não, à frente [da brianga, Tambor de Mina], só os benzedores , [chamados também de] macumbeiro [...] pajé .” (D.R. FI, M); 3) “Que baixa um pai de santo lá no pajé [...], aí, fica se tremendo todinho. [...] O pajé ... é, no caso, [...] é o chefe da... da religião afro, eu acho. [...] Porque o pajé , ele... tem os pajé mais fraco, né? Quer dizer que... que o pajé mehmo verdadeiro, ele... ele batiza aquele que... são mais fraco e se torna o padrinho deles. [...] Ah, ele... ele é importante, aqui, na nossa comunidade, que ele... que o pajé , na verdade, é o mehmo benze... benzedor , né? Ele benze as pessoas, na hora que tá com febrão, mal olhado, essas coisa...” (F. R., FI, F); 4) “Bem, aqui, também ,tem um [benzedor], bem, aqui, na beira do campo de bola.[...] O nome dele é Dico Preto.[...] Uhn uhn, eles trabalham com negócio de umbanda. [...] Umas coisa que eu sentia, aí eu fui, o pajé me ensinou mehmo só remedinho de mato (inint) caseiro, aí eu fiz pronto.” (M. G. S., FI, F); 5) “Ah, pra nós, pajé é os curandeiro . [...] Chama macumbeiro , mah mais é só pajé . [...], esses que ensina os remédios, faz as benzição nas pessoas. [...] Porque o sujão da terra é o mesmo... é o mesmo pajé . [...] Elas recorrem ao pajé que é uma... porque muitas das vezes a pessoa, na emergência, aqui, a gente [...] recorre ao pajé primeiro, que é até sair...” (R. M. S., FII, F); 6) “O pajé é uma pessoa [...], agora, só que ele tem um encantado com ele que... ele... faz ele brincar, mas, vem dele, isso nasce com ele. [...] Quando ele é bom mesmo, ele brinca, ele cura” (M. T. M, FIII, F); 7) “O pajé brincava com o maracá. [Depois], passou a... os pajé mermo se acabaram. [...], ficou só os macumbeiro que brinca mina. [Não usam mais o maracá], só mermo o tambor.” (I. C., FIII, M).					
4 ANÁLISE SEMÂNTICO-CONCEPTUAL					
SEMAS	pessoa que benze	que benze por vontade própria, sem cobrar dinheiro por isso	[se recorre a ele] quando os meninos viram o bucho, tá com quebranto	têm uns mais fracos, e o verdadeiro mesmo	Acena
	chefe da religião afro	que está à frente da brianga, do Tambor de Mina	é importante aqui na nossa comunidade porque ele benze as pessoas na hora que tá com febrão, mal olhado, essas coisa	têm uns que são mais da parte de benzer as pessoas, têm outros que trabalham com negócio de umbanda	Fanta
		batiza aquele [pajés] que são mais fraco e se torna o padrinho deles	na emergência aqui a gente recorre ao pajé primeiro que é até sair		Dico Preto
		trabalham com negócio de umbanda	as pessoas vão visitar os benzedores, como forma de recompensar o que eles fizeram por elas		
		ensina mehmo só remedinho de mato, caseiro			
		em quem baixa caboco			
		tem um encantado com ele que faz ele brincar, mas, vem dele, isso nasce com ele			
		brinca, cura, quando é bom mesmo			
		brincava com o maracá			
		se acabaram			
NATUREZA DOS SEMAS	Conceptus	Pessoa que cura por meio de benzeduras.			
	Metaconceptus	Pessoa muito importante no quilombo Jamary dos Pretos porque benze por vontade própria, sem cobrar nada por isso, as pessoas vão visitar os benzedores, como forma de recompensar o que eles fizeram por elas. É quem ensina mehmo só remedinho de mato, caseiro, é a quem se recorre quando os meninos viram o bucho, tá com quebranto, quando as pessoas estão com febrão, mal olhado, essas coisa, na emergência, em Jamary, se recorre ao pajé primeiro, que é até sair. Têm uns que são mais da parte de benzer as pessoas, têm outros que trabalham com negócio de umbanda. Chefe da religião afro, que está à			

TIPO HUMANO

CONCEPTUAIS FORMADORES	Metaconceptus	frente da brianga, do Tambor de Mina, em quem baixa caboco, que tem um encantado com ele que faz ele brincar e isso nasce com ele. Quando é verdadeiro, ele brinca, cura as pessoas, têm uns mais fracos, e o verdadeiro mesmo batiza aquele [pajés] que são mais fraco e se torna o padrinho deles. Atualmente, são pajés do quilombo Jamary dos Pretos Acena, Fanta e Dico Preto. Brincava com o maracá, se acabou.
	Metametaconceptus	É o chefe dos índios. É o curandeiro, é o rei dos índios, é tudo pra eles, eles fazem tudo que o pajé quer. Realiza os rituais nas tribos indígenas. É uma figura da brincadeira do bumba-meu-boi que realiza rituais. No interior, pajé também é um termo usado para as benzedeiras, que fazem remédios naturais com ervas. Faz os rituais de cura na cultura indígena. A liderança do Tambor de Mina é o pai ou mãe de santo.
5 DEFINIÇÃO DO VOCÁBULO-TERMO: 1) Pessoa que benze por vontade própria, sem cobrar nada por isso, e ensina remédios caseiros para curar os meninos que viram o bucho, estão com quebranto, as pessoas que estão com febrão, mal olhado, é a quem, na emergência, se recorre, primeiro, antes de procurar ajuda fora do quilombo. 2) Chefe do culto religioso afro-indígena conhecido como <i>brianga</i> , é quem que está à frente da <i>brianga</i> , do tambor de mina, que tem o dom de receber <i>caboco</i> , <i>encantado</i> , o qual já nasce com ele e lhe permite ter premunições. Há uns pajés mais fracos e tem o pajé verdadeiro que tanto brinca quanto cura as pessoas e batiza os pajés mais fracos, tornando-se padrinho destes. Atualmente, são pajés do quilombo Jamary dos Pretos Acena, Fanta e Dico Preto. 3) Pessoa que, antigamente, curava e brincava — recebia encantado — com o maracá nas mãos. Já não existe mais, cedeu lugar aos mineiros.		
6 OBSERVAÇÃO: Algumas dessas denominações, como benzedor/benzedeira , curandeiro/a , curador/a são usadas, às vezes, para fazer referência, apenas, a pessoas que curam certas doenças, mal-olhado, <i>nervo trocado</i> , mas que não, necessariamente, são lideranças da <i>brianga</i> . Às vezes, elas, apenas, benzem e curam, fora do ritual do tambor de mina. Enquanto que pai ou mãe de santo , macumbeiro , mineiro , por, exemplo, são, preferencialmente, associadas às pessoas que, além de benzer e curar, exercem cargo de liderança no ritual religioso da <i>brianga</i> , em Jamary dos Pretos.		

TIPO HUMANO

FICHA ETNOTERMINOLÓGICA

Nº 09

1 VOCÁBULO-TERMO <u>CABOCO</u>				Outras denominações (X) SIM <u>BRANCO/ÍNDIO/PESSOA/ENCANTADO</u> NÃO ()	
2 SIGNIFICADO DICIONARIZADO					
() Acepção coincidente sob outra denominação		(X) Acepção parcialmente coincidente		() Acepção parcialmente coincidente sob outra denominação	
				() Acepção diferente	
				() Acepção e denominação exclusivas	
3 CONTEXTOS: 1) Por que num é porque na minha família tem caboco que eu vou ser convencida por cor, né. [...] Porque meu pai era bem caboco. [...], que é os branco, né. [Caboco aqui em Jamarý] é um branco. [Não chega a ser aquele branco que é loiro], não, é aquele branco só mesmo limpo da pele, como Nôra. [...] Agora, pra nós que somo dessa cor, reconhece como negra, né. (M.G.S., FI, F); 2) “Eles diziam assim, os mais velhos diziam assim: ‘Ô, caboco passou aqui.’ Porque quando eles [os índios] passavam no caminho, eles passavam no mato, mas se eles passassem numa picada, aí eles pegavam, puxavam um galho de pau daqui e outro daqui e enrolavam, era vez que enrolava aquele pau dum tal jeito que nem quebrava, aí já sabia que era eles que passava. (R. M. S., FII, f); 3) “Aqui tudo o que o caboco quiser fazer ele faz, tá oiando mas num diz nada, que diz que tem medo do cara matar e tal, eu digo (inint)” (M. S, FIII, M); 4) “[Pajê] é a pessoa que acho que pega caboco, que eles dizem.” (J. R., FII, F); 5) “Preto Velho, o que eu entendo por Preto [Velho], aqui, é um... que eles falam que é um caboco desse pai de santo da vida. [...] É um... é um... é um encantado que eles falam, entendeu? (F. R., FI, F); 6) [Minha cor é] caboco véi. [...] É, caboco. [...] [porque] não é preto do Jamarý, mas mora com preto do Jamarý há muito tempo. [...] Tá com idade, né? Eles digo caboco veio (inint) [por causa da] idade... [...] É, índio, caboco.” (D.R., FIII, M).					
4 ANÁLISE SEMÂNTICO-CONCEPTUAL					
SEMAS	branco	só mesmo limpo da pele	contrário de negro	não é preto do Jamarý, mas mora com preto do Jamarý	
	índio				passavam no mato, puxavam um galho de pau daqui e outro daqui e enrolavam, era vez, dum tal jeito que nem quebrava
	pessoa				
	encantado				Preto Velho
NATUREZA DOS SEMAS CONCEPTUAIS FORMADORES	Conceptus	Entidade.			
	Metaconceptus	Branco, só mesmo limpo da pele, não é preto do Jamarý, mas mora com preto do Jamarý, que não é negro. Índios que passavam no mato, puxavam um galho de pau daqui e outro daqui e enrolavam, era vez, dum tal jeito que nem quebrava. Pessoa. Encantado, como o Preto Velho.			
	Metametaconceptus	Entidade. Espírito			
5 DEFINIÇÃO DO VOCÁBULO-TERMO: 1) Pessoa considerada de cor branca por ter a pele menos pigmentada do que a do negro, não é um preto do quilombo Jamarý dos Pretos, mas mora com pretos do Jamarý, que se contrapõe à cor negra. 2) Índio. 3) Pessoa, quem mora no interior, no quilombo. 4) Encantado, como o Preto Velho.					
6 OBSERVAÇÃO					

RITUAL/ ESPIRITUALIDADE

FICHA ETNOTERMINOLÓGICA

Nº 10

1 VOCÁBULO-TERMO <u>BRIANGA</u>		Outras denominações (X) SIM <u>BRINCAR PAJÉ/ BRINCAR/ BRINCADEIRA/ MINA/ JOARA/ TAMBOR DE MINA/ MACUMBA/ UMBANDA</u> NÃO ()					
2 SIGNIFICADO DICIONARIZADO							
() Acepção coincidente sob outra denominação	() Acepção parcialmente coincidente	() Acepção parcialmente coincidente sob outra denominação	(X) Acepção diferente	() Acepção e denominação exclusivas			
3 CONTEXTOS: 1) “Brianga significa mina, pajé.[...] Segundo eu vejo dizer, que isso é herdado dos negro, dos índio, né.[...] Eles se formo uma brianga [...] é uma mistura de... [...] de tambor de mina. [...] Brincar pajé é a pessoa que acho que pega caboco, que eles dize.” (J. R., FII, F); 2) “Ah... a brianga é... outra coisa, é mina, que eles falam. [...] É tocado com o tambor, também, aí eles vão e, ah..., cantam umas cantiga diferente, umas música diferente. [...] Ah, quase o povo todo, aí [participa] [...] À frente, só os benzedores.” (D.R. FI, M); 3) “Brincar é a manifestação cultural deles [integrantes e participantes do Tambor de Mina], que é a... o tambor de mina que eles brinca... [...] ‘Fulano vai fazer uma brincadeira hoje’, aí a brincadeira já é o tambor de mina.” (D.M.S., FI, F); 4) “Brincar... é que eles... eles [integrantes e participantes do Tambor de Mina], cantam as toada deles e começam a rodar lá, no meio do salão. [...] É... a hente usa muito esse brincar... ‘Tá brincano pajé, macumba.” (F. R., FI, F); 5) “Brianga pra nós, aqui, nós entende é... é os macumbeiro. [...] que brinca. É que nós diz que eles tão brincando brianga. [...] Ah, é cantando, é rulando, é batendo tambor e é uma infulência grande.” (M. O., FIII, M); 6) “É que o... o pajé da umbanda ele faz. [...] eh... um tipo duma... duma dança. [A gente não entende nada], mas pra eles que entende de várias coisa, trabalha de umbanda, [faz sentido]. [...] Aí nós vamo nós só olhar: ‘eu vou numa brianga lá acolá.’ [Brincar pajé] é a mesma coisa da brianga. [...], que é o mesmo o tambor de mina. [...] É, aí, a diversão do pajé” (M. G. S., FI, F); 7) “É o dia que eles vão dançar, que eles vão fazer uma cura, porque eles curam, assim, [também] sem... sem brincar né? [...] Aí o dia que eles vão... vão fazer a dança deles, aí, a hente diz que eles vão brincar nesse dia. [...] Nesse... nessa... através dessa dança eles curam, eles dançam.” (R. M. S., FII, F); 8) “Eles tratam de brincar, faz a brianga, brincando. É uma sala dessa, [que tem] uns tambor ali, os tambor dele... tem três tamborzinho. [...] E, aí, [tem] o cliente que tá brincando, eh... [tem aqueles que] canta e aqueles bate.” (I. C., FIII, M).							
4 ANÁLISE SEMÂNTICO-CONCEPTUAL							
SEMAS	mistura de tambor de mina	cantam umas cantiga diferente	à frente, só os benzedores, os pajés	eles curam	no meio do salão	herdado dos negro, dos índio	é uma infulência grande
	manifestação cultural deles	começam a rodar lá	tem o cliente que tá brincando	dançam	numa sala dessa, [que tem] os tambor dele... tem três tamborzinho		a gente não entende nada
	brincadeira	batendo tambor	[tem aqueles] que canta	cantam			quase o povo todo, aí, participa
	brincadeira dos macumbeiro	dançam	[tem aqueles] que bate				
	tipo duma dança	pega caboco					
	diversão do pajé						
NATUREZA DOS SEMAS CONCEPTUAIS FORMADORES	Conceptus	Manifestação cultural, brincadeira, dança, diversão do pajé, do qual participam o cliente, aqueles que cantam e os que batem tambor, herdada dos negro, dos em que estão, à frente, no meio de um salão com três tamborzinho, só os benzedores, os pajés, em que se bate tambor, cantam umas cantiga diferente, come rodar, pegam caboco para curar ou só para dançar, cantar, quase o povo todo participa, é uma infulência grande, alguns não entende nada.					
	Metaconceptus	Ø					
	Metametaconceptus	Ø					
5 DEFINIÇÃO DO VOCÁBULO-TERMO: Ritual religioso e cultural herdado dos negros e dos índios, no qual estão, à frente, no meio de um salão com três tambores, somente, os pajés, ainda chamados de mineiros ou benzedores, mas do qual participam, também, os clientes, os que cantam e os que batem tambor, durante o qual se bate tambor, se canta umas cantigas diferentes, se roda, se <i>pega caboco</i>, que é realizado com o objetivo de fazer curas, previsões, realizar os desejos dos <i>cabocos</i>, <i>encantados</i>, ou só para que as pessoas possam dançar, cantar, e se divertir e do qual quase o povo todo do quilombo Jamary dos Pretos participa, pois é uma influência grande, embora haja quem vá, apenas, olhar, sem nada entender.							
6 OBSERVAÇÃO: A presença da figura do índio na história do quilombo Jamary dos Pretos, revelada pela memória, sobretudo, dos mais idosos, explica a afirmação dos moradores desse quilombo de que essa manifestação tem heranças indígenas, além de africanas, a começar pela denominação da liderança: pajé. Segundo alguns relatos, antigamente, esse ritual não era realizado ao som dos tambores, os pajés dançavam com o maracá na mão, ao som de palmas.							

RITUAL/ ESPIRITUALIDADE

FICHA ETNOTERMINOLÓGICA

Nº 11

1 VOCÁBULO-TERMO <u>FAZER QUARTO</u>				Outras denominações (X) SIM <u>VISITAR O ENVELOPE</u> NÃO ()				
2 SIGNIFICADO DICIONARIZADO								
() Acepção coincidente sob outra denominação		() Acepção parcialmente coincidente		(X) Acepção parcialmente coincidente sob outra denominação — Velar, fazer sentinela		() Acepção diferente		() Acepção e denominação exclusivas
3 CONTEXTOS: 1) “Fazer quarto, aqui, no nosso linguajar, é acompanhar o pessoal que tivesse um defunto lá... [...] na casa. [...] durante a noite e, até, na saída pro cemitério.” (J. R., FII, F); 2) “Quando morria alguém, todo mundo ia [...] visitar o corpo, é que é esse fazer quarto , que a gente chama [...], é porque passa a noite inteira acordada [...] e, pra acabar de prepetar, gente, ia muita gente dormir nas casa. Depois que morria, [...] no outro dia, muita gente ia com suas redinha pa armá, pra acompanha. [...] Era uma maravilha. [...] Quando meus pai morreu, eu fui muito acompanhada, nossa! [...], até os oito dia.” (C. F. M., FIII, F); 3) “É... ah, morria uma pessoa, aqui, nós tem que... que fazer quarto , acompanha, né. [...] É, dize assim: ó, morria uma pessoa em tal lugar, ou então, ‘hoje, à noite, a hente vai fazer um quarto ’... lá, pra esse que tá morto. [...] Era passá a noite, lá, [...] onde tava o morto. [...], com a família que ele... aí, lá... acompanhando os pessoá. [...] Tem de passá a noite, lá, todinha [...], até amanhecer o dia pa podê levá pro cemitério. [...] Agora [os mais jovens] já tão dizendo que é... nós vamo visitar o envelope.... envelope... (risos)... uma coisa assim. [...] que eles já digo, agora.” (M. O., FIII, M).								
4 ANÁLISE SEMÂNTICO-CONCEPTUAL								
SEMAS	aqui, [em Jamary dos Pretos] é acompanhar o pessoal que tivesse um defunto	no nosso linguajar	passa a noite inteira acordada	com a família	lá na casa	durante a noite e, até, na saída pro cemitério	pa podê levá pro cemitério	era uma maravilha
	visitar o corpo	que a gente chama	pra acabar de prepetar, gente, ia muita gente dormir nas casa. depois que morria		onde tava o morto	tem de passá a noite, lá, todinha [...], até amanhecer o dia		
	passá a noite, lá, [...] onde tava o morto		no outro dia, muita gente ia com suas redinha pa armá					
NATUREZA DOS SEMAS CONCEPTUAIS FORMADORES	Conceptus	Ato de confortar alguém.						
	Metaconceptus	Aqui, [em Jamary dos Pretos], no nosso linguajar, é acompanhar o pessoal que tivesse um defunto lá na casa, visitar o corpo, passa a noite inteira acordada, onde tava o morto, com a família, até amanhecer o dia, pa podê levá pro cemitério. Antigamente, pra acabar de prepetar, muita gente ia dormir nas casa, depois que morria, no outro dia, muita gente ia com suas redinha pa armá, era uma maravilha.						
	Metametaconceptus	Agora [os mais jovens] já tão dizendo que é... nós vamo visitar o envelope.... envelope... (risos)... uma coisa assim. [...] que eles já digo, agora. No interior, é quando uma pessoa tá muito doente, muito mal e as pessoas, família e amigos vão passar a noite acordados, contando história, pra passar o tempo e a pessoa doente não ficar só, se ela morrer, não estar só. Construir quarto. Arrumar o quarto. Fazer quarto é pra quem tá doente, sentinela, é pra quem já morreu. Pela associação com <i>fazer sala</i> , infere-se que tem a ver com hospitalidade, acolhimento, recepção.						
5 DEFINIÇÃO DO VOCÁBULO-TERMO: 1) Ato de velar, em Jamary dos Pretos, o corpo presente de alguém morto, em geral, na casa do falecido ou de seus familiares ou onde estiver o corpo, permanecendo-se acordado, geralmente, durante uma noite inteira até o amanhecer do outro dia, para poder acompanhar os familiares até o cemitério para a realização do sepultamento. Antigamente, <i>fazer quarto</i> não se restringia a passar a noite velando o corpo, mas durava até oito dias após o falecimento, ou mais de oito, sendo que as pessoas, após voltarem do cemitério, levavam suas redes para a casa dos familiares do que havia sido sepultado, para dormir com eles, confortá-los, num ato de solidariedade à família e de consideração ao defunto. 2) Acompanhar a família. 3) Confortar a família.								
6 OBSERVAÇÃO								

RITUAL/ ESPIRITUALIDADE

FICHA ETNOTERMINOLÓGICA

Nº 12

1 VOCÁBULO-TERMO <u>OFÍCIO</u>		Outras denominações () SIM NÃO (X)			
2 SIGNIFICADO DICIONARIZADO					
() Acepção coincidente sob outra denominação	() Acepção parcialmente coincidente	() Acepção parcialmente coincidente sob outra denominação	(X) Acepção diferente	() Acepção e denominação exclusivas	
3 CONTEXTOS: 1) “Rezar o ofício é depoih dos oito dia, né, no sete dia... oito dia. [...], aí eles vão rezar o ofício pra oferecer pra alma do que já foi. [...] Oferecer o defunto.” (J. R., FII, F); 2) “Era pa... é... depois do ofício todo mundo tava liberado... Agora assim... [o ofício] era rezar. [...] Entendeu? Rezar po defunto que foi embora. [...] Vai rezar o ofício pa quem faleceu. [...] Era com oito dia. [...] Que morria... que ele morria... o camarada morresse, com oito dia, reza. [...] E, aqui, é... ainda é, assim, aqui, reza, todo tempo que morre a pessoa, agora, depois manda dizê missa. [...] Mas já é depois, [...] com um mês. [...] Com oito dias... [...] reza o ofício .” (M. O., FIII, M)					
4 ANÁLISE SEMÂNTICO-CONCEPTUAL					
SEMAS	reza	pra oferecer pra alma do que já foi	depoi dos oito dia, né, no sete dia... oito dia.	depois do ofício todo mundo tava liberado	dispois manda dizê missa, com um mês.
		pa oferecer o defunto	com oito dia, reza		
		po defunto que foi embora			
		pa quem faleceu			
NATUREZA DOS SEMAS CONCEPTUAIS FORMADORES	Conceptus	Reza.			
	Metaconceptus	Reza pro defunto que foi embora, pra oferecer pra alma do que já foi, feita depoi dos oito dia, depois do ofício todo mundo tava liberado, e, dispois manda dizê missa, com um mês.			
	Metametaconceptus	Profissão. Trabalho. Formação. Algo que ocorre regularmente. Ladainha, reza já pronta, decorada, pra algum tipo de festa.			
5 DEFINIÇÃO DO VOCÁBULO-TERMO: Ritual religioso realizado no quilombo Jamary dos Pretos que consiste em uma reza para se oferecer a alma de quem morreu, feita com oito dias do falecimento, depois da qual, as pessoas voltam à rotina, retomando suas atividades normais. Depois do ofício, tradicionalmente, se manda rezar a missa com, aproximadamente, um mês do falecimento.					
6 OBSERVAÇÃO: O ofício , embora não siga todo o ritual de uma missa, tem a importância, para o quilombo Jamary dos Pretos, que a Missa de Sétimo Dia tem para outros grupos humanos. Segundo relatos dos quilombolas de Jamary, não há padres na comunidade e nem mesmo a serviço da comunidade, apesar de existir uma capela nesse quilombo. Os padres só vão à comunidade em datas comemorativas ou em momentos muito especiais.					

ALIMENTAÇÃO

FICHA ETNOTERMINOLÓGICA

Nº 13

1 VOCÁBULO-TERMO <u>MANDIOCA</u>		Outras denominações (X) SIM <u>MANIVA</u> NÃO ()						
2 SIGNIFICADO DICIONARIZADO								
() Acepção coincidente sob outra denominação		(X) Acepção parcialmente coincidente		() Acepção parcialmente coincidente sob outra denominação		() Acepção diferente		() Acepção e denominação exclusivas
3 CONTEXTOS: 1) “A mandioca que era o produto maior desse nosso aqui, era esse e é até hoje. [...] só não estragava era a mandioca porque aqui é o comestível, né, o pão.[...] É o pão, é o pão, sem a mandioca, não se vive. [...] O futuro da mandioca é o rei do trabalho, o futuro da mandioca. Sem ela não se pode, sem o milho pode, sem essas coisa tudo pode ficar, mas sem a mandioca, passo mal. [...] O futuro da roça é a mandioca.[...] A mandioca, a mandioca é superior... já a mandioca não se soca, não se faz essas coisa aí e o arroz ainda carece isso tudo.[...] Eu gostava era da mandioca, eu nunca fiquei sem mandioca, nunca fiquei sem mandioca.” (D.R., FIII, M); 2) “O que a mandioca é? É fonte de vida. [...] além de ser... assim uma, um alimento assim principal é... do que as pessoas vivem.” (D.M.S., FI, F); 3) “É, aí... a mandioca ela é... o que... ela é quase... a nossa vida, né? [...] Igualmente a água, que ela é ... ela é vida. [...] é um alimento que a gente gera pra gente mesmo consumir, pra gente e pra outras pessoas” (D.R. FI, M); 4) “Oh, mermã, tem muita importância... que da mandioca a hente faz a farinha... [...] Mandioca... é o alimento, né?” (J.R., FII, F); 4) “A mandioca porque é o pão da vida é a mandioca, é o primeiro pão nosso aqui que nós compartilha é da mandioca e aí, até o fim da vida... sem a mandioca num se veve aqui.[...] A mandioca se faz a farinha, a tapioca, faz o bolo... [...] Que ela apodrece lá no chão...” (M.S., FIII, M); 5) “Que a mandioca pra nós, na verdade, é... um alimento que... que faz nós sobreviver.” (F. R., FI, F); 6) “Porque é da mandioca que a gente mexe a farinha, que a hente vende que é pa comprar outras coisas que a gente necessita. [...] É um ramo de... de vida, de sobrevi... sobreviver.... [...] é a mandioca, é matéria principal da... da nossa sobrevivência do povoado” (R. M. S., FII, F); 7) “Ela que é pão de cada dia nosso.” (I. C., FIII, M); 8) “Maniva é a mehma mandioca, senhora.” (M. T. M, FIII, F).								
4 ANÁLISE SEMÂNTICO-CONCEPTUAL								
SEMAS	raiz	o produto maior desse nosso aqui, era e é até hoje	é como a água	superior	apodrece lá no chão	tem muita importância	serve para fazer a farinha branca ou seca, farinha de puba ou amarela, tapioca, o bolo	que nós compartilha até o fim da vida
		o pão		indispensável	não se soca e nem se faz todas essas coisa que o arroz carece	sem ela não tem roça	usa-se como ração para aos animais	que faz nós sobreviver
		o pão da vida		fundamental		nunca se fica sem ela	faz a roça de ligeiro	que a hente vende
		primeiro pão nosso aqui [de Jamary dos Pretos] até o fim da vida				sem ela não presta		que é pa comprar outras coisas que a gente necessita
		o comestível				sem ela não se vive aqui [Jamary dos Pretos]		pra gente mesmo consumir e pra outras pessoas
		rei do trabalho				sem o milho pode, sem essas coisa tudo pode ficar, mas sem a mandioca, passo mal		é do que as pessoas vivem
		futuro da roça				nunca fiquei sem mandioca, nunca		
		o futuro				não estragava		
		fonte de vida						
		vida						
		alimento principal						
		o alimento						

ALIMENTAÇÃO

SEMAS		ramo de vida					
		matéria principal da sobrevivência do nosso povoado [Jamary dos Pretos]					
		pão de cada dia nosso [de Jamary dos Pretos]					
NATUREZA DOS SEMAS CONCEPTUAIS FORMADORES	Conceptus		Raiz da qual se faz a farinha.				
	Metaconceptus		O produto maior desse nosso aqui [de Jamary dos Pretos], era e é até hoje, o pão, o pão da vida, primeiro pão nosso aqui [de Jamary dos Pretos] até o fim da vida, o comestível, rei do trabalho, futuro da roça, o futuro, fonte de vida, vida, alimento principal, ramo de vida, matéria principal da sobrevivência do nosso povoado [Jamary dos Pretos], é como a água, superior, apodrece lá no chão, não se soca e nem se faz todas essas coisa que o arroz carece, tem muita importância, sem ela não tem roça, sem ela se passa mal, nunca se fica sem ela, sem o milho pode, sem essas coisa tudo pode ficar, mas sem a mandioca, se passa mal, nunca se fica sem mandioca, não estraga, serve para fazer a farinha branca ou seca, farinha de puba ou amarela, tapioca, o bolo, usa-se como ração para aos animais, faz a <i>roça de ligeiro</i> , que nós compartilha até o fim da vida, que faz nós sobreviver, que a hente vende, que é pa comprar outras coisas que a gente necessita, pra gente mesmo consumir e pra outras pessoas, é do que as pessoas vivem.				
	Metametaconceptus		Raiz, leguminosa usada simplesmente para fazer farinha. Pão dos pobres. Algo sem o qual se vive. É uma batata que serve de alimento. Planta que tem um veneno que tem que ser retirado pra fazer a farinha d'água, por isso é diferente da macaxeira. Principal fonte de renda no interior.				
5 DEFINIÇÃO DO VOCÁBULO-TERMO: O produto maior de Jamary dos Pretos desde os primórdios até hoje, alimento principal, o primeiro pão, desde o nascimento até a morte, o pão da vida, o comestível, o pão de cada dia do quilombo Jamary dos Pretos, rei do trabalho, ramo de vida, fonte de vida, vida, matéria principal da sobrevivência de Jamary dos Pretos, tão importante quanto a água, produto do qual depende o futuro da roça, do trabalho, das pessoas, é superior. Apodrece no chão, não se soca e nem requisita os procedimentos que o arroz exige, tem muita importância, pois sem ela não tem roça, pode se ficar sem tudo mas sem ela se passa mal. Não estraga, serve para fazer a farinha branca ou seca, farinha de puba ou amarela, tapioca, bolo, usa-se como ração para aos animais, é sobretudo, com ela que se faz a <i>roça de ligeiro</i>, é utilizada para consumo próprio e outras pessoas, é compartilhada até o fim da vida, em Jamary dos Pretos, é o que faz esse quilombo sobreviver, é vendida para que se possa comprar outras coisas que os quilombolas necessitam, é do que as pessoas vivem em Jamary dos Pretos, por isso, nunca se fica sem ela.							
6 OBSERVAÇÃO							

ALIMENTAÇÃO

FICHA ETNOTERMINOLÓGICA

Nº 14

1 VOCÁBULO-TERMO			FICHA LINGÜÍSTICA			Outras denominações			(X) SIM	FARINHA DE PUBA			NÃO ()		
2 SIGNIFICADO DICIONARIZADO															
()Acepção coincidente sob outra denominação			(X)Acepção parcialmente coincidente			()Acepção parcialmente coincidente sob outra denominação			()Acepção diferente			()Acepção e denominação exclusivas			
3 CONTEXTOS: 1) “O rei dos pão, primeiramente é o rei dos pão... é a farinha é o pão da vida, é o pão da vida. [...] o arroz é um pó, também, igualmente a farinha, né? [...] [sem farinha] não, não, sinhá, não fica. [...] Dá, pra muitos, pra muitos, dá doença até porque é conforme o (inint) da pessoa, né? Ela prejudica, mas tem que comer.” (D.R., FIII, M); 2) “A farinha essa é a que é a nossa mãe aqui é a farinha, se não tiver a farinha a gente tá lascado.” (M.S., FIII, M); 3) “É muito útil.[...] Ela representa, vamo dizer, assim, pro pessoal, [...] um pirão, né [...] que é uma mistura pra hente co pra... pra gente usar como, junto com qualquer um tipo de alimento. [Sem o arroz] a gente come do mehmo jeito. [...], num pode é faltar a farinha. [...] Eu trabalho pra vê se num falta a farinha.[...] Mesmo eu num tocando nela, porque [...] se eu tiver o arroz eu num pego a farinha pra mim botar no arroz, mas eu quero vê a farinha na mesa. [A farinha], ela tá entre esses três... três símbolo. [...] É... é da pessoa pobre, do negro e do índio. [...] Oh mais velho tomavo era café com farinha. [...] Num era nem com a farinha de tapioca, era com a farinha mehmo da... da puba. [...] Fazia mingau os mais velho...” (J. R., FII, F), 4) “É a força. [...] Fica tudo estranho [sem a farinha]. [...] A gente... tem momento que num conse... num... num consegue nem ir trabalhar.” (D.R. FI, M); 5) “E aí muitas pessoas não têm, às vezes, o que comer, e já bebem o chibé da farinha, aí rá fazem o mingau da farinha, da massa também fazem o mingau, fazem o beiju da tapioca, come tapioca, então... é uma... uma fonte de vida. Sem ela, muitos num, às vezes, num tem alimentação em casa, mas tem a farinha já é tudo. [...] Ela é o alimento principal, ela tá na mesa todos os dias, todos os momentos. Ela, no caso, é o principal alimento, daqui, nosso. [...] É o mais forte. Eu penso que ela tem lá suas propriedades. [...], pode fazer qualquer coisa da farinha e se alimentar.” (D.M.S., FI, F); 6) “Farinha, pra mim é o... é o ingrediente principal num prato, porque, aqui, nóh num vivemo sem farinha, se num tiver uma farinha na hora de uma refeição... Deus me livre, tem que ter. (risos). [...] A farinha é a mãe do... do alimento. [...] A farinha é quem manda. [...] É... tendo a farinha, tem tudo.” (F. R., FI, F); 7) “A farinha aqui pra nós é porque nós come ela, nós vende ela... [...] e se mantém com ela. [...] Ela dá a produção. [...] Não, a farinha é que, é que é mais... alimenta mais. [...] Não, a farinha, aqui, nós não pode ficar, por isso é que planta mandioca bem.” (M. O., FIII, M); 8) “Mas, eu quero sentar na mesa mas eu quero ver a farinha lá na mesa. [...] Posso até não comer, mas eu quero ver a farinha lá. (M. G. S., FI, F); 9) “Farinha é um prato principal na vida do quilombo Jamary do Pretos, o prato principal é a farinha. [...] aí, se eu passar um dia que não tenha a farinha em casa eu disse: ‘ah, o meu dia hoje não foi bom, não tem nem farinha em casa.’ [...] Dessa farinha ele faz um mingau, ele faz um chibé ou ele mufa... [...] E tá passando, desde uma água já... já mufa a farinha, bebe uma água... e já se alimentou. ” (R. M. S., FII, F); 10) “A farinha me segura... É, fico forte.” (I. C., FIII, M).															
4 ANÁLISE SEMÂNTICO-CONCEPTUAL															
SEMAS	pó	rei dos pão	é muito útil	é da pessoa pobre, do negro e do índio.	usa junto com qualquer um tipo de alimento	não se pode ficar sem ela, por isso é que planta mandioca bem									
		pão da vida	dá doença		tomavo era café com farinha	tem que comer									
		nossa mãe aqui	prejudica		bebem o chibé da farinha	se não tiver, a gente tá lascado									
		pirão, mistura	tem lá suas propriedades		fazem o mingau	sem o arroz a gente come do mehmo jeito num pode é faltar faltar farinha									
		força	é quem manda		nós come ela	se trabalha pra vê se num falta									
		tudo	dá a produção		nós vende ela	mesmo eu num tocando nela, quero vê a farinha na mesa									
		o alimento mais forte	segura, dá força		se mantém com ela	fica tudo estranho sem ela									
		principal alimento daqui nosso			mufa a farinha, bebe uma água... e já se alimentou.	tem momento, que a gente num consegue nem ir trabalhar sem ela									
		ingrediente principal num prato			pode fazer qualquer coisa da farinha e se alimentar	se num tiver uma farinha na hora de uma refeição... Deus me livre, tem que ter.									
		mãe do alimento				tá na mesa todos os dias, todos os momentos.									
	prato principal na vida do quilombo Jamary do Pretos														

ALIMENTAÇÃO

NATUREZA DOS SEMAS CONCEPTUAIS FORMADORES	Conceptus	Pó.
	Metaconceptus	O rei dos pão, pão da vida, nossa mãe aqui [em Jamary do Pretos], pirão, mistura, pó, é força, é tudo, o alimento mais forte, principal alimento daqui [Jamary do Pretos], ingrediente principal num prato, mãe do alimento, prato principal na vida do quilombo Jamary do Pretos, é muito útil, é quem manda, dá a produção, tem lá suas propriedades, fortalece, dá doença, prejudica, é da pessoa pobre, do negro e do índio, usa junto com qualquer um tipo de alimento, se toma com café, se faz o chibé, o mingau, se mufa e bebe água, pode fazer qualquer coisa dela e se alimentar, se come, se vende, se mantém com ela, não se pode ficar sem ela, por isso é que planta mandioca bem, tem que comer, se não tiver, a gente tá lascado, se trabalha pra vê se num falta, tá na mesa todos os dias, todos os momentos, mesmo eu num tocando nela, quero vê a farinha na mesa, fica tudo estranho sem ela, tem momento, que a gente num consegue nem ir trabalhar sem ela, se num tiver uma farinha na hora de uma refeição... Deus livre, tem que ter, sem o arroz a gente come do mehmo jeito num pode é faltar faltar farinha.
	Metametaconceptus	É o alimento proveniente da batata, da raiz, da mandioca.
5 DEFINIÇÃO DO VOCÁBULO-TERMO: Rei dos pães, pão da vida, mãe de Jamary do Pretos, força, alimento mais forte, pirão, mistura, pó, principal alimento de Jamary do Pretos, ingrediente principal em um prato, mãe do alimento, prato principal na vida do quilombo Jamary do Pretos, enfim, é tudo. É algo típico da vida do pobre, do negro e do índio. É muito útil, é quem manda, dá a produção, fortalece, tem suas propriedades específicas, gera, também, doenças. É usada para se tomar com café, se fazer o chibé, o mingau, se <i>mufar</i> e beber com água, enfim, é usada junto com qualquer tipo de alimento, pois se pode fazer qualquer coisa dela, com ela, e se alimentar. Os quilombolas de Jamary dos Pretos comem, vendem, e se mantêm com a farinha, trabalham para que ela não falte, sem ela fica tudo estranho para eles e há momentos em que nem conseguem ir trabalhar, ela tem que estar na mesa todos os dias, em todos os momentos, se não tiver o arroz eles comem do mesmo jeito, mas, a farinha não pode faltar, mesmo que eles não a comam, sentem a necessidade de vê-la na mesa, por isso, plantam bem a mandioca.		
6 OBSERVAÇÃO		

TRABALHO/ ENTRETENIMENTO

FICHA ETNOTERMINOLÓGICA

Nº 15

1 VOCÁBULO-TERMO <u>BATER CAMINHO</u>				Outras denominações () SIM NÃO (X)		
2 SIGNIFICADO DICIONARIZADO						
() Acepção coincidente sob outra denominação		() Acepção parcialmente coincidente		(X) Acepção parcialmente coincidente sob outra denominação — Abrir caminho		() Acepção diferente
() Acepção e denominação exclusivas						
3 CONTEXTOS: 1) “É bater cortando os pés de mato pra tirar de... [...] pra abrir o caminho pra ficar largo. É.” (J. R., FII, F); 2) “ Bater caminho é quando é sujo. [...] pra limpeza.” (D.R., FIII, M); 3) “Uhn uhn. A gente vai bater caminho . [...] quando o caminho tá sujo, eu acredito que é. Um exemplo, a gente limpa ele dum lado e do outro pra ficar limpo. [...] Pra gente olhar à distância, longe.” (D.R. FI, M); 4) “Ah, bater caminho é cada qual com sua foice, o facão... [...] E um pano, tudo, assim, nas bera e deixano limpo.” (M. O., FIII, M)						
4 ANÁLISE SEMÂNTICO-CONCEPTUAL						
SEMAS	cortar	os pés de mato	quando tá sujo	dum lado e do outro	com foice	pra abrir o caminho
	limpar	o caminho		nas bera	com facão	pra ficar largo
					com pano	pra ficar limpo
						pra gente olhar à distância, longe
NATUREZA DOS SEMAS CONCEPTUAIS FORMADORES	Conceptus		Abrir caminho no meio do mato.			
	Metaconceptus		Bater, cortando os pés de mato, limpar um caminho dum lado e do outro, nas bera, feito no mato quando tá sujo, usando uma foice, facão e pano pra abrir o caminho, pra ficar largo, pra gente olhar à distância, longe.			
	Metametaconceptus		Quase como o <i>pico</i> . Abrir caminho. Quando anda muito pelo mesmo caminho e passa e repassa no mesmo lugar, só anda por aquele lugar.			
5 DEFINIÇÃO DO VOCÁBULO-TERMO: Ato de cortar os pés de mato, de um lado e de outro, do caminho feito dentro do mato, de limpar o caminho quando está sujo, usando uma foice, facão e pano com o objetivo de abrir o caminho, torná-lo largo, para poder se olhar à distância, longe.						
6 OBSERVAÇÃO						

TRABALHO/ ENTRETENIMENTO

FICHA ETNOTERMINOLÓGICA

Nº 16

1 VOCÁBULO-TERMO <u>TROCAR DIA</u>				Outras denominações () SIM NÃO (X)		
2 SIGNIFICADO DICIONARIZADO						
() Acepção coincidente sob outra denominação		() Acepção parcialmente coincidente		(X) Acepção parcialmente coincidente sob outra denominação — Trocar serviço		() Acepção diferente
() Acepção e denominação exclusivas						
3 CONTEXTOS: 1) “Aí nós ia trocar o dia , eu trabalhava[na roça] uma semana com a senhora e a senhora trabalhava uma semana comigo. [...] Então eu achava ruim aquilo, se (inint) trabalhar uma semana comigo e uma semana com a senhora, eu ia trabalhar as duas comigo, adiantava mais meu serviço, aí que me infartou Lourenço, porque Lourenço é prova disso.” (D.R., FIII, M); 2) “O trocar dia é quando eu num tenho dinheiro pra mim pagá [trabalhadores], mas eu tenho meus companheiro. [...] Aí falo com um, com dois, com três, até mesmo... até vinte pessoa. [...] A gente vai trocar o dia , vamo dizer. [...] Que hoje, essas vinte pessoa vão trabalhar comigo. [...] Aí eles marco o dia. [...] Aí [depois] eu já vou com ele. Já vou pagar aquele dia. [...] Que eles trabalharam comigo, aí da-se o nome de trocar dia .” (J. R., FII, F).						
4 ANÁLISE SEMÂNTICO-CONCEPTUAL						
SEMAS	eu trabalhava uma semana com a senhora e a senhora trabalhava uma semana comigo.	na roça	eu num tenho dinheiro pra mim pagá [trabalhadores]	mas eu tenho meus companheiro que vão trabalhar comigo	algo ruim	infartou Lourenço, porque Lourenço é prova disso
		na lavoura				
NATUREZA DOS SEMAS CONCEPTUAIS FORMADORES	Conceptus	Trabalhar uns para os outros em dias alternados. Troca de favor relativa ao trabalho.				
	Metaconceptus	Trabalhar na roça por um tempo (semana, dias) para alguém e depois esse alguém trabalhar por igual período, acordo que se faz com os companheiros por não se ter dinheiro para pagar trabalhadores da roça, algo ruim e pode, até, já causar infarto.				
	Metametaconceptus	É quando um dia se trabalha pra pessoa e, no outro, ela trabalha pra esse alguém. Trocar o dia pela noite, ficar acordado durante a noite e dormir durante o dia. Camaradagem. Trocar o horário de trabalho.				
5 DEFINIÇÃO DO VOCÁBULO-TERMO: Ato de permutar período (semanas, dias) de trabalho, na roça, com companheiros, em função de não se ter dinheiro para pagar o trabalho feito, o que é ruim por ser exaustivo e causar problemas de saúde, como o infarto.						
6 OBSERVAÇÃO						

TRABALHO/ ENTRETENIMENTO

FICHA ETNOTERMINOLÓGICA

Nº 17

1 VOCÁBULO-TERMO <u>FAZER PINTURA</u>		Outras denominações () SIM NÃO (X)	
2 SIGNIFICADO DICIONARIZADO			
() Acepção coincidente sob outra denominação	(X) Acepção parcialmente coincidente	() Acepção parcialmente coincidente sob outra denominação	() Acepção diferente
() Acepção e denominação exclusivas			
3 CONTEXTOS: 1) “Eles querê dá a palavra de fazer qualquer arte, qualquer arte. [...] Qualquer coisa errada, aí eles dize: ‘Seu fulano tá fazeno uma pintura ’. (J. R., FII, F); 2) “Ah! ‘criança fazendo pintura ’... fazendo, eles dizio lá, que tava fazendo... é.. é que... num era pra fazer.. ou se.. se sujando todim na lama, por ali, na água.. se sujando todo, né?” (G. R., FII, M); 3) “É fazendo uma coisa que... já fora de jeito. Que ele vai, garra, acha uma coisa e... ‘Ô Rapaz, esse pequeno tá fazeno uma pintura aqui’. É, ele tá bandalhando uma coisa.”; 4) “ Pintura era quando tava fazendo besteira, tava... às vez andava... que sempre aqui eles andavam... até que agora as criança largou. Pegava, fazia aquelas perna de pau. [...] Aí quando falava, aí fulano dizia: ‘Olha... ah, olha ali quem tá fazendo uma pintura ali’. Ou taha montando num cavalo brabo, ou tava fazendo, montando num boi brabo.” (R. M. S., FII, F)			
4 ANÁLISE SEMÂNTICO-CONCEPTUAL			
SEMAS	qualquer arte		fazer o que num era pra fazer
	qualquer coisa errada		fazendo uma coisa fora de jeito.
			bandalhando uma coisa
			fazendo besteira
NATUREZA DOS SEMAS CONCEPTUAIS FORMADORES	Conceptus	Qualquer arte, coisa errada. Fazer o que num era pra fazer, fazer uma coisa fora de jeito, bandalhando uma coisa, fazendo besteira.	
	Metaconceptus	∅	
	Metametaconceptus	∅	
5 DEFINIÇÃO DO VOCÁBULO-TERMO: Travessura, traquinagem, ato de fazer uma bobagem, algo que não se deve fazer .			
6 OBSERVAÇÃO			

DOENÇA

FICHA ETNOTERMINOLÓGICA

Nº 18

1 VOCÁBULO-TERMO <u>BOBA</u>					Outras denominações () SIM NÃO (X)				
2 SIGNIFICADO DICIONARIZADO									
() Acepção coincidente sob outra denominação		() Acepção parcialmente coincidente		() Acepção parcialmente coincidente sob outra denominação		(X) Acepção diferente		() Acepção e denominação exclusivas	
3 CONTEXTOS: 1) “Fulano tá com boba . É um tipo de ferida. [...] Qualquer tipo de ferida, até mesmo... dizem que ero os mosquito contaminado que picava a pessoa, ou se tivesse um co... um corte, né? [...] Quer dizer, se abrisse um corte na pele da pessoa. [...] E aquele mosquito vinhesse e picasse [...] Virava uma ferida feia.[...] É uma ferida quase sem cura.[...] Ela é difícil de curar. [A pessoa] tem febre. [...] Ela [a boba] cresce... ela, e fica aquele beijo alto. [...] Eu já vi uma pessoa que diz que tinha boba . (J. R., FII, F); 2) “Ah dona, essa aí era uma doença feia, de primeira, era... [...] forma uma ferida no corpo da gente, aquele ferimento. [...] medonho no corpo da gente. [...] E se não tiver tratamento acaba com a gente. [...] Run, ela come a... aquela coisa ali onde ela... <i>surdunça</i> na gente. [...] Ah, faz só... faz só coisa medonha na gente. [...] Eh... [faz] buraco medonho na gente. É uma doença feia essa, essa tal de boba .” (M.O., FIII, M); 3) “Essa, aqui, é uma ferida que a gente... ela num sara, assim, na gente. [...] Ela nasce, assim, por acaso, assim, na perna, [...] no braço ou no pé. [...] Aí, ela fica crônica, assim, que a gente trata, assim, porque não sara. [...] E vai crescendo, até... [...] comer aquilo, que vai até no osso. (I. C., FIII, M).									
4 ANÁLISE SEMÂNTICO-CONCEPTUAL									
SEMAS	qualquer tipo de ferida	de gente	dá em qualquer parte do corpo: na perna, no braço, no pé	que cresce	feia	dá febre	quase sem cura	se não tiver tratamento acaba com a gente, mata	dizem que ero os mosquito contaminado que picava a pessoa [...] se abrisse um corte na pele da pessoa. [...] E aquele mosquito vinhesse e picasse [...] Virava uma ferida feia.
	doença			come aquilo até no osso	medonho	fica aquele beijo alto	difícil de curar	faz só coisa medonha na gente	
				surdunça na gente	crônica		não sara fácil	faz buraco medonho na gente	
				nasce por acaso					
NATUREZA DOS SEMAS CONCEPTUAIS FORMADORES	Conceptus		Qualquer tipo de ferida crônica que nasce por acaso, em qualquer parte do corpo: na perna, no braço, no pé e que cresce, come aquilo até o osso, que <i>surdunça</i> gente, fica feia, medonha, dá febre, fica aquele beijo alto, doença difícil de curar, quase sem cura, faz só coisa medonha na gente, faz buraco medonho na gente, não tiver tratamento acaba com a gente. Dizem que ero os mosquito contaminado que picava a pessoa [...] se abrisse um corte na pele da pessoa. [...] E aquele mosquito vinhesse e picasse [...] Virava uma ferida feia.						
	Metaconceptus		Ø						
	Metametaconceptus		Ø						
5 DEFINIÇÃO DO VOCÁBULO-TERMO: Doença humana caracterizada pelo aparecimento casual de uma ferida, geralmente, no braço, na perna ou no pé, que cresce e vai ficando cada vez mais feia, medonha, podendo chegar a se tornar crônica e atingir o osso e cujas extremidades se destacam na pele, dá febre, é difícil de curar e se não tiver tratamento pode, até, matar. Acredita-se que essa doença seja originária da picada de mosquitos contaminados.									
6 OBSERVAÇÃO									

DOENÇA

FICHA ETNOTERMINOLÓGICA

Nº 19

1 VOCÁBULO-TERMO <u>PASSAMENTO</u>		Outras denominações () SIM NÃO (X)	
2 SIGNIFICADO DICIONARIZADO			
() Acepção coincidente sob outra denominação	(X) Acepção parcialmente coincidente	() Acepção parcialmente coincidente sob outra denominação	() Acepção diferente
() Acepção e denominação exclusivas			
3 CONTEXTOS: 1) “Eh... esse aí [passamento] eh... pessoa quando desmaia, né.” (D.R. FI, M); 2) “ Passamento , os mais velho, os antigo dizio: ‘Fulano, deu um passamento ’. Passamento era um tipo, não ... ficava fora de si. [...] Ô, dav(=dava)... ô dava uma tontura... [...] e a pessoa num sabia mais o que tava fazeno. [...] Aí, eles davo esse nome de passamento .” (J. R., FII, F); 3) “ Passamento que nós conhece, aqui, é que, às vezes, o camarada dá um... dá uma, assim uma, quase uma coisa, esse é que é o passamento que nós diz aqui. [...] Ele ficando assim, quase sem ter o ar, é que a hente diz que deu um passamento .” (M. O., FII, M); 4) “Aí eu fiquei com muito nervoso que quase me dava, assim, um... [...] um... um passamento , aí eu sentei, assim, a minha tia me deu um copo de água que eu fiquei com medo.[...] É que a hente desmalia.” (M. G. S., FI, F)			
4 ANÁLISE SEMÂNTICO-CONCEPTUAL			
SEMAS	desmaio		ficar fora de si
	tontura		ficar sem ter o ar
	uma coisa		não saber mais o que tava fazeno
NATUREZA DOS SEMAS CONCEPTUAIS FORMADORES	Conceptus	Mal-estar.	
	Metaconceptus	Pessoa quando desmaia, quando dá uma tontura, uma coisa, a pessoa fica fora de si, fica sem ter o ar, não sabe mais o que tava fazeno.	
	Metametaconceptus	Tem a ver com morte, doença. É tipo um esquecimento.	
5 DEFINIÇÃO DO VOCÁBULO-TERMO: 1) Desmaio, mal estar que faz a pessoa ficar fora de si. 2) Tontura. 3) Falta de ar.			
6 OBSERVAÇÃO			

DOENÇA

FICHA ETNOTERMINOLÓGICA

Nº 20

1 UNIDADE LEXICAL <u>LASTRINA</u>				Outras denominações () SIM NÃO (X)		
2 SIGNIFICADO DICIONARIZADO						
()Acepção coincidente sob outra denominação		()Acepção parcialmente coincidente		()Acepção parcialmente coincidente sob outra denominação		(X)Acepção e denominação exclusivas
3 CONTEXTOS: 1) “É outro tipo de febre que dá, mamãe disse que a pessoa ficava verdinha, verdinha, verdinha, nessa senhora de lastrina, essa daí não pode comer tipo de comida nenhuma remosa. [...] Se comesse taha morto [...] Ela recolhe, aí, se a pessoa comer comida pesada, aí [depois] ela sai botar pra fora, mata o cara. [...] E agora, nesse tempo que tinha, agora, hoje, eu nunca mais vi falá.” (M. G. S, FI, F); 2) “Ah, essa é outra. É... badalha com o camarada demais. Já teve aqui também. [...] De vez em quando tem [aqui]. [...] Ela... sai no corpo da gente tudinho. [...] Eh, quando acaba, ela despelha. [...] Quando ela vai... vai secando e você vai tomando banho, ela vai, que ela é assim. Ela dá aquela coisa, mas ela seca. [...] Ah, muita bolha que sai do corpo, fica... [bolha] de água.[...] Lastrina, aqui, a gente já teve muito. [...] Já tive... É, de vez em quando aparece. [...] Essas doenças, a gente dizia aqui que essa doença, assim, de contágio, a gente não panha duas vezes. [...] É, porque a lastrina sai mais miúda e a... a bexiga sai grande.” (M. O., FIII, M); 3) “A lastrina ela é tipo de uma... duma coceira. [...] Essa coceira virava uma... bolha... [...] E dessa bolha que se... enchia de água, né. [...] Dentro daquilo, como se fosse queimadura de fogo. [...] Aí ela ia espocando, ia derramando aquela água na pessoa. [...] Segundo que minha mãe dizia, que, quando a pessoa tinha muito, tirava todo o coró do corpo [...] Pegava a folha de banana, né... [...] quando tinha muito e botava pra pessoa deitar em cima pra num pregar, porque a folha da banana é lisa. [se não] Pregava na roupa todinho e, aí, ia doer. [dava] febre.” (J. R., FII, F); 4) “Dá aquela grossura. [...] Aquelas bolhinha enche [...], gera uma a... uma água e aquela água vira uma matéria, assim, um pus. [...] Ah, espoca tudinho que tem vez que... tem vez que não pode nem deitar (inint), não pode vestir roupa que ela prega no corpo da gente. [...] Aquilo lasca a gente que... Ave Maria. (I. C., FIII, M).						
4 ANÁLISE SEMÂNTICO-CONCEPTUAL						
SEMAS	doença	de gente	de contágio	se formam bolhas d'água que vira pus, como de queimadura de fogo, mais miúda que as da bexiga, que espocam tudinho	não se pode comer nenhuma comida remosa	pode matar
	coceira			a pessoa fica verdinha	ela recolhe se a pessoa comer comida pesada, e depois, ela sai, bota pra fora	não se panha duas vezes
	febre			dá febre	quando a pessoa tinha muito, tirava todo o coró do corpo	badalha com o camarada
				coça	quando saía muito, se botava a pessoa pra deitar em cima duma folha de bananeira pra num pregar	aquilo lasca a gente
				dói	sai no corpo da gente tudinho	
				seca	tem vez que a pessoa não pode deitar, vestir roupa que ela prega no corpo da gente	
				despelha		
				dá aquela grossura		
NATUREZA DOS SEMAS CONCEPTUAIS FORMADORES	Conceptus		Doença contagiosa que dá em gente, que não se panha duas vezes, em que se formam bolhas d'água que vira pus, mais miúdas que as da bexiga e que sai no corpo da gente tudinho e espocam tudinho, a pessoa fica verdinha, dá febre, coça, dói, dá aquela grossura, depois seca e despelha, não se pode comer nenhuma comida remosa porque ela recolhe e depois bota pra fora, podendo até matar, quando sai muito, badalha com o camarada, lasca, tira todo o coró do corpo, não pode vestir roupa que ela prega no corpo da gente e tem que se dormir em folha de bananeira pra não grudar.			
	Metaconceptus		Ø			
	Metametaconceptus		Ø			
5 DEFINIÇÃO DO VOCÁBULO-TERMO: Doença que só acomete o ser humano uma vez e que consiste na formação de bolhas d'água, que depois, vira pus, miúdas que se espalham pelo corpo todo, a pessoa fica esverdeada, dá febre, coça, dói, depois, seca e despelha o corpo. Não se pode comer comida remosa porque se não, ela se recolhe para sair com força total, esbandalhando a pessoa e podendo, até, matar. Quando a pessoa tem muitas bolhas, ela precisa deitar em folha de bananeira para que a secreção purulenta que sai das bolhas não grude a pele na roupa, na rede, no colchão.						
6 OBSERVAÇÃO						

DOENÇA

FICHA ETNOTERMINOLÓGICA

Nº 21

1 UNIDADE LEXICAL ENZIPRA					Outras denominações () SIM NÃO (X)		
2 SIGNIFICADO DICIONARIZADO							
() Acepção coincidente sob outra denominação		() Acepção parcialmente coincidente		() Acepção parcialmente coincidente sob outra denominação		() Acepção diferente	
						(X) Acepção e denominação exclusivas	
3 CONTEXTOS: 1) “É uma doença que dá. [...] na perna da gente, mas também, só dá se a pessoa tiver com algum tipo de ferimento. [...] Fica vermelho. [...] muito vermelho. [...] Incha. [...] Que ela tem de dois tipo, tem da... tem da que fica vermelhinha e tem da outra que ... larga a pele todinha. [...] uma preta que dá e aí a pele larga tudinho, quando vai sarando aquela pele vai saindo todinha, é só a enzipra. [...] É a pior [a preta], que se deixá, ela coisá mehmo, aí vai indo, vai indo, até o cara perder perna, pode ser perna, braço, pode ser o que for.” (M. G. S, FI, F); 2) “A enzipra é... surge também duma coisa, as vezes acontece, você tá com cortado às vezes, uma coisa... [...] um ferimento, ela dá na gente. [...] Aí ela fica ali vermelho e... e incha. [...] Ah, é febre, as enzipra, cê tem de lavar com água de sal, uma coisa, fazê um remédio pra ela, porque ela incha na gente, a enzipra. [...] Em... em... gera, assim, dum ferimento que a gente tiver.[...] no pé, no braço, é onde for. [...] Se der enzipra... [...] é, assim, como eu tô lhe dizeno.” (M. O. FIII, F); 3) “Ó, enzipra, segundo o.. o.. os mais velho, que é uma coisa que é tipo uma inflamação, que... [...] aquilo inflama [...] qualquer... um... um fermentozinho... [...] aí, se der a enzipra... [...] aquilo inflama mais [...] tem uma caloria, é quente demais que a gente sente mermo, sem colocar a mão, coisá a gente. Aquele calor, aquele negócio. [...] Então, a gente tem que tratar o mais rápido possível, por que aquilo também mata. [...] Aí, os mais velhos dizio: ‘Ei, tu tá com enzipra!’ Aí, a gente já sabia... [...] a gente: ‘Ah, o negócio tá ruim!’”. (G. R., FII, M); 4) “Ah, enzipra, enzipra, se você tivé um ferimento no corpo. [...] ele... ela fica vermelha, começa a esquentar. [...] inchar. [...] Ela só dar se tivé um ferimento. [...] Fica vermelho, dá febre na pessoa e começa inchar. [...] Aí, tem que ter uma pessoa que sabe cortar essa enzipra. [...] né, que eles chamo de benzer. [as benzedeadas] É que cur (=cura)... cura a enzipra. (J. R., FII, F); 5) “Essa aí é uns inchumo na perna que aparece.” (D. R., FI, M); 6) “É uma coisa que... que se a gente panhar um baque no corpo, aonde for, ou um corte, [...] aí, ela dá. É uma quentura. [...] incha demais. [Tem] cura, a gente [tem] que benzer.” (I. C., FIII, M).							
4 ANÁLISE SEMÂNTICO-CONCEPTUAL							
SEMAS	doença	de gente	gerada de um ferimento	na perna	fica muito vermelho	tem do tipo vermelha	tem que tratar o mais rápido possível
	inflamação		de um corte	no braço	incha	tem do tipo preta que é a pior, larga a pele todinha quando tá sarando e que se deixá, ela coisá mehmo, aí vai, indo vai indo, até o cara perder perna, pode ser perna, braço, pode ser o que for, pode até matar	tem de lavar com água de sal
	inchumo		de um baque	onde for	tem uma caloria, esquentada demais		tem de lavar com uma coisa
					dá febre		tem de fazer um remédio
					inflama		tem de ter uma pessoa [benzedeadas] que sabe cortar, benzer
					tem cura		
NATUREZA DOS SEMAS CONCEPTUAIS FORMADORES	Conceptus		Doença, inflamação, inchumo que só dá se a pessoa tiver com algum tipo de ferimento, corte, na perna, no braço, seja onde for, que fica muito vermelho, inchuma, uma caloria, inflama, dá febre, tem de lavar com água de sal, uma coisa, fazê um remédio, tem cura, mas tem de ter uma benzedeadas que saiba cortar, que a gente [tem] que benzer, tem da vermelha e da preta, que é a pior, o cara pode perder perna, braço, pode ser o que for, pode até matar.				
	Metaconceptus		Ø				
	Metametaconceptus		Ø				
5 DEFINIÇÃO DO VOCÁBULO-TERMO: Doença humana que consiste na inflamação de um ferimento, baque ou corte, em qualquer parte do corpo, em geral, na perna ou no braço, que fica muito vermelho, incha, esquentada demais e causa febre, tem cura, mas para ser curado precisa da ação de uma benzedeadas que é quem sabe cortar, curar, precisa ser lavado com água de sal, tem que se fazer um remédio. Tem de dois tipos, da vermelha e da preta, esta faz largar a pele durante o processo de cura e pode levar à perda de um membro e até à morte.							
6 OBSERVAÇÃO							

FICHA ETNOTERMINOLÓGICA

Nº 22

1 UNIDADE LEXICAL <u>SERRAR VELHO</u>						Outras denominações () SIM NÃO (X)		
2 SIGNIFICADO DICIONARIZADO								
() Acepção coincidente sob outra denominação		() Acepção parcialmente coincidente		() Acepção parcialmente coincidente sob outra denominação		() Acepção diferente		
						(X) Acepção e denominação exclusivas		
3 CONTEXTOS: 1) “Ah, isso aí [serrar velho] eh... eles faz um negocinho num pedaço de tauba assim [...] bem estreitinho, aí, marra um fio, assim, dentro do coisa dela, assim, fura um buraquinho. Aí vai chamar o velho pra lá e enrola ela. [...] faz uma zoada danada. [...] Eu participava, nessa época. [...] Eles [os idosos] jogam [mijo], se ficar perto da janela [do quarto ou da sala]...” (D.R. FI, M); 2) “Ah, de... de... de... agora que é... ah... e... e... no meu tempo [de jovem] nós serrava. [...] Aí tinha... tinha um... a hente fazia, assim, uma zoadeirazinha, assim, pa rolar, né? [...] A hente chamava zoadeira. [...] aquele negócio que a hente rola, assim, e ele faz uma [...] zoada... [...] Faz duma taubazinha leve... [...] qualquer uma taubinha de paparaúba duma... [Coloca] um cordão e gira ela [...] Ela zôa como quê. [...] Aí nós leva [pra rua]... aí outro levava lata, outro levava um litro, outro levava uma garrafa... [...] Pa batê, pa fazê aquela zoada... aí quando chamava os velho, que os velho respondia, aí a gente fazia aquela gritaria, aquela zoada. [...] Diz que tava serrando os velho... (risos) [...] Ah, eu serrava muito. [...] Tinha dia, que eles [os idosos] ficava brabo e num queria responder... [...] Mas a turma abusava, abusava e com pouco eles falava. Ah, quando falava era o que a turma queria. [...] Eu era mais cabreiro. [...] e tinha quem ia lá na janela e eu não ia, ficava só mais daqui, de longe. [...] (risos)... Tinha alguma [idosa]... (risos)... tinha a que ele jogava... teve uns que pegou uns banho [de mijo] umas vez. [...] (risos)... la logo banhá. [...] Largava a serração.” (M. O., FIII, M)								
4 ANÁLISE SEMÂNTICO-CONCEPTUAL								
SEMAS	brincadeira	de rua	antiga, nessa época, no meu tempo	típica de homens	jovens	realizada à noite	consiste em chamar o velho pra lá que, às vezes, joga mijo se a pessoa ficar perto da janela	se usa uma zoadeira, um negocinho, um pedaço bem estreitinho de táua leve, com um cordão passado por dentro dela, quando gira ela zoa como quê, faz uma zoada danada
					adultos		a turma abusava, abusava e com pouco eles falava, quando falava era o que a turma queria	lata
							quando chamava os velho que os velho respondia, aí a gente fazia aquela gritaria, aquela zoada, diz que tava ‘serrando os velho’...	litro
								garrafa
NATUREZA DOS SEMAS CONCEPTUAIS FORMADORES	Conceptus		Brincadeira de rua antiga, de homens jovens e adultos, em que se chamava um velho, pra lá, e a turma abusava até ele falar, quando os velho respon					
	Metaconceptus		a gente fazia aquela gritaria, aquela zoada, usando zoadeira, lata, litro e garrafa pra fazer zoada e diz que tava ‘serrando os velho’. Tinha vez, qu					
	Metametaconceptus		ficava brabo e num queria responder... e jogavam [mijo], se ficasse perto da janela...					
5 DEFINIÇÃO DO VOCÁBULO-TERMO: Brincadeira de rua, antiga, quase extinta, típica de homens jovens e adultos, realizada à noite, que consiste na reunião de um grupo que usa objetos como zoadeira — pedaço estreito de táua leve com um cordão passado por dentro — litro, lata e garrafa para fazer zoada. Esse grupo se dirige à casa dos idosos do quilombo Jamary dos Pretos e os chama, geralmente, na janela do quarto ou da sala, e os abusa até eles responderem. Quando os mais velhos respondem, o grupo usa os objetos que tem para fazer muita zoada, inclusive, um som que imite o barulho do serrote, por isso se diz <i>serrar velho</i>. Às vezes, quando os idosos ficam bravos, costumam jogar urina nos brincantes.								
6 OBSERVAÇÃO: <i>Serrar velho</i> está entre as brincadeiras, praticamente, extintas do quilombo Jamary dos Pretos, assim como, pião, boi de pau, gangorra, chucho.								

VESTUÁRIO

FICHA ETNOTERMINOLÓGICA

Nº 23

1 VOCÁBULO-TERMO <u>SAIA DE MINUTO</u>			Outras denominações () SIM NÃO (X)		
2 SIGNIFICADO DICIONARIZADO					
() Acepção coincidente sob outra denominação		() Acepção parcialmente coincidente		(X) Acepção parcialmente coincidente sob outra denominação — Saia de folhos/ Saia de pala	
				() Acepção diferente	
				() Acepção e denominação exclusivas	
3 CONTEXTOS: 1) “Saia de minuto é a sai... é a saia que tem as tr... os três ou quatro pedaço assim. [...] franzido. [...] cortado, aí franze.[...] aí vai pregano.” (J. R., FII, F); 2) “Rapa, eu acho que é feita as preguinha né, de palazinha, né. [...]Que a minha tia e a minha mãe de criação tem. [...]dessa de minuto eu já vi porque a minha tia ela trabalha de umbanda e ela tinha.” (M. G. S., FI, F); 3) “Ah quando eu era pequena minha avó fazia bem que ela era costureira... [...] Aí fazia a de palinha aqui e aí botava aquelas duas pala aqui que era, aí um minuto era uma palinha, doih minuto era outro folho, aí trêh minuto, três folhos. [os folhos] É que era os minutos. [...] De rodadinha alí toda...” (R. M. S., FII, F); 4) “De minuto [...] de... de três pedaço, três folho, pois é [...] ehn, eihn, porque faz o primeiro folho, aqui, embaixo, aí, franze, aí, prega esse oto aqui nesse último, franze de novo, prega esse aqui de cima [...] aí fica bem larguinha mesmo, bem redondinha [...] de três folhos [geralmente, na altura do joelho] Eles dançavo, pra dançar tambô aí.” (C. S. F, FIII, F)					
4 ANÁLISE SEMÂNTICO-CONCEPTUAL					
SEMAS	roupa de mulher	franzida	feita de minutos, pedaço de pano, preguinhas, folhos, palinhas pregados um no outro	pode ter só um minuto, dois, minuto, três minuto....	usada nos rituais de umbanda, brianga
		larguinha		geralmente, tem três minuto	usada pra dançá tambor
		redondinha		geralmente, na altura do joelho	
		rodadinha			
		pregueada			
NATUREZA DOS SEMAS CONCEPTUAIS FORMADORES	Conceptus		Saia rodadinha, franzida, bem larguinha, feita, geralmente, com três ou quatro minuto, pedaço de pano, preguinhas, palinhas, folhos prega um no outro, usada pra dançá tambor.		
	Metaconceptus		Ø		
	Metametaconceptus		Ø		
5 DEFINIÇÃO DO VOCÁBULO-TERMO: Peça do vestuário feminino, rodada, franzida e bem larguinha, feita de uma quantidade imprecisa de minutos, pedaços de pano ou folhos, geralmente, três, pregados um no outro, usada, comumente, nos rituais de umbanda, <i>brianga</i> , Tambor de Mina.					
6 OBSERVAÇÃO					

MODO

FICHA ETNOTERMINOLÓGICA

Nº 24

1 VOCÁBULO-TERMO <u>À VAL</u>		Outras denominações () SIM NÃO (X)		
2 SIGNIFICADO DICIONARIZADO				
() Acepção coincidente sob outra denominação	() Acepção parcialmente coincidente	(X) Acepção parcialmente coincidente sob outra denominação — À toa, à revelia	() Acepção diferente	() Acepção e denominação exclusivas
3 CONTEXTOS: 1) “À val é onde... ou um terreno ou qualquer coisa, né? [...] que tá solto, que num tá cercado, ou que num. [...] aí tá à val.” (J. R., FII, F); 2) “Quando é avulso, né, que é uma coisa avulsa, que tá solto pra lá, como gente diz, assim: ‘Ah, aqui, no Jamary, a gente cria [à val], gado avulso, solto no campo.’ (R. M. S., FII, F); 3) “Ahn... hein... é... uma coisa que tá jogado, assim, pra lá né? [...] Que num tá... é, que a hente já jogou pra lá, ele fica, assim. [...] à val, é.” (M. O., FIII, M); 4) “Tipo assim, estar aberta pra você, à disposição? [...] É, estar à disposição, a... aberta pra você...” (F. R., FI, F); 5) “À val, à val... é uma coisa, assim, no amplo, assim. Por exemplo, aí, né? Se tá... essa... essa estaca aí, mah num tem arame, aí tá à val.” (D. R., FI, M)				
4 ANÁLISE SEMÂNTICO-CONCEPTUAL				
SEMAS	solto	largado	que está no amplo	estar à disposição
	avulso	jogado	que está solto no campo	estar aberto à
	livre	abandonado	que não está cercado	
NATUREZA DOS SEMAS CONCEPTUAIS FORMADORES	Conceptus	Qualquer coisa que está avulsa, solta no campo, no amplo. Algo que está largado, jogado. Estar à disposição, aberto à.		
	Metaconceptus	∅		
	Metametaconceptus	∅		
5 DEFINIÇÃO DO VOCÁBULO-TERMO: 1) Estar solto, avulso, livre no campo, sem cercas, sem obstáculos. 2) Estar largado, jogado, abandonado. 3) Estar à disposição, aberto à.				
6 OBSERVAÇÃO: Esse vocábulo-termo é amplamente usado pelos quilombolas de Jamary dos Pretos, independentemente, de faixa etária.				

Como se pôde constatar, nas análises feitas nas fichas etnoterminológicas, as três etapas de formação do conceito *lato sensu*: *conceptus*, *metaconceptus* e *metametaconceptus* só foram simultaneamente analisadas nas unidades que se configuraram vocábulos-termos, ou seja, nas unidades que — pertencentes à língua geral ou comum, o que atestamos a partir de consultas feitas em dicionários e, sobretudo, das informações fornecidas pelo grupo parâmetro — foram semanticamente revestidas de traços étnico-conceptuais específicos pelos quilombolas de Jamary dos Pretos.

Assim, quando da análise semântico-conceptual das unidades lexicais que figuram como exclusividades denominativas/conceptuais do léxico desse grupo, apenas o campo do *conceptus* foi preenchido. Os campos do *metaconceptus* e do *metametaconceptus* permaneceram em aberto, já que não houve reconhecimento por parte dos informantes não quilombolas das denominações e/ou das conceptualizações apresentadas pelos quilombolas nem encontramos registro quanto à denominação ou acepção dessas unidades nos dicionários de língua geral consultados que permitissem uma intersecção semântica baseada em pelo menos um traço semântico comum.

Nesse sentido, é fundamental pontuarmos, neste momento, que o estabelecimento do *conceptus*, do *metaconceptus* e do *metametaconceptus* de um vocábulo-termo é sempre feito a partir do olhar de quem investiga, pois, por exemplo, as particularidades conceptuais/denominativas dos quilombolas de Jamary constituem, para eles, sempre o *conceptus*, seu ponto de partida, e não o *metaconceptus*, como afirmamos. Portanto, ao analisarmos sobretudo o processo de conceptualização desses quilombolas, nos baseamos — com o olhar de alguém de fora desse grupo — sempre no que evocava a língua comum para estabelecermos o que demarcava, ou não, particularidade denominativa e/ou conceptual no léxico desse quilombo.

Frente à possibilidade de questionamentos quanto ao fato de particularidades conceptuais e/ou denominativas serem atribuídas à comunidade quilombola de Jamary dos Pretos em vez de serem atribuídas às diversas comunidades rurais existentes no Brasil e no Maranhão — com base na argumentação de que essas especificidades se diluem porque se coadunam às características históricas e socioculturais gerais dos povos e comunidades do campo — ressaltamos, conforme atestou a análise aqui empreendida, que efetivamente “qualquer grupo etnolinguístico tem uma conceptualização própria do mundo e uma semiotização específica do universo conceptual.” (BARBOSA, 2009, p. 02).

Dessa forma, acreditamos que, mesmo entre seus pares, as comunidades quilombolas brasileiras/maranhenses, como Jamary dos Pretos, desenvolvem especificidades

linguístico-culturais denominativas e, especialmente, conceptuais que as tornam ímpares, porque essas especificidades estão atreladas à sua axiologia, que é única. Partimos do princípio, então, de que, no percurso gerativo da enunciação, “os grupos humanos reelaboram, segundo suas diferentes visões de mundo, os biofatos, os sociofatos, os psicofatos, os manufatos, gerando, assim, tantos universos antro-po-culturais quantas forem as etnias consideradas.” (BARBOSA, 2009, p. 01).

Quanto à observação da conceptualização realizada por quilombolas homens e mulheres, as únicas diferenças verificadas, quando da observação dos contextos das entrevistas, foi que os homens apontaram um número maior de semas para as unidades lexicais que tinham estreita relação com o universo masculino, como a brincadeira **serrar velho**. As mulheres, por sua vez, detalharam mais semas quando a unidade lexical tinha uma relação mais específica com o universo feminino, como **saia de minuto**, pertencente ao campo semântico *vestuário*.

Quanto à observação da interferência do fator idade na conceptualização do quilombo Jamary dos Pretos, atestamos, como sinalizado por Barbosa (2003, p. 80) que

As diferenças temporais, geracionais, revelam que línguas naturais e de cultura e os discursos que as manifestam, constituem processos de produção de significação e informação, por meio dos quais preponderantemente se produzem, se reiteram e se transformam os sistemas de valores e as práticas sociais das comunidades humanas. Neles se articulam dialeticamente o sentimento da continuidade histórica e a diversidade cultural.

Assim, com base na observação dos contextos presentes nas fichas etnoterminológicas, atestamos que os informantes mais idosos, os da faixa etária III, com mais de 60 anos, em função da natureza das experiências vividas e do grau de seu envolvimento com o quilombo, tenderam a explicitar um número maior e mais representativo de semas patenteadores das particularidades semântico-conceptuais de Jamary do que os informantes mais jovens, confirmando que o informante mais idoso é “o repositório da memória local, ‘o filax’ dos documentos de posse da(s) terra(s), o homem a quem a comunidade entrega o comando do grupo social.” (AZEVEDO, 1982, p. 05).

Alguns informantes mais idosos de Jamary dos Pretos, também, sinalizaram variação de ordem diageracional: “Agora [os mais jovens] já tão dizendo que é... nós vamo **visitar o envelope**.... envelope... (risos)... uma coisa assim. [...] que eles já digo, agora.” (M. O., FIII, M). Esse trecho explicita que o vocábulo-termo **fazer quarto**, entre os jovens, começa a ceder espaço para **visitar o envelope**.

Constatamos, ainda, como pressupúnhamos, que não há em Jamarý dos Pretos uma língua secreta advinda de resquícios de línguas africanas, como há, por exemplo, na comunidade de Tabatinga/MG. Essa constatação, somada às evidências trazidas à tona nesta análise, nos autoriza a afirmar que as especificidades atestadas no léxico do quilombo Jamarý dos Pretos, as quais dão o tom de linguagem de especialidade de baixa densidade terminológica ao léxico desse grupo, foram geradas não em função de influências de línguas africanas ou de fatores técnicos, científicos, sociais (idade, escolaridade, sexo) geográficos, mas, em decorrência das raízes étnico-culturais peculiares aos quilombolas de Jamarý.

Apresentamos, ainda, a seguir, uma estrutura que sintetiza, a partir da investigação por nós realizada, a relação do quilombo Jamarý dos Pretos com as palavras para evocar sua visão de mundo e seus saberes semioticamente construídos.

Figura 23 – Síntese da relação do quilombo Jamary dos Pretos com as palavras



Fonte: Elaborada pela autora.

Essa figura objetiva sintetizar, visualmente, a seleção das pregnâncias estabelecidas pelos quilombolas de Jamarý dos Pretos para conceituar e, por vezes, nomear de maneira particular, porque a partir da etnicidade que lhes é intrínseca, sua singular visão de mundo. Por meio das 24 (vinte e quatro) unidades lexicais analisadas tanto léxico-semanticamente como semântico-conceptualmente, nesta pesquisa, apresentamos uma panorâmica das raízes étnico-culturais do mundo semioticamente construído por esse grupo, sua religiosidade e ancestralidade impregnadas nas particularidades do ritual da brianga e nos rituais de cura e de festas, suas danças e músicas afloradas, especialmente, no tambor de crioula, sua relação com o corpo e com a morte, seu vestuário, suas formas peculiares de tratamento interpessoal, suas principais atividades econômicas e culturais, seu particular vínculo com a terra.

5 CONCLUSÃO

Considerando que os grupos humanos desenvolvem especificidades denominativas e, mais comumente, conceptuais em relação ao léxico da língua geral — em função, entre outros, da etnicidade que lhes é intrínseca e de sua singular visão de mundo — erigimos esta pesquisa movidos pelo intento de descobrir, à luz dos pressupostos teórico-metodológicos da Etnolinguística e da Etnoterminologia, quais especificidades denominativas e, sobretudo, quais especificidades semântico-conceituais revelavam a singular visão de mundo do quilombo Jamary dos Pretos, localizado no município de Turiaçu, no estado do Maranhão.

Frente a esse desafio, levantamos a hipótese de que as especificidades denominativas e, sobretudo, as conceptuais — responsáveis pela atribuição do estatuto de linguagem de especialidade de baixa densidade terminológica ao léxico do quilombo Jamary dos Pretos — desenvolvidas por esse grupo para demarcar sua concepção de mundo têm, especificamente, raízes na história de formação desse quilombo, na luta desse grupo pelo direito legal à posse da terra, no uso comum da terra para a satisfação de necessidades básicas de sobrevivência, na singularidade dos sistemas de significação que cultivam, como vestuário, ritos, dança, gestos, bem como, nos princípios de organização sociocultural dos grupos afro-brasileiros, tais como, cooperativismo, religiosidade, corporeidade, memória, ancestralidade, ludicidade.

Para tanto, analisamos as relações léxico-semânticas e principalmente as relações semântico-conceituais estabelecidas nas 24 (vinte e quatro) unidades lexicais que compõem o cerne deste estudo por serem usuais no cotidiano das práticas sócio-culturais dos quilombolas de Jamary dos Pretos. Assim, pudemos examinar a atribuição, ampliação ou supressão de traços semânticos étnico-culturais-ideológicos — formadores do *metaconceptus* — por parte desse grupo, para representar sua percepção de mundo, bem como pudemos identificar e analisar os semas universais, biológicos, formadores do *conceptus* e os semas de natureza modalizante-intencional, formadores do *metametaconceptus*, a fim de evidenciar os semas que particularizavam, de fato, a conceptualização dos quilombolas de Jamary.

Considerando que na língua nada é absoluto, tudo é relativizado em função de fatores como tempo, lugar, camada social, universo de discurso, perspectiva de análise, bem como que, certamente, as 24 unidades lexicais aqui analisadas não são as únicas a constituir signos-símbolos da forma específica de Jamary dos Pretos representar semioticamente a realidade fenomênica, enfatizamos que as análises aqui efetuadas nos possibilitaram desenlear

a axiologia desse quilombo, uma vez que nos permitiram tracejar a apresentação de uma panorâmica da visão de mundo desse grupo subjacente ao seu léxico.

Assim, as análises que empreendemos das especificidades do léxico de Jamary dos Pretos trouxeram à tona, como pressupúnhamos, a religiosidade e ancestralidade impregnadas nas particularidades do ritual da brianga e nos rituais de cura e de festas desse quilombo, suas danças e músicas, sua relação com o trabalho, com os alimentos, com o corpo e com a morte, seu vestuário, suas formas peculiares de tratamento interpessoal, suas principais atividades econômicas e culturais, sua percepção do espaço geográfico, sua luta pelo direito à posse da terra e pela retratação do Estado para com os negros e quilombolas.

Tais análises corroboraram também, como pressupúnhamos, a ideia de que a maior parte das unidades lexicais identificadas por nós como figurativas das especificidades do léxico desse grupo constituem vocábulos-termos, pois, embora pertencentes ao léxico da língua geral, são infladas por uma semântica étnico-cultural específica pelos quilombolas de Jamary, são revestidas de significações especificamente provenientes da percepção e da representação singulares de mundo desse grupo.

Desse modo, esta abordagem etnolinguística e, especialmente, etnoterminológica do léxico de Jamary dos Pretos tornou evidente que os conhecimentos construídos e compartilhados por essa comunidade duetam universalidades denominativas e/ou semânticas da língua geral, portanto, pertencentes a e reconhecidas por outros grupos humanos, bem como especificidades semântico-conceptuais que, pelas particularidades étnicas, culturais e ideológicas que agregam, individualizam Jamary dos Pretos em relação, até mesmo, a seus pares.

Pelo feito, esta pesquisa traz contribuições de naturezas variadas. Ao comprovar que as raízes étnico-culturais é que geram as especificidades denominativas e, principalmente, as particularidades conceptuais identificadas no léxico de Jamary dos Pretos — corroborando para isso, o fato de que até o alcance desta pesquisa não foram detectadas diferenças no processo de conceptualização dessa comunidade em função de faixa etária ou sexo — este estudo situa-se na contramão dos estudos que anseiam encontrar resquícios de línguas africanas no léxico das comunidades quilombolas brasileiras — coadjuvando o papel da etnicidade, da cultura e da história, construídas em solo brasileiro, no léxico desses grupos — e contribui para a afirmação da Enoterminologia na área dos estudos terminológicos, pois corrobora a ampliação da compreensão quanto aos fatores que condicionam a especialização do léxico dos grupos humanos.

Ainda sob o prisma científico, esta pesquisa colaborou para o avanço dos pressupostos metodológicos da Etnoterminologia, uma vez que submetemos à análise etnoterminológica um *corpus* oral coletado no universo de discurso de um grupo humano como o dos quilombolas; efetuamos alterações no modelo de ficha etnoterminológica existente, sobretudo, quanto às informações contidas no campo *significado dicionarizado*; e, principalmente, inserimos o *corpus* parâmetro, vital para fornecer dados para uma delimitação mais precisa e completa do *conceptus* e do *metametaconceptus* dos vocábulos-termos do léxico de Jamary dos Pretos, podendo, certamente, também ser usado para determinar essa delimitação no léxico de outros grupos humanos e em *corpus* escritos ou orais de diferentes universos de discurso.

É preciso enfatizarmos que o *corpus* parâmetro mostrou-se indispensável para a certificação de uma unidade lexical como vocábulo-termo ou como uma exclusividade denominativa/conceptual no léxico de Jamary dos Pretos, uma vez que as informações, fornecidas por informantes que tinham alguns pontos comuns com os informantes-alvo, tais como, naturalidade, experiência rural, puderam ampliar e fornecer informações mais precisas do que puderam fazê-lo as informações constantes nos dicionários de língua geral consultados.

Uma vez que as comunidades quilombolas continuam “a reclamar urgentemente sua documentação, registro e análise, em todos os níveis – linguístico, antropológico e sociológico.” (AZEVEDO, 1981, p. 1612), este registro etnoterminológico do *corpus* linguístico do quilombo Jamary dos Pretos passa a constituir, também, um documento de importância considerável para esse quilombo em específico, mas também, para as comunidades quilombolas maranhenses/brasileiras, de forma geral, por favorecer que a memória linguística coletiva cumpra seu papel de fortalecer a identidade étnica desses grupos, reforçando, nesse sentido, os sentimentos de pertença.

A dinamicidade da visão de mundo dos quilombolas de Jamary — constatada, por exemplo, pelo uso da unidade lexical **visitar o envelope** pelos quilombolas mais jovens para se referirem ao tradicional ritual de **fazer quarto**, inserindo nessa nova denominação conotações também novas — é outro fator que ratifica a importância do registro etnoterminológico que fizemos desse grupo, confirmando que cada vocábulo-termo ou unidade lexical deste estudo constitui um relicário singular da história de Jamary dos Pretos no momento atual.

Outro aspecto relevante do estudo que realizamos é que, partindo das pesquisas realizadas pelos pesquisadores do Projeto Vida de Negro (1998) e por O’Dwyer e Carvalho

(2002), pudemos atualizar, mediante pesquisa de campo, alguns dados históricos, culturais, sociais, organizacionais e geográficos do quilombo Jamary dos Pretos. Quanto ao aspecto etnolinguístico observado por alguns desses pesquisadores, pudemos constatar que algumas das unidades lexicais por eles registradas, como as relacionadas ao cultivo do fumo e do gergelim, não mais participam do cotidiano dessa comunidade.

Numa perspectiva mais ampla, acreditamos que este estudo, além de gerar dados que poderão colaborar para a produção de particularidades do Atlas Linguístico do Maranhão – ALiMA, poderá desencadear estudos de natureza linguística, histórica, social, cultural, antropológica sobre as muitas outras comunidades quilombolas existentes no Maranhão.

Poderá, também, contribuir para a elaboração do banco de dados histórico, linguístico, cultural sobre comunidades quilombolas brasileiras e do glossário dos termos de origem africana e/ou termos próprios da fala de comunidades quilombolas, previstos pelo Projeto-Piloto no. 20173 – Inventário Nacional da Diversidade Linguística/INDL: *Levantamento Etnolinguístico de Comunidades Afro-brasileiras de Minas Gerais e Pará*, da USP, além de ratificar a necessidade de políticas públicas de ensino de língua portuguesa que reconheçam as particularidades da realidade histórica, étnica, linguística e cultural das comunidades quilombolas brasileiras, especialmente, das maranhenses.

Considerando os limites desta pesquisa, sobretudo no que se refere ao quantitativo de dados constitutivos tanto do *corpus* de análise quanto do *corpus* parâmetro, estudos etnoterminológicos futuros sobre o léxico do quilombo Jamary dos Pretos e de outras comunidades quilombolas maranhenses/brasileiras precisarão ampliar os dados linguísticos coletados neste trabalho, uma vez que, seguramente, existem outras unidades lexicais, em outros campos semânticos, que ratificariam ainda mais a especificidade étnico-cultural do léxico de grupos étnicos como o pesquisado.

Também é importante que trabalhos futuros diversifiquem o perfil dos informantes do grupo parâmetro para que se possa atestar com maior nível de segurança aquilo que constitui especificidades etnoterminológicas de um dado grupo étnico como o de Jamary dos Pretos.

REFERÊNCIAS

ALKMIM, Tânia Maria. A variedade lingüística de negros e escravos: um tópico da história do português do Brasil. In: MATTOS E SILVA, Rosa Virgínia (Org.) **Para a história do português brasileiro**. São Paulo: Humanitas, v. II, p. 317-335, 2001.

_____.; PETTER, Margarida Maria Taddoni. Palavras da África no Brasil de ontem e de hoje. In: FIORIN, José; PETTER, Margarida Maria Taddoni. (Orgs.). **África no Brasil: a formação da língua portuguesa**. São Paulo: Contexto, 2008. p. 145-178.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Terras de quilombo, terras indígenas, “babaçuais livres”, “castanhais do povo”, faxinais e fundos de pastos**: terras tradicionalmente ocupadas. Manaus: PPGSCA- UFAM, 2006.

_____. Nas bordas da política étnica: os quilombos e as políticas sociais. In: **Boletim Informativo Núcleo de Estudos sobre Identidade e Relações Interétnicas/ NUER** Territórios quilombolas: reconhecimento e titulação das terras. Fundação Cultural Palmares. v. 2, n. 2, Florianópolis, 2005. p. 15-57.

_____. Prefácio. In: MARIN, Rosa Elizabeth Acevedo. **Julgados da terra**: cadeia de apropriação e atores sociais em conflito na ilha de Colares, Pará. Belém – Pará: EDUFPA, 2004.

_____. Os quilombos e as novas etnias. In: O'DWYER, Eliane (Org.). **Quilombos**: identidade étnica e territorialidade. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002.

_____. Quilombos: semantologia face as novas identidades. In: **Frechal**: Terra de Preto - quilombo reconhecido como reserva extrativista. São Luís: SMDDH/CCV-PVN, 1996. p. 13-25.

_____. Terras de preto, terras de santo, terras de índios: uso comum e conflito. In: CASTRO, Edna; HÉBETE, Jean. (Orgs.). **Na trilha dos grandes projetos**: modernização e conflito na Amazônia. Belém: UFPA/NAEA, 1989. p. 163-196.

ALONSO, Sara. **Fazendo a Unidade uma perspectiva comparativa na construção de Itamoari e jamari como quilombos**. (2004). 352f. Tese (Doutorado em Antropologia Social). – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2004.

ALVES, Cibelle Corrêa Béliche. **A África no Maranhão**: um estudo lingüístico sobre o falar de comunidades negras rurais maranhenses. 2006. 87 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Letras) – Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2006.

ANJOS, Rafael Sanzio Araújo dos. **Quilombolas**: tradições e cultura da resistência. São Paulo: AORI Comunicações, 2006.

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA. Documento do Grupo de Trabalho sobre Comunidades Negras Rurais. In: **Boletim Informativo Núcleo de Estudos sobre Identidade e Relações Interétnicas/ NUER**. Fundação Cultural Palmares – v. 1, n. 1. 2 ed. Florianópolis: UFSC, 1997. p. 75-83.

ASSUNÇÃO, Matthias. Quilombos maranhenses. *In*: REIS, João José; GOMES, Flávio. **Liberdade por um fio**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. p. 44-56.

AZEVEDO, Ramiro Corrêa. Uma fala negra (MA): rural e docente. **CEUMA Perspectivas**. São Luís, v 2, p. 62-71, fev. 1999.

_____. Etnografia de fala rural: Itapecuru. **Ciências e Cultura**. São Paulo, v. 5, n. 36, p. 806-814, mai. 1984.

_____. **Uma experiência em comunidades negras rurais**. São Luís: Gráfica São Luís, 1982.

_____. Antropolinguística: Bom Jesus. **Ciências e Cultura**. São Paulo, v. 12, n. 33, p. 1612-1615, dez. 1981.

BAYLON, C. **Sociolinguistique**: société, langue e discours. Paris: Nathan, 1991.

BARBOSA, Maria Aparecida. Para uma Etnoterminologia: recortes epistemológicos. **Ciência e Cultura**. Disponível:
<<http://cienciaecultura.bvs.br/scielo.php?pid=S0009672520060002000018&script=sci>>. Acesso em: 14 mar. 2013.

_____. **Estruturação do conceptus, dos campos conceituais e lexicais, dos co-hipônimos e dos parassinônimos: semântica cognitiva e semântica lexical**. Disponível em:
< www.filologia.org.br/anais/anais%20iv/civ10_59-83.html>. Acesso em 09 abr. 2013.

_____. **Terminologia Técnico-Científica: confrontos éticos, culturais e políticos. Terminologia Técnico-Científica: Diálogos Transdisciplinares**. Disponível em:
< http://www.sbcnet.org.br/livro/56ra/banco_conf_simp/textos/MaApBarbosa.htm. Acesso em: 09 abr. 2013.

_____. Diversidade étnica: a multiconceptualização do 'mundo'. XLVII ENCONTRO NACIONAL DE PROFESSORES DE LINGÜÍSTICA. 61ª REUNIÃO ANUAL DA SOCIEDADE BRASILEIRA PARA O PROGRESSO DA CIÊNCIA. Sociedade Brasileira de Professores de Linguística. **Anais...** Universidade Federal do Amazonas. Manaus, 12 a 17 de julho de 2009. p. 17-24.

_____. Etno-terminologia e terminologia aplicada: objeto de estudo, campo de atuação. *In*: ISQUERDO, Aparecida Negri; ALVES, Ieda Maria. (Org.). **As ciências do léxico: lexicologia, lexicografia, terminologia**. v. 3. Campo Grande: Editora UFMS; São Paulo: Humanitas, 2007. p. 433-445.

_____. Para uma etnoterminologia: recortes epistemológicos. *In*: **Cienc. Cult.** 2006, v. 58, n. 2, pp. 48-51.

_____. Unidades lexicais nos discursos etnoliterários. *In*: **Revista de Letras**, São Paulo, v. 1 /2. jan/dez. 2005a, p.103-107.

_____. Aspectos conceituais, terminológicos e políticos das denominações: discurso científico e discurso político. *In*: da 57ª REUNIÃO ANUAL DA SOCIEDADE

BRASILEIRA PARA O PROGRESSO DA CIÊNCIA. **Anais...** São Paulo: SBPC/UECE, 2005b. v. 1. p. 163-169.

_____. Estrutura e formação do conceito nas línguas especializadas: tratamento terminológico e lexicográfico. *In: Revista Brasileira de Linguística Aplicada*, v. 4, n. 1, 2004, p. 55-86.

_____. Organização dos patamares conceptual e lexical de microssistemas da Ecologia. *In: Revista de Letras*, nº. 25, São Paulo, v. 1 /2. jan/dez. 2003. p. 80-83.

_____. A construção do conceito nos discursos técnicos-científicos, nos discursos literários e nos discursos sociais não-literários. *In: Revista Brasileira de Linguística*. São Paulo, Editora Plêiade, 2001a, v. 11. nº 1. p. 27-36.

_____. Da formação do conceptus à estruturação semântica lexical. **Boletim da Associação Brasileira de Linguística**, v.26, Fortaleza, 2001b.

_____. Campo conceitual e campo lexical dos termos globalização e mundialização: relações. *In: Revista Brasileira de Linguística*, São Paulo, v. 10, nº.1, p. 29-52, 1999.

_____. **Léxico, Produção e Criatividade**. São Paulo, Editora Plêiade, 1996.

_____. O léxico e a produção da cultura: elementos semânticos. I ENCONTRO DE ESTUDOS LINGÜÍSTICOS DE ASSIS. **Anais...** Assis: UNESP, 1993, p. 76-84.

_____. Da constituição e transmissão do saber lexical: um modelo lingüístico pedagógico. **Revista Brasileira de Linguística**, São Paulo, v. 7, p. 83-106, 1984.

BARRETTO, Marcus Vinícius Knupp. **Contribuições da língua portuguesa e das línguas africanas quicongo e bini na constituição do crioulo sãotomense**. 2008, 125 f. Dissertação (Mestrado em Linguística) – Universidade de São Paulo, 2008.

BARROS, Lídia. **Curso básico de terminologia**. São Paulo: EDUSP, 2004.

BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. *In: BARTH, Fredrik; POUTIGNAT Philippe; STREIFF-FENART Jocelyne. Teorias da Etnicidade*. São Paulo: EDUNESP, 1997.

BIDERMAN, Maria Tereza Camargo. As ciências do léxico. *In: ISQUERDO, Aparecida Negri; OLIVEIRA, Ana Maria Pinto Pires de. (Orgs.). As ciências do léxico: lexicologia, lexicografia, terminologia*. v.1. 2.ed. Campo Grande: Ed. UFMS, 2001.

_____. Teoria lingüística. Lingüística quantitativa e computacional. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos, 1978.

BONVINI, E. Os vocábulos de origem africana na constituição do português falado no Brasil. *In: FIORIN, J. L; PETTER, M. M. T. (Orgs.). África no Brasil: a formação da língua portuguesa*. São Paulo: Contexto, 2008. p. 101-144.

BRASIL. Secretaria especial de políticas de promoção da igualdade racial. **Programa Brasil Quilombola**. Brasília, Governo Federal, 2005.

_____. Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil**: promulgada em 5 de outubro de 1988, atualizada até a Emenda Constitucional nº 39, de 19 de dezembro de 2002. 31. ed. São Paulo: Saraiva, 2003.

_____. Decreto 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. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/d4887.htm>. Acesso em: 12 de set. 2012.

BROSCHART, J. Sapir et l'ethnolinguistique. In: **Langages**, ano 5, nº18, 1970. p. 12-21.

CABRÉ, Maria Tereza. **La terminología**: representación y comunicación: elementos para una teoría de base comunicativa e otros artículos. Barcelona: IULA, 1999.

CAMACHO, José Carlos Martín. Las canciones populares como material de estudio para la etnolingüística. El ejemplo del folklore extremeño. In: **Revista de Estudios Extremeños**. Setembro/Dezembro. 2003. p. 993-1015. Disponível em: <<http://www.paseovirtual.net/revistas/extremenos.htm>>. Acesso: 14 de mar. 2013.

CARENO, Mary Francisca. **Vale do Ribeira**: a voz e a vez das comunidades negras. São Paulo: Arte & Ciência/ UNIP, 1997.

CASTRO, Yeda Pessoa de. **Falares Africanos na Bahia**: um vocabulário afrobrasileiro. Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras/Topbooks, 2001.

COSÉRIU, E. Fundamentos da sócio e etnolingüística. I CONGRESSO NACIONAL DE SÓCIO E ETNOLINGÜÍSTICA. **Anais...** João Pessoa: UFPB, 1987.

CUNHA, Adan Phelipe. **A emergência da hipótese do relativismo linguístico em Edward Sapir**. (2012). 198 f. Dissertação (Mestrado em Semiótica e Linguística Geral) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, da Universidade de São Paulo. 2012

DICK, Maria Vicentina de Paula do Amaral. Etnia e etnicidade. Um novo modo de nomear. Projeto ATESP/ATB. In: ISQUERDO, Aparecida Negri; FINATTO, Maria José **Bocorny**. **As ciências do léxico**: lexicologia, lexicografia, terminologia. vol. IV Campo Grande, MS: Ed. UFMS; Porto Alegre: Ed. UFRGS, 2010.

_____. Aspectos de etnolingüística - a toponímia carioca e paulistana: contrastes e confrontos . In: **Revista da Universidade de São Paulo**, São Paulo, n.56 , dezembro/fevereiro 2002-2003, p. 180-191.

DIKI-KIDIRI, Marcel. La terminología cultural: fundamento de una verdadera localización. SIMPÓSIO DE RITERM, 8., Cartagena de Índias, 2002. **Anais...** Cartagena de Índias, 2002, p. 01-18.

FERREIRA, Carlota. Remanescentes de um falar crioulo brasileiro (Helvécia-Bahia). In: _____ et al. **Diversidade do Português do Brasil** – Estudos de dialectologia rural e outros. 2. ed. Salvador: CED, 1994.

FERRETTI, Mundicarmo. Pureza nagô e nações africanas no tambor de mina do maranhão. In: **Ciências Sociais e Religião**, Porto Alegre, ano 3, n. 3, p. 75-94, out. 2001.

FERRETTI, Sérgio. F. **Querebentã de Zomadônu**: Etnografia da Casa das Minas do Maranhão. São Luís: EDFUMA, 1996.

FIABANI, Adelmir. **Os novos quilombos**: Luta pela terra e afirmação étnica no Brasil [1988-2008] São Leopoldo 2008 Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS

GALVES, Charlotte; GARMES, Helder; RIBEIRO, Fernando Rosa. (Orgs.) **África- Brasil**: caminhos da língua portuguesa. Campinas: Editora da UNICAMP, 2009.

GREIMAS, A.J.; COURTÉS, J. **Dicionário de Semiótica**, São Paulo: Contexto, 2008.

_____. **A Semântica Estrutural**. São Paulo, Cultrix, 1973.

HJELMSLEV, Louis. **Prolégomènes a une theorie du langage**. Paris: Les Editions de Minuit., 1975.

HYMES, D. H. voir Gumperz (éditeur). **Language in culture and society: a reader in linguistics and anthropology**. New York: Harper & Row, 1964.

_____. Introduction: Toward Ethnographies of Communication. In: **American Anthropologist**. v. 66. p. 1-34, dez, 1962.

HOUAISS. **Dicionário Eletrônico**. Disponível em: [http:// educação. uol. com.br](http://educação.uol.com.br). Acesso em:

HOUAISS, A. **Sócio e etnolinguística**. II Congresso Nacional de Sócio e Etnolingüística. Niterói: UFF, s.d.

JOHNSON, Allan G. **Dicionário de sociologia**: guia prático da linguagem sociológica. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

LABOV, William. *Sociolinguistic Patterns*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1972. [*Padrões Sociolinguísticos*. Trad.: Marcos Bagno; Marta Scherre e Caroline Cardoso. São Paulo: Parábola, 2008.]

_____. **Principles of Linguistic Change: external factors**. Oxford & Cambridge: Blackwell, 2001.

_____. **The social stratification of English in New York city**. Washington: Center of Applied Linguistics. 1966.

LATORRE, Vanice Ribeiro Dias. Uma abordagem etnoterminológica de Grande Sertão: Veredas. (2011). 156 f. Dissertação (Mestrado em Semiótica e Linguística Geral) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, da Universidade de São Paulo. 2011.

LEITE, Ilka Boaventura. Os quilombos e a constituição brasileira. In: OLIVEN, Ruben; RIDENTI, Marcelo; BRANDÃO, Guildo Marçal (Orgs.). **A Constituição de 1988 na vida brasileira**. São Paulo: Aderaldo & Rothschild, Anpocs, 2008b. p. 276-295.

_____. ; FERNANDES, Ricardo Cid. Fronteiras territoriais e questões teóricas: a antropologia como marco. **Boletim Informativo do Nuer: Quilombos no Sul do Brasil: perícias antropológicas**, Florianópolis, v. 3, n. 3, p. 7-14, 2006.

_____. **O legado do testamento: a Comunidade de Casca em perícia**. Florianópolis: NUER/UFSC, 2002.

_____. Os quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas. In: **Etnográfica**. Lisboa, v. IV, n. 2, p. 333-354, 2000.

LÉVI-STRAUSS, G. **Le Totémisme aujourd'hui**. Paris: Presses Universitaires de Paris, 1962.

LOPES, Edward. **Fundamentos da Linguística Contemporânea**. São Paulo: Cultrix, 1999.

LUCESI, Dante; BAXTER, Alan; RIBEIRO, Ilza. (orgs.) **O português afro-brasileiro**. Salvador: EDUFMA, 2009.

MACIEL, Anna Maria Becker. Linguagens especializadas e terminologia: o passado projetando o futuro. In: PERNA, Cristina Lopes; DELGADO, Heloísa Koch; FINATTO, Maria José. (Orgs.). **Linguagens especializadas em corpora: modos de dizer e interfaces de pesquisa [recurso eletrônico] – Dados eletrônicos**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2010.

MALIGHETTI, Roberto. **O quilombo de Frechal: identidade e trabalho de campo em uma comunidade brasileira de remanescentes de escravos**. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2007.

MARANHÃO, Governo do Estado do. **Levantamento de comunidades quilombolas do Maranhão**. 2009.

MARROQUIM, M. **A língua do Nordeste: Alagoas e Pernambuco**. 4. ed. Alagoas: UFAL, 2008 [1945].

MARQUES, Xavier. **Cultura da Língua Nacional**. Bahia: Escola de Aprendizes Artífices, 1933.

MARTINS, Estevão de Rezende. **Cultura e poder**. 2. ed. São Paulo: Saraiva, 2007.

MENDONÇA, Renato. **O Português do Brasil**. São Paulo, Revista dos Tribunais, s/d.

_____. **A Influência africana no Português do Brasil**. 4. ed. Rio de Janeiro: Livraria Figueiredo, 1948.

MUNANGA, Kabengele. **Redescutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2006.

_____. Uma abordagem conceitual das noções da raça, racismo, identidade e etnia. **Palestra proferida no 3º. Seminário Nacional. Relações raciais e educacionais.** PENESB-RJ. Em: 04 de nov. de 2003.

_____. ; GOMES, Nilma Lino. **O negro no Brasil de hoje.** São Paulo: Global, 2004.

NARO, Anthony; SCHERRE, Marta. **Origens do português brasileiro.** São Paulo: Parábola, 2007.

NASCIMENTO, Abdias. *O quilombo: vida, problemas e aspiração.* São Paulo: Editora 34, 2003.

O'Dwyer, Eliane Cantarino; CARVALHO, José Paulo Freire de. Jamarly dos Pretos, município de Turiaçu (MA) In: **Quilombos: identidade étnica e territorialidade** / O'Dwyer, Eliane Cantarino. (Org.). — Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002. p. 173-212.

OLIVEIRA, Leinad Ayer de. (Org.). **Quilombos: a hora e a vez dos sobreviventes.** São Paulo: Comissão Pró Índio de São Paulo, 2001.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **Caminhos da identidade: ensaios sobre etnicidade e multiculturalismo.** São Paulo: Editora Unesp; Brasília: Paralelo 15, 2006.

PAIS. Cidmar Teodoro. Considerações sobre a Semiótica das Culturas: uma Ciência da Interpretação: Inserção Cultural, Transcodificações Transculturais. In: **Acta Semiotica et Lingvistica**, São Paulo, Terceira Margem, 2007.

_____. O saber compartilhado, o mundo semioticamente construído e o discurso publicitário institucional. In: **Anais... IX CONGRESSO NACIONAL DE LINGÜÍSTICA E FILOLOGIA.** Rio de Janeiro, CIEFIL, 2006, p. 193-203.

_____. Dos Estudos pré-linguísticos e linguísticos a semiótica das culturas: abordagem histórico- epistemológica. In: **Revista Acta Semiotica et Lingvistica**, v. 12, nº. 2, ano 31, 2003, p. 119-128

_____. Conceptualização, Interdiscursividade, Arquitexto, Arquidiscorso. In: **Revista Philologus.** Ano 8, nº 23, Rio de Janeiro, CIEFIL, 2002. pp. 101-111.

_____. Conceptualização, denominação, designação: relações. In: **Revista Brasileira de Linguística.** São Paulo: SBPL/Plêiade, v.9, 1997. p. 221-239.

_____. Da semântica cognitiva à semiótica das culturas. IX Encontro Nacional da ANPOLL. **Anais...** v. 2. João Pessoa: UFPB, 1995, p. 1325-1336.

_____. Aspectos de uma tipologia de discursos. **Revista Brasileira de Linguística**, v.7, nº. 1. São Paulo, Global Editora, 1984, p.44.

_____.; BARBOSA, Maria Aparecida. Da análise de aspectos semânticos e lexicais dos discursos etnoliterários à proposição de uma etnoterminologia. In: **Matraga**, Rio de Janeiro, vº. 16, p. 79-100, 2004 .

PETTER, Margarida Maria Taddoni A Tabatinga revisitada: a manutenção de um léxico de origem africana em Minas Gerais (MG-Brasil) p. 89-100. v. 107, nº 1 (2013) pdf on-line In: **Table of Contents**: Moderna Språk, 2013.

_____.; Oliveira, Márcia S. Duarte de. 2011. **Projeto-Piloto no. 20173 – Comunidades Quilombolas IPHAN/USP** Disponível em: http://www.fflch.usp.br/indl/Extra/Projeto_Iphan_USP.htm.>. Acesso em 17 abr. de 2013.

POTTIER, Bernard. Le domaine de l'ethnolinguistique. In: **Langages**, 5e année, nº18, 1970. p. 3-11.

_____. **Le Language**. Paris: Retz, 1973.

_____. **Sémantique générale**. Paris: Presses Universitaires de Paris, 1992.

PRANDI, Reginaldo. De africano a afro-brasileiro: etnia, identidade e religião. **Revista USP**. São Paulo, nº 46, pp. 52-65, 2000.

PROJETO VIDA DE NEGRO. **Vida de negro no Maranhão**: uma experiência de luta, organização e resistência nos territórios quilombolas. São Luís-MA: SMDC/CCN-PVN, 2005.

_____. **Terras de Preto no Maranhão**: quebrando o mito do isolamento. Coleção Negro Cosme, Vol. III. São Luís: SMDH/CCN-MA/PVN 2002.

_____. **Jamary dos Pretos**: terra de mocambeiros. Coleção Negro Cosme, v. II. São Luís: SMDH/CCN-MA/PVN 1998.

QUEIROZ, Sônia. **Pé preto no barro branco** – A língua dos negros de Tabatinga. Belo Horizonte: EDUFMG, 1998.

RAIMUNDO, Jacques. **Língua Portuguesa no Brasil**. Rio de Janeiro: Academica, 1941.

_____. **O elemento afro-negro na língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Renascença, 1933.

RASTIER, François. **Recherches em sémantique cognitive**. Paris: PUF, 1991.

REY-DEBOVE, Josette. Léxico e dicionário. Tradução de C. B. de Moraes. **Alfa**, São Paulo, v.28, p. 45-69, 1984.

REVISTA VEJA. **O mistério dos Pirahãs**. 18/04/2007. ano 40, nº 15. São Paulo: Abril, 2007, p. 90.

SALES, Lea Rocchi. **Aprendendo a ser negro**: reinterpretações acerca da identidade étnica em São Cristóvão-MA. (2007). 120f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Instituto de Ciências Sociais, da Universidade de Brasília, 2007.

SAN-MARTIN, Maria Resende. **Vocabulário especializado da linguagem dos plantadores de arroz do Vale do Paraíba Paulista: o fato lingüístico como um recorte da realidade**

cultural. (1989). 824 f. Tese (Doutorado em Semiótica e Linguística Geral) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 1989.

SANSONE, Livio. **Negritude sem etnicidade:** o local e o global nas relações raciais e na produção cultural negra do Brasil. Salvador: Edufba; Pallas, 2007.

SANTOS NETO, Manoel. **O negro no Maranhão:** a trajetória da escravidão, a luta por justiça e por liberdade e a construção da cidadania. São Luís: Clara Comunicações e Editora Ltda, 2004.

SAPIR, Edward. **Linguistique**, éd. de Minuit, 1968.

_____. **Anthropologie**, v. 2. éd. de Minuit, 1967.

_____. **Linguística como ciência: ensaios.** Seleção, trad. e notas de J. Mattoso Câmara Jr. Rio de Janeiro: Livraria Acadêmica, 1961. p. 29-42.

_____. Language. *Encyclopaedia of Social Sciences* 9: 155-169. 1933.

_____. The Status of Linguistics as a Science. *Language*, 1929 5: 207-214.

_____. The Grammarian and his language. *American Mercury* 1: 149-155. 1924.

_____. An Introduction to the Study of Speech. New York: Harcourt Brace, 1921.

_____. Language and environment. *American Anthropologist* 14: 226-242. 1912

SAUSSURE, Ferdinand de. **Curso de Linguística Geral.** São Paulo: Editora Cultrix, 2006.

SCHAFR, A. **Problèmes de l'ethnolinguistique.** Paris: Diogenes, 46, 1964.

SILVA, Joseane Maia Santos. **Tecendo histórias das comunidades remanescentes de quilombolas aqui e acolá.** (2010) 298f. Tese (Doutorado em Letras). – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. 2010.

Whorf, B. L. **Language, thought and reality.** Cambridge: TheTechnology Press, 1956.

_____. **Anthropologie**, Les origines de la sémiologie, Paris: Denoël, 1969.

VEIRA FILHO, Domingos. **A linguagem popular do Maranhão.** São Luís, 1958.

VOGT, Carlos; FRY, Peter. **Cafundó:** a África no Brasil: linguagem e sociedade. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

APÊNDICE A – FICHA DO INFORMANTE**FICHA DO INFORMANTE**

1. Nome:
2. Idade:
3. Local de nascimento:
4. Sexo: () M () F
5. Estado civil:
6. Religião:
7. Cor: negro ()
 preto ()
 branco ()
 pardo ()
 outra () Qual? _____
8. O que é ser (preto, negro, pardo, etc) para você? Como é a vida de quem é (preto, negro, pardo, etc)?
9. Escolaridade:
10. Profissão:
11. Fale um pouco sobre você. (Família, relacionamentos afetivos, profissão,).
12. Você já morou em outras cidades? Se sim, quais, quando, por quanto tempo e por que razão?
13. Costuma frequentar locais e atividades fora da comunidade
14. Algum projeto ou sonho que não realizou?
15. Que lembranças você tem de sua infância? Quais eram as brincadeiras? Conhece a brincadeira de pião, serrar velho? Como eram e quando ocorriam? O que mudou em relação às experiências que as crianças têm hoje?
16. Algum caso de doença/ morte ou de vitória/superação marcou a sua vida e/ou de sua família? Conte.
17. Sua casa na comunidade é própria ou alugada?
18. Você tem parentes, amigos que foram tentar a vida fora (outra comunidade, cidade, estado, país)? Por quê? Conte o que sabe sobre a experiência deles.
19. Você acha que em Jamary dos Pretos se fala diferente de outros lugares? Sim ()
Não()

20. Você sabe de onde veio essa língua? Tem relação com seus ancestrais africanos, com o trabalho, a vida do quilombola?
21. Você pode dizer algumas palavras nessa linguagem?
22. Em que situações (com amigos, casa, escola, bar, rua, trabalho, cerimônias religiosas, festas tradicionais) você a utiliza?
23. O que leva você a usar essa fala?
24. Como se aprende/ensina essa linguagem?
25. Você acha importante manter essa fala? Por quê?

APÊNDICE B – ROTEIRO ETNOLINGUÍSTICO/ETNOTERMINOLÓGICO

ROTEIRO ETNOLINGUÍSTICO/ETNOTERMINOLÓGICO

I MOMENTO

1. Fale um pouco sobre a história da comunidade. (Origem, tipo de etnia, forma de obtenção da terra, luta pela obtenção do título de comunidade quilombola, os índios e Jamary dos Pretos, anos de existência da comunidade, padroeiro/a, antigos hábitos e costumes).
2. Você tem percebido um aumento ou uma diminuição de pessoas na comunidade? Deve-se a quê, na sua opinião?
3. Como você prefere chamar este lugar onde mora e vive?
4. Gostaria de morar em outro lugar, por quê?
5. O que mudou (fala das pessoas, vestimenta, hábitos, casas) na comunidade? Como você vê a comunidade hoje?
6. A comunidade já foi afetada por alguma intervenção exterior danosa (obras de empresas, governo local)? Conte.
7. Quais foram/são os principais conflitos e reivindicações do quilombo Jamary dos Pretos?
8. Fale sobre os/as líderes antigos e atuais da comunidade. Que importância tiveram/têm?
9. Fale sobre as atividades (trabalho) diárias realizadas pelos homens, mulheres, jovens e idosos da comunidade.
10. Qual o melhor período para a lavoura? Qual o período de chuva e o de seca? Fale sobre as técnicas de cultivo, de produção artesanal da farinha de mandioca e de outros produtos.
11. Fale da cultura local (músicas, danças, festejos religiosos). O que mudou com o tempo? Quando e como são realizada/os? Você participa dela/es?
12. Quais os tabus (proibições) e crenças religiosas da comunidade (na Semana Santa, quando morre alguém, no Natal, nas apresentações do Tambor de Mina)?
13. Fale sobre as formas de lazer da comunidade.
14. Como se dava a educação dos mais velhos e como é tratada hoje em dia esta questão entre os jovens?

15. As oportunidades de estudo, trabalho e tratamento de saúde mudaram, melhoraram?
16. Como aconteciam/acontecem os casamentos na comunidade? Se de fora da comunidade, em geral, qual a origem do noivo(a)? Eram permitidas uniões entre parentes (primos, etc.)
17. Qual é a religião da maioria dos moradores de Jamary dos Pretos?
18. Você é membro, integrante de alguma das duas associações de moradores de Jamary? Que cargo ocupa? Que função realiza? Costuma participar das reuniões e eventos promovidos por essas associações?
19. As pessoas da comunidade sofrem de alguma doença, deficiência?
20. As pessoas usam mais medicamentos caseiros ou industrializados?
21. As pessoas procuram mais benzedadeiras ou postos de saúde, hospitais?
22. Conte alguma(s) lenda(s), adivinhação(ões), ditos populares, fórmula(s) de cura, ritual (is), canto(s) da comunidade.
23. O que representa o quilombo Jamary dos Pretos para você?

II MOMENTO

1. A partir da realidade de luta e resistência do quilombo Jamary dos Pretos e da sua própria experiência de vida, o que significa **TERRA** para você? Quais os significados especiais que essa palavra tem para a comunidade, para você?
2. A partir da realidade de luta e resistência do quilombo Jamary dos Pretos e da sua própria experiência de vida, o que significa **QUILOMBO** para você? Quais os significados especiais que essa palavra tem para a comunidade, para você?
3. A partir da realidade de luta e resistência do quilombo Jamary dos Pretos e da sua própria experiência de vida, o que significa **QUILOMBOLA** para você? Quais os significados especiais que essa palavra tem para a comunidade, para você?
4. A partir da realidade de luta e resistência do quilombo Jamary dos Pretos e da sua própria experiência de vida, o que significa **MANDIOCA** para você? Quais os significados especiais que essa palavra tem para a comunidade, para você?

5. A partir da realidade de luta e resistência do quilombo Jamary dos Pretos e da sua própria experiência de vida, o que significa **FARINHA** para você? Quais os significados especiais que essa palavra tem para a comunidade, para você?
6. A partir da realidade de luta e resistência do quilombo Jamary dos Pretos e da sua própria experiência de vida, o que significa **CENTRO/CENTRO DE ROÇADO** para você? Quais os significados especiais que essa palavra tem para a comunidade, para você?
7. A partir da realidade de luta e resistência do quilombo Jamary dos Pretos e da sua própria experiência de vida, o que significa **TROCAR DIA** para você? Quais os significados especiais que essa palavra tem para a comunidade, para você?
8. A partir da realidade de luta e resistência do quilombo Jamary dos Pretos e da sua própria experiência de vida, o que significa **LIGEIRO** (roça de ligeiro) para você? Quais os significados especiais que essa palavra tem para a comunidade, para você?
9. A partir da realidade de luta e resistência do quilombo Jamary dos Pretos e da sua própria experiência de vida, o que significa **PAJÉ** para você? Quais os significados especiais que essa palavra tem para a comunidade, para você?
10. A partir da realidade de luta e resistência do quilombo Jamary dos Pretos e da sua própria experiência de vida, o que significa **BRIANGA/JOARA/BRINCAR PAJÉ** para você? Quais os significados especiais que essa palavra tem para a comunidade, para você?
11. A partir da realidade de luta e resistência do quilombo Jamary dos Pretos e da sua própria experiência de vida, o que significa **FAZER QUARTO** para você? Quais os significados especiais que essa palavra tem para a comunidade, para você?
12. A partir da realidade de luta e resistência do quilombo Jamary dos Pretos e da sua própria experiência de vida, o que significa **REZAR O OFÍCIO** para você? Quais os significados especiais que essa palavra tem para a comunidade, para você?

13. A partir da realidade de luta e resistência do quilombo Jamary dos Pretos e da sua própria experiência de vida, o que significa **BATER CAMINHO** para você? Quais os significados especiais que essa palavra tem para a comunidade, para você?
14. A partir da realidade de luta e resistência do quilombo Jamary dos Pretos e da sua própria experiência de vida, o que significa **PICO** para você? Quais os significados especiais que essa palavra tem para a comunidade, para você?
15. A partir da realidade de luta e resistência do quilombo Jamary dos Pretos e da sua própria experiência de vida, o que significa **PASSAMENTO** para você? Quais os significados especiais que essa palavra tem para a comunidade, para você?
16. A partir da realidade de luta e resistência do quilombo Jamary dos Pretos e da sua própria experiência de vida, o que significa **IMPALUDISMO** para você? Quais os significados especiais que essa palavra tem para a comunidade, para você?
17. A partir da realidade de luta e resistência do quilombo Jamary dos Pretos e da sua própria experiência de vida, o que significa **BOBA** para você? Quais os significados especiais que essa palavra tem para a comunidade, para você?
18. A partir da realidade de luta e resistência do quilombo Jamary dos Pretos e da sua própria experiência de vida, o que significa **LASTRINA** para você? Quais os significados especiais que essa palavra tem para a comunidade, para você?
19. A partir da realidade de luta e resistência do quilombo Jamary dos Pretos e da sua própria experiência de vida, o que significa **BEXIGA** para você? Quais os significados especiais que essa palavra tem para a comunidade, para você?
20. A partir da realidade de luta e resistência do quilombo Jamary dos Pretos e da sua própria experiência de vida, o que significa **ENZIPRA** para você? Quais os significados especiais que essa palavra tem para a comunidade, para você?

21. A partir da realidade de luta e resistência do quilombo Jamarý dos Pretos e da sua própria experiência de vida, o que significa **NERVO TROCADO** para você? Quais os significados especiais que essa palavra tem para a comunidade, para você?
22. A partir da realidade de luta e resistência do quilombo Jamarý dos Pretos e da sua própria experiência de vida, o que significa **OPADA** para você? Quais os significados especiais que essa palavra tem para a comunidade, para você?
23. A partir da realidade de luta e resistência do quilombo Jamarý dos Pretos e da sua própria experiência de vida, o que significa **PINTURA** (“aquele menino tá fazendo uma pintura ali, olha?”) para você? Quais os significados especiais que essa palavra tem para a comunidade, para você?
24. A partir da realidade de luta e resistência do quilombo Jamarý dos Pretos e da sua própria experiência de vida, o que significa **A VAL** (“aquilo está a val”) para você? Quais os significados especiais que essa palavra tem para a comunidade, para você?
25. Que outros termos diferentes ou com sentidos específicos, relacionados a vida de vocês aqui em Jamarý dos Pretos, você conhece?

APÊNDICE C – ROTEIRO DE ENTREVISTA COM OS NÃO-QUILOMBOLAS

ROTEIRO DE ENTREVISTA COM OS NÃO-QUILOMBOLAS

1. O que significa **TERRA** para você?
2. O que significa **QUILOMBO** para você?
3. O que significa **QUILOMBOLA** para você?
4. O que significa **MANDIOCA** para você?
5. O que significa **FARINHA** para você?
6. O que significa **CENTRO** para você?
7. O que significa **TROCAR DIA** para você?
8. O que significa **PAJÉ** para você?
9. O que significa **ÍNDIO** para você?
10. O que significa **CABOCO** para você?
11. Você conhece a expressão **BRIANGA/JOARA/BRINCAR PAJÉ**? O que significa?
12. Você conhece a expressão **FAZER QUARTO**? O que significa?
13. O que significa **OFÍCIO** para você?
14. Você conhece a expressão **BATER CAMINHO**? O que significa?
15. O que significa **PICO** para você?
16. O que significa **PASSAMENTO** para você?
17. Você conhece a expressão **IMPALUDISMO**? O que significa?
18. O que significa **BOBA** para você?
19. Você conhece a expressão **LASTRINA**? O que significa?
20. Você conhece a expressão **ENZIPRA**? O que significa?
21. O que significa **PINTURA**?
22. O que significa **A VAL** para você?

APÊNDICE D - ORIENTAÇÕES PARA A TRANSCRIÇÃO GRAFEMÁTICA DAS ENTREVISTAS

ORIENTAÇÕES PARA A TRANSCRIÇÃO GRAFEMÁTICA DAS ENTREVISTAS

1. Cabeçalho

QUILOMBO JAMARY DOS PRETOS
TURIAÇU - MA

INFORMANTE: (número, exemplo 01)

NOME:

SEXO:

IDADE:

LOCAL DE NASCIMENTO:

RELIGIÃO:

COR:

ESCOLARIDADE:

PROFISSÃO:

2. A entrevista deve ser transcrita na íntegra, observando-se, especialmente, o registro dos fatos linguísticos que constituem, sobretudo, marcas lexicais e semânticas específicas das falas dos informantes. Contudo, também devem ser registradas as especificidades morfossintáticas configuradas com desvio da norma padrão.
3. A fala do inquiridor deve sempre ser transcrita de acordo com a ortografia oficial.
4. Os intervenientes no inquérito devem ser indicados da seguinte maneira:
DOC: (documentador) – diferenciar se houver mais de um documentador
INF: (informante)
CIRC: (interveniente circunstancial) – identificar se houver mais de um
5. Os fatos fônicos generalizados no uso do Português Brasileiro não devem ser registrados grafematicamente, para facilitar a visualização do texto. Exemplos: a) a elevação das vogais médias em distribuição pré-acentuada (esquece – isquece) ou em posição átona final (cano – canu); b) ditongação da terminação nasal *-em* (tem- teim) ditongação antes de consoante constritiva implosiva (três- treis), vocalização da consoante lateral pós-vocálica (mel-meu)

6. Palavra desconhecida, ouvida nitidamente na transcrição/revisão, deve ser grifada em itálico.
7. Qualquer pausa acentuada deve ser sinalizada com reticências ...
8. A hipótese do que se ouviu deve ser registrada entre parênteses ()
9. Observações e comentários do transcritor devem vir entre parênteses duplos (())
10. A incompreensão de palavras ou segmentos deve ser sinalizada com a abreviação (inint), entre parênteses.
11. Nos casos de discurso direto, deve-se utilizar aspas.
12. Hesitações e repetições devem ser sinalizadas com utilização das reticências.
13. Correções e quebras no encadeamento do enunciado, também devem ser evidenciadas com a utilização de reticências
14. Deve-se distinguir o *né* de valor estritamente fático, que deve vir entre vírgulas, do *né* com entonação de pergunta, o qual deve vir sucedido por um ponto de interrogação.
15. Deve-se registrar a realização velar ou faríngea de certas consoantes constrictivas, como (mesmo – mehmo; tava – taha).
16. Com exceção dos casos assinalados, o texto deve ser pontuado conforme norma oficial.

APÊNDICE E - FICHA ETNOTERMINOLÓGICA

FICHA ETNOTERMINOLÓGICA

Nº

1 VOCÁBULO-TERMO		Outras denominações () SIM NÃO ()			
2 SIGNIFICADO DICIONARIZADO					
()Acepção coincidente sob outra denominação	()Acepção parcialmente coincidente	()Acepção parcialmente coincidente sob outra denominação	()Acepção diferente	()Acepção e denominação exclusivas	
3 CONTEXTOS					
4 ANÁLISE SEMÂNTICO-CONCEPTUAL					
SEMAS	1	2	3	4	5
NATUREZA DOS SEMAS CONCEPTUAIS FORMADORES	Conceptus				
	Metaconceptus				
	Metametaconceptus				
5 DEFINIÇÃO DO VOCÁBULO-TERMO					
6 OBSERVAÇÃO					