

## ESTÓRIAS QUILOMBOLAS, ESTRUTURA NARRATIVA E SENTIDO SOCIAL: os fatores sócio-culturais como elementos estéticos

Luiz Fernando de França <sup>1</sup>  
Raquel Gonçalves Guimarães <sup>2</sup>

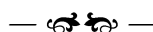
**RESUMO:** Neste artigo, com ênfase na relação entre estrutura narrativa e sentido social, analisamos duas histórias quilombolas do município de Santarém-PA: a *Estória da Sapa do Bom Jardim* (do quilombo de Bom Jardim) e a *Estória da Nossa Senhora da Guia* (do quilombo de Murumuru). O objetivo principal é demonstrar como os elementos sócio-culturais das comunidades participam da composição narrativa e organizam o sentido. No trabalho de decomposição do enredo das duas histórias quilombolas apontamos que os valores dos territórios, para além de fatores contextuais, são também parte da estrutura. Nesse sentido, saberes coletivos como a necessidade de respeitar determinada norma da comunidade, a função das curandeiras e a crença nos santos católicos tornam-se também, nas narrativas analisadas, elementos estéticos.

**Palavras-chave:** Estórias quilombolas. Estrutura narrativa. Sentido social.

## QUILOMBOLA STORIES, NARRATIVE STRUCTURE AND SOCIAL MEANING: socio-cultural factors as aesthetic elements

**ABSTRACT:** In this article, with an emphasis on the relationship between narrative structure and social meaning, we analyzed two quilombola stories in the municipality of Santarém-PA: the Sapa do Bom Jardim story (from the Bom Jardim quilombo) and the Nossa Senhora da Guia story (from the quilombo Murumuru). The main objective is to demonstrate how the socio-cultural elements of the communities participate in the narrative composition and organize the meaning. In the work of decomposing the plot of the two quilombola stories, we point out that the values of the territories, in addition to contextual factors, are also part of the structure. In this sense, collective knowledge such as the need to respect a certain norm in the community, the role of healers and the belief in Catholic saints also become, in the narratives analyzed, aesthetic elements.

**Keywords:** Quilombola stories. Narrative structure. Social meaning.



### Introdução

Neste artigo analisaremos duas narrativas oriundas de dois territórios quilombolas do Município de Santarém-PA: a *Estória da Sapa do Bom Jardim* (do quilombo de Bom Jardim) e a *Estória da Nossa Senhora da Guia* (do quilombo de Murumuru)<sup>3</sup>. O intuito é demonstrar como as questões sociais e as estruturas textuais dialogam para construir o sentido social, bem como expor de que forma os elementos socioculturais, que normalmente são considerados “externos” ao texto, internalizam-se e ajudam na estruturação da narrativa.

Trataremos inicialmente da *Estória da Sapa do Bom Jardim*, coletada em 2011 na comunidade quilombola Bom Jardim, território formado a partir da terra doada em testamento pela senhora Maria Joaquina da Silva Ferreira a seus escravos em 1807. Em seguida, analisaremos a *Estória da Nossa Senhora da Guia*, também recolhida em 2011, no quilombo de Murumuru, comunidade com uma formação que remonta os anos de 1850 e que em 1888 passou a ser ocupada também por imigrantes provenientes do São João do Cacoal Grande e do Ceará,

<sup>1</sup> Doutor em Letras pela USP. Docente da Universidade Federal do Oeste do Pará – UFOPA. ID Lattes: 5983-3596-2785-8457.

<sup>2</sup> Licenciada em Letras pela Universidade Federal do Oeste do Pará – UFOPA. ID Lattes: 3680-7702-2253-5284.

<sup>3</sup> Muito comum entre os escritores africanos (sobretudo em Angola e nos demais países africanos de língua portuguesa) o termo “estória” está sendo utilizado aqui no sentido de narrativa curta ou de conto. Num visível diálogo com o uso do termo na produção literária africana, no Brasil o conceito tem sido utilizado para designar o conjunto de narrativas contadas também nas comunidades quilombolas. Ver MOURA, Glória (org). *Estórias Quilombolas*. Brasília: MEC, 2010.

cujas famílias se deslocaram em busca de terra, fugindo da seca, no caso dos cearenses, e fugindo de perseguições aos quilombos que estavam nas áreas do Ituí, Tinguá e Uma (FUNES, 2005, p. 1).

Registramos que este trabalho decorre do projeto pesquisa “Literatura Afro-amazônica: registro e análise de narrativas orais das comunidades remanescentes de quilombos do município de Santarém-PA”, desenvolvido entre os anos de 2010 a 2013, e atualmente vincula-se aos objetivos do Grupo de Pesquisa em Literatura, História e Cultura Africana, Afro-Amazônica e Quilombola (AFROLIQ) e ao do projeto de pesquisa “África, Brasil e Amazônia: diálogos literários, culturais e pedagógicos” em andamento na Universidade Federal do Oeste do Pará - UFOPA.

A coleta dessas narrativas foi iniciada após uma solicitação de autorização enviada à Federação das Organizações Quilombolas de Santarém (FOQS), que permitiu o estudo depois de realizada uma reunião com as lideranças das comunidades, em outubro de 2010. A atividade de recolha, uma das partes mais importantes do trabalho, foi realizada nas várias visitas que fizemos às comunidades quilombolas santarenses e em longas e prazerosas conversas, nas quais o(a) contador(a) mais velho(a), de maneira espontânea, foi apenas motivado(a) a narrar as histórias conhecidas do quilombo. À sombra de alguma árvore do quintal ou na varanda da casa registramos vozes e gestos, incluindo a nossa própria interação enquanto ouvintes e interlocutores no processo de contação.

O narrador da *Estória da Sapa do Bom Jardim* foi o senhor Dileudo Guimarães, que, na época em que a narrativa foi coletada, era o presidente da comunidade. Liderança conhecida e respeitada da FOQS, o senhor Dileudo Guimarães é um verdadeiro guardião das comunidades, dos territórios, e está diretamente envolvido na luta pelo desenvolvimento de políticas públicas que reconheçam, reparem, e garantam o direito desses quilombos ao território, à saúde, à moradia, à educação, à infra-estrutura etc. Dileudo é descendente de uma das primeiras famílias de escravizados(as) que formaram a comunidade Bom Jardim, os Guimarães. A *Estória da Nossa Senhora da Guia* foi contada pela senhora Isaura, moradora da comunidade de Murumuru e uma das mais velhas depositárias da memória cultural da localidade.

### ***A Estória da Sapa do Bom Jardim e a função sócio-cultural e estética das “mães do lugar” e das curandeiras***

Inicialmente, transcrevemos a narrativa:

#### ***Estória da Sapa do Bom Jardim***

*Eu tinha um primo chamado Mário Sérgio, que morava em Santarém, mas vinha passar as férias aqui na comunidade com seus pais. Certo dia, fomos pôr fogo no roçado, eu, ele e meus irmãos. Naquele tempo nós fazíamos aqueles facho de malva para meter fogo no roçado, e quando vínhamos com o feixe de fogo do roçado o Mário Sérgio viu a Sapa dizendo:*

*— Olha onde está a Sapa do Curvão! Vou já meter fogo nela!*

*— Não, Mário Sérgio, deixa a Sapa!*

*— Não! Eu vou meter fogo nela!*

*Ele meteu fogo nela! Essa Sapa pulava, mas conseguiu sair toda queimada.*

*— Mas, Mário Sérgio, por que você fez isso com a Sapa?*

*— É para ela pagar tudo que faz aqui!*

*Mas quando chegou à noite, deu uma febre e um tremor, ele começou a passar ruim, começou a falar coisas sem sentido e meu pai perguntou:*

— *O que está acontecendo? Nós contamos que ele tinha posto fogo na Sapa. Nesta noite ele começou a pular, dando muito trabalho para a gente. Ficamos sem dormir direito. Aí meu pai afirmou:*

— *Amanhã iremos te levar para a cidade, pois tu estás doente e vamos te levar lá pra Dona Maria Alves. Esta era uma curandeira que morava em Santarém. Chegando na cidade meu pai falou com a minha tia:*

— *Olha Germana, vim trazer o Mário Sérgio, pois ele meteu fogo na Sapa e agora tá muito ruim! Vim trazer para a gente levar lá para a Dona Alves.*

— *Tá, Dileudo! Amanhã irei levar ele. Eu dormi lá, e de noite ele pulava, via a Sapa embaixo da rede dele, rasgou a rede e quando foi cedo foi o jeito levarem ele lá na Dona Maria Alves. Chegando lá ela disse:*

— *Olha, é pra ti não mexer com as coisas que veres por aí. Foi a Sapa que ele mexeu que judiou dele.*

— *E tu tiveste sorte de vir logo para a cidade, pois se tu tivesses matado ela, tu terias morrido também e quebrava o “encanto” do Curvão! Mas como tu não matou ela, então só fez judiar de ti.*

*Ela rezou nele, e aí ele ficou curado, mas ela disse que era para ele passar uns dias sem vir aqui no Bom Jardim.*

A *estória da Sapa do Bom Jardim* apresenta uma tripartição narrativa – para retomar uma estruturação sistematiza por D’Onófrio (2002), em que temos um equilíbrio ou uma situação inicial, que tomamos como partida do texto:

Eu tinha um primo chamado Mário Sérgio, que morava em Santarém, mas vinha passar as férias aqui na comunidade com seus pais. Certo dia, fomos pôr fogo no roçado, eu, ele e meus irmãos. Naquele tempo nós fazíamos aqueles fachos de malva para meter fogo no roçado.

Observamos que esse primeiro momento é estático, pois há apenas um cotidiano do quilombo sendo retratado. A situação recria o processo de plantio do roçado que ocorre em período de “férias”, e que, de acordo com o que a narrativa mostra, é a época em que crianças e jovens que moram longe de pai e mãe, visitam a comunidade para passarem um tempo com os pais e para se divertirem. Digamos que nesta fase do texto sobressai a felicidade, ou seja, há uma dimensão de ordem em que nada contraria a lógica comunitária. Uma felicidade que “serve de pano de fundo para fazer ressaltar a desgraça que se vai seguir” no próximo momento da narrativa (PROPP, 1983, p. 68). Aqui podemos observar também a presença do elemento roçado, uma atividade cultural quilombola, uma vez que, do ponto de vista histórico, o trabalho agrícola sempre se configurou como prática que visava não só a alimentação familiar dos quilombolas, mas também a comercialização de produtos. Neste aspecto, é válido também destacar que a base de sustentação dos antigos mocambos, sejam paraenses ou do restante do Brasil, sempre foi a agricultura de subsistência (ANJOS, p. 49). A comunidade Bom Jardim mantém esta prática: a maioria das famílias sobrevive da pesca artesanal e dos pequenos roçados.

Em linhas gerais, notemos também que nessa *situação inicial* o contador (Sr. Dileudo), também na condição de participante da narrativa – vejam que a narrativa é contada em primeira pessoa – apresenta a personagem principal: o primo Mário Sérgio. Além disso, o narrador evidencia o espaço cultural em que a narrativa se desenrola (a comunidade) e mais especificamente o local onde se iniciam as transformações na estória (o roçado).

Em seguida, observamos um *desequilíbrio*, ou primeira transformação, na qual se instaura o conflito narrativo:

E quando vínhamos com o feixe de fogo do roçado o Mário viu a Sapa dizendo:

– Olha onde está a Sapa do Curvão! Vou já meter fogo nela!

– Não, Mário Sérgio, deixa a Sapa!

– Não! Eu vou meter fogo nela!

Ele meteu fogo nela! Essa Sapa pulava, mas conseguiu sair toda queimada.

– Mas, Mário Sérgio, por que você fez isso com a Sapa?

– É para ela pagar tudo que faz aqui!

Mas quando chegou à noite, deu uma febre e um tremor, ele começou a passar ruim, começou a falar coisas sem sentido e meu pai perguntou:

– O que está acontecendo? Nós contamos que ele tinha posto fogo na Sapa. Nesta noite ele começou a pular, dando muito trabalho para a gente. Ficamos sem dormir direito.

Nessa primeira transformação podemos perceber a presença de algumas das *funções* sistematizadas por Propp, e que ajudam a desenvolver o movimento narrativo, ou seja, a passagem do estado de equilíbrio para o de *desequilíbrio*. São elas: a *interdição*, momento em que Dileudo dá a ordem para que a personagem Mário Sérgio não coloque fogo na sapa, (*Não, Mário Sérgio, deixa a sapa!*); a *transgressão*, uma vez que Mário Sérgio transgride a ordem e põe fogo na sapa (*– Não! Eu vou meter fogo nela! Ele meteu fogo nela! Essa Sapa pulava, mas conseguiu sair toda queimada*) e o *dano* sofrido por Mário Sérgio, pois este ficou doente, teve febre e tremores justamente porque desconsiderou uma “ordem” e agrediu a sapa, considerada pelos comunitários como a “mãe do lugar”<sup>4</sup>.

Além desses elementos tipicamente estruturais, aparece no texto o espaço do Curvão, um olho de água mineral que recebe um cuidado especial dentro do território. Para a comunidade, é lugar sagrado e encantado e, portanto, deve ser preservado e respeitado. Com isso, percebemos que, dentro da narrativa, o Curvão se configura como um elemento sócio-cultural da comunidade de Bom Jardim, porque a partir dele foi criada uma relação do espaço com o próprio modo de vida dos quilombolas. Essa relação é costurada por uma visão de respeito e por uma necessidade de preservação. Nessa perspectiva, a presença do Curvão é também estrutural, pois a prática sócio-cultural se internaliza na estrutura do texto e determina o andamento da narrativa: “o cuidar”, materializado na interdição (*Não, Mário Sérgio, deixa a sapa!*), evidencia a relação que comunidade estabelece com a “mãe do lugar” (a sapa) e com o espaço (o Curvão). Todavia, esse sentimento de “cuidar” não direciona a atitude do protagonista Mário Sérgio. Sua interação com o espaço é de desinteresse pelos valores estabelecidos pela comunidade. Decorre daí sua potencialidade para assumir, na narrativa, a condição de agressor e, conseqüentemente, para ser punido.

Na sequência, encontramos um segundo momento de *desequilíbrio*, ou segunda transformação, que dá prosseguimento ao texto a partir da instauração do dano. Nesta parte da narrativa, a personagem-contador Dileudo, que no início do *desequilíbrio* ordenou que Mário Sérgio não machucasse a Sapa, agora junto com seu pai, inicia o processo de reparação da situação de carência que se materializou na estória:

<sup>4</sup> Elemento recorrente na maioria das narrativas coletadas, diferindo-se apenas na denominação da mãe de cada lugar, como por exemplo, no quilombo do Bom Jardim, a Sapa é mãe do Curvão, e no Murumuru há uma Sereia como mãe do olho d’água. Para as comunidades, o olho d’água se configura um espaço sagrado, o qual necessita de proteção para que o respeitem.

Aí meu pai afirmou:

— Amanhã iremos te levar para a cidade, pois tu estás doente e vamos te levar lá pra Dona Maria Alves. Esta era uma curandeira que morava em Santarém. Chegando na cidade meu pai falou com a minha tia:

— Olha Germana, vim trazer o Mário Sérgio, pois ele meteu fogo na Sapa e agora tá muito ruim! Vim trazer para a gente levar lá para a Dona Alves.

— Tá, Dileudo! Amanhã irei levar ele. Eu dormi lá, e de noite ele pulava, via a Sapa embaixo da rede dele, rasgou a rede e quando foi cedo foi o jeito levarem ele lá na Dona Maria Alves. Chegando lá ela disse:

— Olha, é pra ti não mexer com as coisas que veres por aí. Foi a Sapa que ele mexeu que judiou dele.

— E tu tiveste sorte de vir logo para a cidade, pois se tu tivesses matado ela, tu terias morrido também e quebrava o “encanto” do Curvão! mas como tu não matou ela, então só fez judiar de ti.

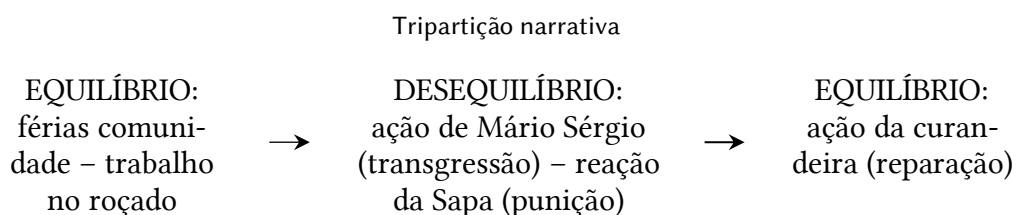
Aqui também estão presentes algumas *funções* proppianas, como o *início da ação contrária*, a *partida* e a função do *doador*, invariáveis narrativas que se configuram no momento em que Dileudo e o seu pai saem em busca de ajuda para Mário Sérgio e o auxiliam na cidade. Nesta estória, os doadores são aqueles que ajudaram o agressor (na perspectiva da comunidade), levando-o até a verdadeira heroína – a rezadeira/curandeira –, pois neste caso específico eles “dirigem-se ao herói e pedem-lhe misericórdia” (PROPP, 1983, p. 82). Outras funções se materializam e no texto e ficam evidentes na *reação do herói* (a rezadeira cura Mário Sérgio), no *combate* entre o bem e o mal (os danos sofridos por Mario podem ser encarados como representação de um “mal”, bem como seu próprio comportamento) e na *vitória* (a cura do “mal” que perseguia a personagem transgressora da ordem).

É importante deixar claro que neste estudo as expressões *mal* e *cura do mal* são relativas, porque, do ponto de vista de Mário Sérgio, a sapa pode ser considerada maldosa por ter realizado o castigo, porém, do ponto de vista da comunidade, Mário Sérgio é quem é maldoso, pois desrespeitou “a mãe” de um espaço sagrado. Esses espaços sagrados estão presentes principalmente nas narrativas de potencialidade pedagógica. Neste caso, uma moral é estabelecida por meio da criação de uma “mãe”, a Sapa, para impor respeito ao lugar, e esse respeito é ressaltado, ou melhor, é exigido na estória através da ordem de um integrante quilombola que vivencia a norma comunitária. Sobre a existência das “mães dos lugares”, vale ressaltar uma sensível explicação dada pelo Sr. Luziano, morador e liderança da comunidade quilombola Murumuru, ao dizer, durante a narração de algumas estórias da comunidade, que “todo ser tem um lugar de onde saiu, assim como um grão de feijão veio de um pé de feijão, uma casa terá seu proprietário, o qual tomará conta daquele lugar, e sendo que todos deverão respeitar”.

E, por fim, a narrativa retoma o estado de *equilíbrio*: (*Ela rezou nele, e aí ele ficou curado, mas ela disse que era para ele passar uns dias sem vir aqui no Bom Jardim*). Uma situação final em que a função *reparação* do dano ocorre por meio da cura de Mário Sérgio.

Mais uma vez podemos identificar na *Estória da Sapa do Bom Jardim* elementos culturais e ao mesmo tempo estruturantes da narrativa, como é o caso da *curandeira* e do ato de pedir a *reza*, configurado aqui como um saber afro-amazônico que participa da composição narrativa. As *curandeiras*, nesse sentido, significam um traço perpetuado do que ainda resiste da religiosidade afro-brasileira que, apesar de toda a discriminação, constituem-se de um saber tradicional transmitido oralmente de geração a geração (ANJOS, 2006, p. 89). Elas assumem uma função cultural de destaque no cotidiano das comunidades e, na estória em análise, são fundamentais para o desfecho reparador que o texto estrutura.

O esquema a seguir evidencia a associação entre estrutura narrativa e elementos culturais que constrói o sentido social da estória:



Esse esquema tripartite tradicional representa a constituição do sentido a partir da lógica da própria estrutura da narrativa e, como vimos, os elementos sócio-culturais são partes fundamentais na composição da *Estória da Sapa do Bom Jardim*. Nessa direção, é relevante observar que a tripartição da narrativa, além de ser construída com base nos elementos do universo cultural da comunidade quilombola, materializa na estruturação um conjunto de valores ancorados sobretudo na punição do transgressor. Notamos que um dos objetivos dessa formalização é positivar a prática de proteger, de preservar, de manter o respeito a uma entidade que considerada a “mãe” de um coletivo espaço (a Curvão).

Assim, os elementos do território quilombola inseridos no texto (“Sapa”, “Curvão”, “Curandeira”), para além de se constituírem com elementos externos ou do contexto, integram-se na organização estética singular do texto. Neste trabalho, com base no que ensina Candido (1993) sobre a leitura do texto como um trabalho de *redução estrutural*, interpretamos tais constituintes como componentes internos da estrutura literária. Logo, a composição narrativa materializa dialeticamente o contexto, os valores sociais. Nesse sentido, o ato de rezar da curandeira, por exemplo, não se limita ao “curar” o doente. O ato é parte de um processo de melhora que a comunidade deseja não somente para retomar ao equilíbrio inicial, mas também para ensinar. Certamente decorre daí o potencial educativo que essas estórias quilombolas carregam e atualizam. Em síntese, dois possíveis sentidos estruturantes decorrem ainda dessa composição: *a poética da conversão* e *a função pedagógica*. O primeiro se refere a mudança de comportamento a qual o sujeito transgressor é conduzido e, nesse aspecto, a anulação do conflito se realiza pela mudança moral da personagem Mário Sérgio ou por uma nova ordem: a de não voltar imediatamente para a comunidade, que também pode ser considerada



Figura 1 – Curvão – Comunidade quilombola Bom Jardim – Santarém-Pará.

uma nova interdição (...*ela disse que era para ele passar uns dias sem vir aqui no Bom Jardim*); o segundo diz respeito ao fato de o sujeito transgressor aprender uma lição e com isso o contador ou enunciador – um sujeito que por ocupar uma posição diferenciada dentro do círculo comunitário, bem como por ser identificado como um guardião da sabedoria popular/ ou da memória coletiva – transmite valores importantes para a comunidade e deixa exemplos de comportamentos que devem (ou não) ser seguidos. Esse potencial pedagógico, identificado nas mais variadas narrativas por meio de falas como “*hoje em dia as pessoas não respeitam mais*”, promove valores, princípios de conduta, padrões socioculturais inerentes à vida em comunidade.

### **A Estória da Nossa Senhora da Guia e a interpretação religiosa do acontecimento histórico**

#### ***Estória da Nossa Senhora da Guia***

*A história da Nossa Sra. da Guia era do avô desse meu marido aqui. Eles foram tirar balata aí pra banda das madeiras, das colônias, né. Aí andaram tirando e quando foi pra virem, eles se perderam no mato e andaram, andaram e chegaram na casa do senhor lá, contaram a situação deles e aí eles deram esta santa pra eles, que era pra ela guiar eles. Aí eles se pegaram com ela, que se ela mostrasse o caminho pra eles virem e nenhum bicho mexesse com eles, quando chegasse aqui iam botar o nome dela de Nossa Senhora da Guia e iam fazer as festas dela. E aí eles andaram, conseguiram sair da mata bem sem alguma coisa mexer com eles. Aí eles vieram e quando chegou aí eles botaram o nome de Nossa Senhora da Guia. Aí passaram a mandar celebrar missa em Santarém. Eles pegavam ela daqui e iam pegavam a canoa ali fora e lavavam ela pra lá na Nossa Senhora da Conceição. Lá o Padre celebrava a missa e no outro dia eles vinham embora pra cá. Aí quando fosse do dia 7 para o dia 8 eles começavam a festinha da Santa. Aí ia 7 pra 8, 8 pra 9 e 9 pra 10, dia e noite brincavam e graças a Deus que naquela época não tinha nada de desavença com os moradores, eles mesmos brincavam e terminavam. Não tinha nada de desavença. Aí por isso ficou esta festa. Morreu eles, ficou os filhos, a filha, a filha continuou, então agora ela morreu, está fazendo vários anos... e agora ficou isso aí. E a comunidade continua fazendo, não é como era, né. Mas eles fazem sempre a festa, o padre celebra a missa, aí tem a festa, a noitada dela dia 8, a festa deles.*

A *Estória da Nossa Senhora da Guia*, narrada pela Dona Isaura do quilombo de Murumuru, apresenta uma morfologia semelhante a *Estória da Sapa do Bom Jardim*, podendo também ser analisada a partir de suas partes constitutivas. Na *situação inicial*, a estória apresenta as personagens, os parentes de dona Isaura que trabalhavam na coleta de balata (*A história da Nossa Sra. da Guia era do avô desse meu marido aqui*). Configura-se um momento de aparente tranquilidade na atividade de extração do látex da balateira (*Eles foram tirar balata aí pra banda das madeiras, das colônias, né*).

É um primeiro momento de *equilíbrio* que retrata uma atividade extrativista bastante comum e histórica na região Norte do Brasil. Essa situação aparentemente estática contrasta com a próxima parte da estória: o surgimento de uma situação de intranquilidade, o que também podemos denominar de “motivo dinâmico de conflito” (*Aí andaram tirando e quando foi pra virem, eles se perderam no mato e andaram, andaram [...]*). Nesse momento de *desequilíbrio*, ou primeira transformação, podemos observar, retomando novamente as funções proppianas, a presença do *afastamento* do lugar seguro, visto que os sujeitos, após terem saído para trabalhar, tentam voltar para casa e percebem que estão diante de um dano provocado justamente

pelo afastamento espacial: as personagens perdem-se na mata e não conseguem retornar ao lugar de segurança (*[...] e quando foi pra virem, eles se perderam no mato [...]*).

Na sequência narrativa, notamos a constituição de um segundo momento de *desequilíbrio*, ou segunda transformação, na qual o processo de reparação da carência é iniciado:

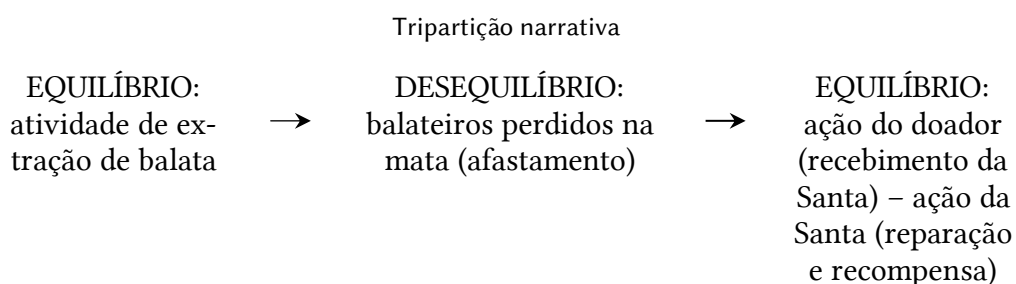
[...] andaram, andaram e chegaram na casa do senhor lá, contaram a situação deles e aí eles deram esta santa pra eles, que era pra ela guiar eles. Aí eles se pegaram com ela, que se ela mostrasse o caminho pra eles virem e nenhum bicho mexesse com eles, quando chegasse aqui iam botar o nome dela de Nossa Senhora da Guia e iam fazer as festas dela.

Essa segunda transformação é desenvolvida pela função do doador, representado pelo sujeito que oferece a imagem de Nossa Senhora da Guia (a heroína da narrativa) como “guia” aos homens que estavam perdidos (*[...] chegaram na casa do senhor lá, contaram a situação deles e aí eles deram esta santa pra eles, que era pra ela guiar eles*), bem como pela reação do herói, uma vez que a santa concedeu o milagre aos sujeitos e fez com que eles encontrassem a direção e regressassem para casa (*E aí eles andaram, conseguiram sair da mata bem sem alguma coisa mexer com eles*).

No desfecho da história instaurara-se um “novo” estado de equilíbrio, no qual o dano foi totalmente reparado e heroína foi recompensada (*Aí eles vieram e quando chegou aí eles botaram o nome de Nossa Senhora da Guia. Aí passaram a mandar celebrar missa em Santarém*).

Na narrativa em questão, alguns aspectos culturais do universo afro-amazônico são costurados e articulam o sentido. A religiosidade católica, por exemplo, que está na centralidade da narrativa, é inserida como parte da formação histórico-cultural da comunidade quilombola Murumuru, uma vez que a estória não apenas ressalta a crença no poder de intercessão dos santos católicos (no caso, Nossa Senhora da Guia), mas também apresenta um explicação para uma vivência religiosa do território, pois a santa tornou-se a padroeira da comunidade.

Assim, seguindo o mesmo procedimento utilizado na análise da *Estória da Sapa do Bom Jardim*, o esquema abaixo evidencia a composição formal da *Estória de Nossa senhora da Guia*, bem como procura integrar o percurso narrativo aos elementos culturais que aparecem no texto:



Observemos que nessa composição estrutural, o sentido se materializa da seguinte maneira: temos uma comum *situação inicial* identificada pela aparente tranquilidade, sucedida pela rotina de trabalho da extração de látex. Em seguida, o *desequilíbrio* decorre do fato de as personagens se afastarem do lugar seguro, o que gera um *dano*: os balateiros se perdem no mato. Estabelecido o conflito, a figura do *doador* entra no texto e oferece a Santa aos trabalhadores perdidos, para que ela os protegesse de todos os males e orientasse no regresso para casa. Por último, após todo o dinamismo projetado pelo *desequilíbrio*, a *reparação do dano* é

realizada através da ação milagrosa da Santa, que age ao atender os pedidos dos trabalhadores, concedendo a proteção e a indicação correta do caminho para saírem da mata. Essa situação de equilíbrio é intensificada pela recompensa derradeira.

O esquema descrito confirma a leitura que estamos encaminhando nesse estudo: a integridade da narrativa não admite adotar visões que dissociem forma e sentido, e que o sentido social só pode ser consolidado por meio da fundição de texto e contexto (CANDIDO, 2000, p. 4), pois, nessa estória, a exemplo do que ocorre na *Estória da Sapa do Bom Jardim*, o elemento cultural – religiosidade – é componente da estrutura narrativa. A Santa desempenha um papel estrutural semelhante ao desenvolvido pela curandeira na primeira narrativa: a de heroína responsável pela reparação do dano e de constituição de uma nova ordem. Contudo, o que é válido destacar aqui é que, diferente da curandeira que aparece na história do Bom Jardim como personagem humana que o narrador confirma sua existência no plano da realidade, a *Estória de Nossa senhora da Guia* se articula de forma mais preponderante na prática da crença nos milagres atribuídos aos santos católicos que, diante de uma reparação oferecida, recebe a recompensa coletiva da comunidade.



Figura 2 - Igreja de Nossa Senhora da Guia  
Comunidade quilombola Murumuru – Santarém-Pará.

Outro universo temático importante é o da festa religiosa que, além de representar o desfecho na narrativa analisada, é um aspecto da cultura quilombola que tem se configurado como mais um momento em que as memórias se enlaçam por serem referências comuns relacionadas aos momentos de convívio, de sociabilidade e de celebração, em que se juntam os moradores das comunidades, prática bem recorrente entre as contíguas Tiningu e Murumuru, fazendo da festa de uns a sua festa e da padroeira da outra, a santa da sua comunidade (FUNES, 2005, p. 8). De qualquer forma, as festas de santos são marcas dos tempos antigos que reafirmam valores, pois, segundo Moura (2005), a festa potencializa o seu significado como expressão de uma forma de pertencimento, uma transmissão de valores baseada em um modo de educação não formal (p. 67). E as imagens, que passam por “protetoras” de geração a geração revigoram esse sentimento de pertença.

A decisão de nomear a santa e a colocar como protetora da comunidade pode ser considerado um evento que introduz o maravilhoso, sob a forma de proteção divina, nas

experiências desse povo que evoca o passado, no caso uma parte da história de formação da comunidade, através do recurso do encantamento. Essa vivência constrói uma *poética da vida social* que se origina e se sustenta da coletividade a partir de todo um movimento de interpretação de experiências coletivas (LIMA, 2003). São histórias e estórias que estão vivas no cotidiano da comunidade e são preservadas ainda hoje. Nesse sentido, essas narrativas, mesmo contadas através de uma inspiração individual, representam também um pensamento coletivo, a partir do qual são repassados ensinamentos religiosos e, consequentemente, valores culturais.

Com isso, a estória da Santa, da promessa e da festa acresce à identidade quilombola uma especificidade religiosa coletiva que determina a própria forma de perceber os acontecimentos. Sem mencionar que a narração de dona Isaura se mistura e confunde-se com parte da história da própria comunidade, pois, de acordo com o divulgado *Histórico de Nossa Senhora da Guia de Murumuru*, escrito por JonisCley Bentes Mota e baseado em relatos dos moradores de Murumuru, o senhor Manoel João Viana Palha, avô do marido da contadora da narrativa analisada, por volta de 1908, juntamente com sua família, foi morar na comunidade e trouxe consigo a imagem de Nossa Senhora da Guia, que ele havia ganhado de um senhor, para que ela o guiasse e protegesse certa vez em que se perdeu e foi atacado, juntamente com seus companheiros, pelos índios na mata nos altos do rio Curuá-una, em um dia em que trabalhava na extração de minérios.

## Considerações finais

Desde o período em que a coleta das narrativas foi realizada já ficou bem evidente que as estórias contadas expressavam muito mais do que simples relatos de acontecimentos, de situações cotidianas, de festas ou de seres encantados. Mas foi durante a análise que tivemos a certeza de que essas histórias trazem uma enorme carga de valores sociais e coletivos pertencentes ao universo das comunidades quilombolas amazônicas.

O objetivo primeiro deste artigo foi demonstrar de que forma o sentido social se realiza na composição da narrativa a partir da estruturação de elementos socioculturais da comunidade quilombola. Na estória da *Sapa do Bom Jardim*, percebemos que os elementos culturais (a sapa, a *curandeira* e o *Curvão*) se fundem a estrutura interna do texto e promovem os sentidos sociais da narrativa: a dimensão pedagógica na voz do contador que transmite princípios e faz com que ocorra a conversão da personagem transgressora. O mesmo como ocorre na *Estória da Nossa Senhora da Guia*, em que a imagem da Santa, hoje padroeira da comunidade, desempenha o papel de heroína no desfecho da história.

As narrativas em questão não deixam de inferir também que a religiosidade afro-amazônica é bastante plural e dinâmica, já que em um mesmo espaço temos a presença de curandeiras e de santas católicas protetoras, uma fusão de crenças e saberes com aspectos singulares e convergentes, que configura o cenário múltiplo do território quilombola.

É também importante destacar que nossa pesquisa não se fecha na abordagem da associação de texto e contexto. Nosso interesse é, considerando as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola, também começar a propor estratégias didático-pedagógicas para a inserção das narrativas quilombolas em sala de aula, com foco na preparação de materiais didáticos para a implementação da educação escolar quilombola. Estamos tratando aqui de um necessário retorno social que nosso trabalho precisa também oferecer às comunidades quilombolas de Santarém e região.

Em suma, esse trabalho pretende servir de estímulo a novos estudos acerca do sentido social que se materializa na composição das narrativas quilombolas, além de promover

discussão sobre a interpretação dos quilombos contemporâneos como territórios ativos de resistência política e de produção cultural.

## Referências

ANJOS, Rafael Sanzio Araújo dos. **Quilombolas – tradições e cultura de resistência**. São Paulo: Aori, 2006.

BRASIL. **Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana**. Ministério da Educação (MEC), Conselho Nacional de Educação, Brasília, 2012.

BUENO, André. “O sentido social da forma literária”. In: BUENO, André (org). **Literatura e Sociedade: narrativa, poesia, cinema teatro e canção popular**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2006.

CANDIDO, Antonio. **Literatura e sociedade**. São Paulo: Queros Editor, 2000.

CANDIDO, Antonio. **O discurso e a cidade**. São Paulo: Duas Cidades, 1993.

D’ONOFRIO, Salvatore. **Teoria do texto 1: prolegômenos e teoria da narrativa**. 2ª ed. São Paulo: Ática, 2002.

FUNES, Eurípedes A. **Bom Jardim, Murumurutuba, Tiningú, Ituqui, Saracura, Arapemã. Terras de Afro-amazônidas: “Nós já somos a reserva, somos os filhos deles”**. São Paulo: CPISP, 2005.

LIMA, Nei Clara de. **Narrativas orais: uma poética da vida social**. Brasília: Editora da Unb, 2003.

MOURA, Glória. “O Direito à Diferença”. In: MUNAGA, Kabengele (org). **Superando o racismo na escola**. 2ª ed. Brasília: Ministério da Educação/SECAD, 2005.

MOURA, Glória. **Estórias Quilombolas**. Brasília: MEC, 2010.

MUNAGA, Kabengele & GOMES, Nilma Lino. **O negro no Brasil de hoje**. São Paulo: Global, 2006.

PROPP, Vladimir. **Morfologia do conto**. Lisboa: Vega, 1983.

SALLES, Vicente. **O negro no Pará sob o regime da escravidão**. 3ª ed. Belém: IAP, Programa Raízes, 2005.

TODOROV, Tzvetan. **As estruturas narrativas**. São Paulo: Perspectiva, 2006.

Recebido em 25 ago. 2020

Aprovado em 06 out. 2020

