

Os caminhos sócio-históricos da comunidade quilombola Mussuca (Laranjeiras/Sergipe)

The socio-historical paths of the Mussuca quilombola community (Laranjeiras/Sergipe)

Jacson Baldoino Silva

Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS)

jacsonsilva@outlook.com

<https://orcid.org/0000-0003-0106-6389>

Norma Lucia Fernandes Almeida

Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS)

norma.uefs@gmail.com

<http://orcid.org/0000-0002-3369-4251>

Silvana Silva de Farias Araújo

Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS)

silvana.uefs.2014@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-5561-3179>

RESUMO

Este artigo, por meio de uma revisão bibliográfica, objetiva *apresentar um perfil (socio)linguístico da comunidade de Mussuca (Laranjeiras/SE)*. A apresentação dessa comunidade do ponto de vista sócio-histórico é importante por considerar que a compreensão da história (socio)linguística de comunidades quilombolas é fundamental para o entendimento da formação do português brasileiro, tendo em vista o grande quantitativo de africanos traficados para o Brasil. Por fim, os dados evidenciam a alegada origem afrodescendente da Mussuca, mas também demonstra a necessidade de se considerar a manutenção da *afrodescendência* através das práticas culturais africanizadas existentes nessas comunidades quilombolas, sendo esse um fator fundamental para a caracterização de uma variedade linguística como afro-brasileira.

Palavras-chave: sócio-história; comunidade quilombola; Sergipe; Mussuca.

ABSTRACT

This article, through a literature review, aims to present a (socio)linguistic profile of the Mussuca community (Laranjeiras/SE). Presenting this community from a socio-historical perspective is important as it considers the understanding of the (socio)linguistic history of quilombola communities to be fundamental for comprehending the formation of Brazilian Portuguese, given the large number of

Africans trafficked to Brazil. Finally, the data highlights the claimed African descent of Mussuca but also demonstrates the need to consider the preservation of African descent through the Africanized cultural practices existing in these quilombola communities, which is a crucial factor in characterizing a linguistic variety as Afro-Brazilian.

Keywords: socio-history; quilombo community; Sergipe; Mussuca.

INTRODUÇÃO

As questões em torno da formação sócio-histórica do Brasil evidenciam a participação do elemento africano na sua história social e apontam para o fato de que a heterogeneidade linguística e cultural dos negros são parte constitutiva do que denominamos “Brasil”. A heterogeneidade linguística dos povos africanos e seu aprendizado irregular do português (Lucchesi, 2009a; Silva; Araujo, 2023; Silva; Almeida, 2023) são mais percebidas nas variedades que se encontram dentro do polo *afro-brasileiro* no *continuum da norma popular brasileira* apresentado por Lucchesi (2015). No entanto, em relação à heterogeneidade dos povos africanos que foram traficados para o Brasil, é preciso ponderar que o termo “africano” é algo muito genérico, pois “os indivíduos que foram deportados para o Brasil provinham de áreas muito diversas, falavam línguas também diversas” (Petter, 2020, p. 128).

Em razão desse aprendizado irregular, o português afro-brasileiro é caracterizado como uma das variedades populares do português falado no Brasil, mas com uma maior variação no uso de alguns mecanismos gramaticais se comparado às outras variedades desse mesmo *continuum*¹ (Lucchesi, 2009a; 2015). Dessa forma, o português afro-brasileiro deve ser entendido como uma variedade do português popular que foi mais influenciada por questões sociais e linguísticas dos grupos africanos, e que, de certa forma, conserva-as, o que provocou uma profunda reestruturação linguística, mas que não gerou necessariamente uma criouliização (Couto, 1996; Holm, 2004; Lucchesi, 2009b, 2019; Tarallo, 2018[1993]; Petter, 2020; Silva, 2023; Silva; Araujo, 2023; Silva; Almeida, 2023).

¹ O *continuum* apresentado por Lucchesi (2015) busca apresentar eixos de normas para a variedade popular brasileira, subdividindo-se em 6 eixos: português afro-brasileiro > português popular brasileiro > português popular rurbano do interior > português popular urbano do interior > português popular rurbano das grandes cidades > português popular urbano das grandes cidades. No primeiro eixo, as marcas dos contatos entre línguas, como maior índice de ausência de concordância verbal padrão, são mais presentes.

Assim, de forma geral, o português brasileiro (PB) compreende uma *norma culta*² e uma *norma popular* (Lucchesi, 2015), sendo que “essa divisão assenta menos nas diferenças entre o comportamento linguístico dos grupos sociais do que na forma como seus membros veem essas diferenças” (Lucchesi, 2015, p. 21). A norma popular, conforme apresentada por Lucchesi (2015), apresenta um *continuum* no qual, de um lado, está a *norma popular rural* e, do outro, a *norma popular urbana*, sendo o português afro-brasileiro a variedade que mais possui marcas dos contatos linguísticos do PB, enquanto o português popular urbano das grandes cidades o que menos apresenta traços desses contatos em razão da convivência dos seus falantes com os usuários de uma norma urbana culta. Contudo, o isolamento dessas comunidades (Lucchesi, 2009b) tem se tornado uma questão-problema, pois, com o advento da internet e o surgimento frenético das Tecnologias da Informação e Comunicação, fica a pergunta: *como se delimitar o que é ou não isolado?* Inclusive, Bortoni-Ricardo (2021) pontua a necessidade do acréscimo de mais um *continuum* nas descrições do português falado no Brasil: o acesso à internet e o uso de suas ferramentas precisam ser considerados no estudo das variedades do português.

Este trabalho assume que, do ponto de vista sociolinguístico, a situação do Brasil assemelha-se ao que Couto (1996) definiu como situações crioulizantes. Nessas circunstâncias, as variedades linguísticas apresentam muitas das características sociais e estruturais de um crioulo, podendo até ser relativamente estáveis “pelo fato de a língua em questão ser a língua materna da comunidade” (Couto, 1996, p. 53); no entanto, falta algum elemento externo ou interno fundamental para o enquadramento nas línguas crioulas (Couto, 1996). No Brasil, a porcentagem de falantes da língua do superestrato e a constante relação dos africanos escravizados com esse grupo, foi o elemento externo que inibiu a crioulização do português, ficando apenas vestígios de uma situação crioulizante (Couto, 1996; Lucchesi, 2019).

Dessa forma, o português afro-brasileiro deve ser entendido não como um crioulo afro-brasileiro ou afro-português, mas como uma variedade do português popular com significativas alterações decorrentes de *situações crioulizantes* (Couto, 1996). Para que se tivesse um processo de crioulização no Brasil, como aconteceu em outros países, seria necessário, dentre outras questões, que a população escravizada

² Reconhecemos as acepções políticas e ideológicas do termo culto (Bagno, 2003; Faraco, 2008), contudo, será mantido tendo em vista a terminologia utilizada por Lucchesi (2015).

fosse apartada de maneira brusca e consistente do convívio social da classe dominante – característica sócio-histórica conhecida como *ilhas/regiões isoladas* ou *insularidade* (Couto, 1996). Esse isolamento geraria “uma ruptura radical na transmissão linguística do grupo dominante para o grupo dominado, dentro da estrutura da sociedade colonial” (Lucchesi, 2019, p. 229), fazendo com que os escravizados tivessem necessidade de criar uma língua própria de comunicação, que seria um crioulo.

Contudo, no Brasil, as diversas condições vividas pela população afro-brasileira não permitiram que ela “ficasse apartada em guetos sociais de um mundo cultural à parte, do qual a formação de uma língua crioula claramente diferenciada da língua dominante seria a contraparte [socio]linguística esperada” (Lucchesi, 2015, p. 106). Outro argumento utilizado para a hipótese da não crioulição do PB é a de que um crioulo só pode emergir em sociedades nas quais o grupo dominante não ultrapassasse o total de 20% da população (Bickerton, 1981; Lucchesi, 2019). Segundo Lucchesi (2019), no Brasil, existia “um percentual do grupo de falantes da língua de superstrato (30%) maior do que concebido como o máximo para que ocorra crioulição (20%)” (Lucchesi, 2019, p. 241).

Assim, observando-se a norma dita culta ou urbana, responde-se negativamente à pergunta de Tarallo (2018b[1993]) – “deveria, então, a questão crioula da suposta origem crioula do PB continuar na nossa agenda por mais de cem anos?” (Tarallo, 2018b[1993], p. 51) –, pois entende-se que os processos de variação e de mudança linguística na variedade do português falado no Brasil, em razão da participação inferiorizada de africanos na estrutura social do Brasil Colônia, não conservou diretamente as marcas dos contatos com as línguas africanas e indígenas, o que não gerou um crioulo afro-brasileiro. Entretanto, observando-se a norma popular brasileira, assume-se, apoiando-se em Lucchesi (2019), a possibilidade de terem existido algumas variedades pidginizadas e crioulizadas, principalmente no Nordeste brasileiro, em razão das grandes plantações de cana-de-açúcar e também do isolamento dos quilombos.

Porém, essas variedades “não se expandiram ou desenvolveram, de forma representativa, dentro do mosaico linguístico do Brasil colonial” (Lucchesi, 2019, p. 230). Em outras palavras, partimos, neste trabalho, da perspectiva de que, no Brasil, ocorreram situações crioulizantes, que geraram variedades alteradas, mas não um crioulo (Couto, 1996; Holm, 2004) – como as das comunidades quilombolas que se

localizaram em zonas rurais, afastadas de centros urbanos, a exemplo, Helvécia, no interior da Bahia (Ferreira, 1984; Lucchesi; Baxter; Ribeiro, 2009); Cafundó, em São Paulo (Vogt; Fry, 1996); Tabatinga, em Minas Gerais (Queiroz, 1998).

Desse jeito, o estudo de mudanças linguísticas, no quadro da sociolinguística variacionista (Weinreich; Labov; Herzog, 2006[1968]; Labov, 2008[1972]) deve ter como primeira questão a reconstrução da sócio-história da comunidade de fala, pois “sabemos a importância de estabelecer uma relação entre essa mudança linguística à formação sócio-história de cada comunidade de fala, pois somente assim poderemos compreender melhor todos os aspectos sociais envolvidos no processo [de mudança]” (Callou; Lucchesi, 2020, p. 260). Para isso, é fundamental também que se desenvolvam estudos multidisciplinares como os de Anjos (1997, 1998, 1999, 2004) que, a partir da relação entre História e espaço geográfico, buscam entender as influências africanas na constituição da sociedade brasileira, entendendo que “a situação das comunidades descendentes de quilombos no Brasil [...] tem mais componentes políticos e sociais que antropológicos” (Anjos, 1999, p. 10). Essa multidisciplinaridade é uma das bases desta pesquisa, pois entende-se que a variabilidade do sistema linguístico é diretamente influenciada por questões externas a ele, como o “isolamento” social, histórico, geográfico e/ou ideológico, a partir de uma interseccionalidade. Nas palavras de Lucchesi:

A maleabilidade do sistema linguístico produzida pelo mecanismo da variação linguística permite que a língua capture em sua configuração estrutural as diversas nuances das diferenças sociais, de modo que dialeticamente não é possível compreender a configuração estrutural de uma língua como fenômeno sócio-histórico sem compreender a história e a configuração da sociedade [comunidade de fala] em que essa língua é falada (Lucchesi, 2015, p. 34).

Entende-se, dessa forma, que a multidisciplinaridade entre História, Sociologia, Antropologia e Geografia permite à Sociolinguística – que em si é uma disciplina fundamentalmente multidisciplinar (Bortoni-Ricardo, 2021) – compreender questões fundamentais na formação da comunidade de fala, deixando de lado interpretações mecanicistas, como *os participantes do sexo feminino tendem a conservar mais as estruturas padrão*; é necessário que se mergulhe nas questões sociais da comunidade para se entender as construções sociais dos papéis femininos e masculinos e, a partir

dessa compreensão, perceber como o sexo – e outros fatores – influencia ou não o processo de implementação de determinada variação/mudança.

Para Petter (2020), a relação dos estudos linguísticos com outras áreas, particularmente com a História e a Geografia, é imperiosa, mesmo que essas não se interessem especificamente por questões linguísticas. As diversas áreas oferecem alicerces para os estudos linguísticos, pois permitem entender a origem dos indivíduos, bem como os processos de formação de uma comunidade linguística – questões que podem explicar alguns processos de mudança ou pelo menos permitir que se gere hipóteses para serem verificadas. Considerando isso, as pesquisas que buscam entender o PB devem partir da *história social* para a *história linguística* (Lucchesi, 2015; Callou; Lobo, 2020; Petter, 2020; Silva, 2023; Silva; Araujo, 2023) – entendendo-se história social como “a história externa das línguas, de seus usos e funções, como também de sua expansão, permanência ou mudança. É a história de seus falantes, das suas imigrações e dos contatos estabelecidos nas regiões onde passaram a habitar” (Petter, 2020, p. 128) –, pois os condicionamentos sócio-históricos estão diretamente ligados aos processos de variação e mudança, principalmente em *situações pidginizantes e/ou crioulistantes* (Couto, 1996), como é o caso da formação do PB.

Assim, é extremamente importante que se continue colocando em pauta, na agenda de pesquisa dos estudos linguísticos brasileiros, questões em torno das variedades populares do português, principalmente as oriundas de contatos com povos africanos e indígenas, com a finalidade de traçar um panorama que passe da história social para a história (socio)linguística do PB (Lucchesi, 2015; Callou; Lobo, 2020; Petter, 2020; Silva, 2023; Silva; Araujo, 2023). E, nessa linha, como apontam Santana, Araujo e Freitag (2018a, 2018b), há uma necessidade urgente de descrições das variedades afro-brasileiras sergipanas em razão da carência de estudos dessas variedades no Estado de Sergipe (Santana; Araújo; Freitag, 2018a, 2018b). Sobre os estudos linguísticos na Mussuca, tem-se conhecimento de um trabalho de mestrado de Silva (2023), orientado pela Profa. Dra. Norma Lucia Fernandes de Almeida, e dois trabalhos sob a orientação da Profa. Dra. Silvana Silva de Farias Araujo (PPGEL/UEFS), sendo a dissertação de mestrado de Macêdo (2022) e a tese de doutorado de Silva (em andamento). Silva e Araújo (2021) apresentaram alguns resultados parciais da pesquisa demonstrando a existência de um léxico de origem banta

na comunidade: *berimbau, mangar, magunzá, cachaça, canjica, quilombo, caruru, forró, samba, senzala, ganzá, iaiá*; além de formações brasileiras decorrentes de hibridismo, decalques e/ou derivação: fumo-de-rolô, roça.

É com o objetivo de *apresentar um perfil linguístico e sociolinguístico da comunidade Mussuca (Laranjeiras/SE)* que se apresentam alguns dados da história social dessa comunidade quilombola, por se considerar que a compreensão da história (socio)linguística dela é fundamental para o entendimento da formação do PB, principalmente das variedades linguísticas do Estado de Sergipe. Dessa forma, é essencial a apresentação de evidências sobre a sua remanescência de um antigo quilombo, pois um dos traços de origem quilombola, na comunidade, é a manutenção das tradições africanas como agricultura, religião, instrumentos musicais e dança – como o samba de roda, que, na Mussuca, é chamado de *Samba de Pareia*, ou seja, samba de pessoas que estão à margem (França, 2021).

OS CAMINHOS DA SÓCIO-HISTÓRIA DA MUSSUCA

Existem diversas versões sobre a formação da comunidade quilombola Mussuca, inclusive, não há uma data precisa sobre o seu surgimento. Nas entrevistas utilizadas como por Silva (2023), a participante 7³ narra a história que é predominante:

Aí depois que apareceu o...a...os escravos. Uma mulher chamada Maria Banguela [...] que veio da escravidão né, que veio... fugiu da escravidão né. Aí foi na época da escravidão e aqui não tinha nome. [...] Aí foi na época que essa Maria Banguela, que ela veio da África. Era é... é... era como é... escrava. Aí se a... se arranchou-se numa fazenda Baleia, que fica próximo da Ponte da Imbura pra cá, pelo lado de lá. E aí o pessoal na época né, aí...um dizia esse... é... essa comunidade não tem nome. Aí fizeram aquela reunião, sabe? Com os moradores. Aí um dizia “bote Mussuca” ou “o nome... bote Mussum, mó do peixe”, ôto disse “bote Mutuca”. Aí foi ca... quando a Maria Banguela disse “não, é melhor bota Mussuca” e o pessoal non r... não reconhecia que aqui era... é um quilombo na época, sabe? Aí ficou Mussuca até hoje (Participante 7).

³ Os *participantes* se referem aos 13 moradores da comunidade quilombola Mussuca que foram entrevistados pela Profa. Dra. Silvana Silva de Farias Araujo durante seu estágio de pós-doutoramento na Universidade Federal de Sergipe; a pesquisa foi aprovada pela Comitê de Ética em Pesquisa, Processo nº 154982/2018:0. As entrevistas foram utilizadas na pesquisa sociolinguística de Macêdo (2022) e Silva (2023), cedidas pela professora responsável pela amostra, e aqui são usadas como dados de fonte oral.

Sobre o nome da comunidade, o participante 1 apresenta outro relato, que, de certa forma, complementa o anterior:

Assim como o senhor está aqui agora, chegava outros entre as data e levava pra ele mostrava como é que fazia a roça. Ele fazia... acho que era covinha junto pra botar maniba pra a mandioca crescer. Eles aí começaram a se engraçar, perguntava como era o nome daquelas covinha, aí algum deles dizia eh a gente vai a mussucazinha... uma mussuquinha pra... pra plantar essa mandioca. Aí ele começaram a ((RUÍDO)) botar esse nome de Mussuca e ficou aqui como Mussuca, através esse desse nome dessa planta de mandioca que fazia... fazia aquela covinha eh... untava né a terra e aqui plantava ((RUÍDO)) uma maniba, ali plantava outro ((RUÍDO)). Então ele perguntava aqui co... como era o nome daquele... daquele negócio. Aí um dizia que é um... naquele tempo era eh... uma mussuquinha que a gente faz aqui pra botar uma maniba, pra tirar mandioca. Aí ficou o nome Mussuca até hoje. Aí um dele di... di... di... interpretaram essa palavra como Mussuca, que ali embaixo tem uma fonte [ininteligível], que é o terreno da mãe de Nadir... da vó, que tinha uma fon... um... um.. um poço grande, uma fonte né, a gente chamava fonte e lá tinha muito mussu, na lama, e daí o pessoal começaram a chamar mussu também e aí juntou essa palavra, ficou chamando Mussuca. Agora aqui nunca vi outro nome a não ser Mussuca mesmo só é esse desde quando eu existo (Participante 1).

As narrativas dos participantes, como fonte oral, apresentam versões complementares sobre a nomeação da comunidade, sendo que o participante 1, diferente da participante 7, faz menção à plantação de maniba (mandioca) na região. Essas diversas narrativas sobre a origem da localidade são comuns em comunidades quilombolas, mas indicam também que a falta de informação documentada – leia-se *escrita*, pois há material oral – sobre as comunidades quilombolas pode ser consequência das ações esporádicas e fragmentárias do Estado em relação aos remanescentes de antigos quilombos (Anjos, 1999). Portanto, nessas localidades, é a tradição oral que continua sendo a maior fonte de informações da história/presença africana no Brasil (Munanga, 1996; Santana, 2008).

Segundo Anjos (1999), a certificação de comunidades remanescentes de quilombos no Brasil é uma “problemática que tem mais componentes políticos e sociais do que antropológicos” (Anjos, 1999, p. 10), uma vez que, geralmente, não se tem informações consistentes sobre a origem dessas comunidades, tanto do ponto de vista geográfico como socioantropológico. Essa problemática também é consequência de desdobramentos do Artigo 68 da Constituição Federal de 1988, que determina a propriedade definitiva das terras ocupadas por essas comunidades, que teve um impacto direto no sistema econômico capitalista, principalmente nos setores agropecuários.

Entre seus desdobramentos está o Decreto nº 4.887/2003, que prevê a autodeclaração das comunidades remanescentes de quilombos, ou seja, a partir dele, as comunidades têm uma autonomia para se autodeclararem como quilombolas. A certificação da Fundação Palmares (2021), portanto, se baseia atualmente em uma autodeclaração de comunidade quilombola, sem uma necessária reconstrução histórica dessas comunidades. Contudo, segundo Santos (2019), essa autodeclaração está relacionada a outros fatores, uma vez que:

Os remanescentes de quilombos constituem-se [de] grupos étnico-raciais definidos pelo requisito da declaração dos próprios sujeitos e estabelecem relações territoriais próprias, associadas à ancestralidade negra e à resistência histórica contra a opressão sofrida, em decorrência do modelo escravagista instaurado no Brasil Colônia, mas que permanece recorrente na trajetória da formação territorial brasileira (Santos, 2019, p. 13).

Assim, a não reconstrução sócio-histórica pode ser considerada uma agrura. No entanto, foi uma alternativa encontrada ante a luta contra o movimento capitalista de deslegitimação das comunidades remanescentes de quilombos, pois aquele ia de encontro a elas “a fim de inferir [...] e obter vantagens quanto ao processo de demarcação [de terra]” (Costa, 2020, p. 91). Um exemplo disso, mas com os povos indígenas, é o que aconteceu em 2022, durante o mês de agosto, com o povo *Xokleng*, que foi até Brasília lutar contra revogação do marco temporal que lhe deu direito à Terra Indígena Raposa-Terra do Sol, uma ação de reintegração solicitada pelo Governo de Santa Catarina (Oliveira, 2021). Ou seja, a reintegração de posse visava deslegitimar os povos indígenas visando questões capitalistas.

Na história das comunidades remanescentes de quilombos, também houve um marco temporal – Decreto nº 3.912, de 10 de setembro de 2001 – que paralisou, durante sua vigência, os processos de titulação das terras quilombolas. Para Santos (2019), a morosidade no processo de titulação das terras dos povos quilombolas é consequência, muitas vezes, das intervenções dos “donos” das terras. Segundo o autor, esses têm representantes em todos “os três poderes constituídos, espaços em que eles têm aliados e até parentes que tem [sic] utilizado o poder para defender os seus interesses particulares” (Santos, 2019, p. 62) – chegando a formar uma *bancada ruralista* no legislativo.

O conflito sobre as razões do reconhecimento quilombola atinge até mesmo os mussuquenses – adjetivo toponímico, utilizado para se referir aos moradores (Rangel, 2021) –, uma vez que, para alguns, a origem quilombola é apenas uma falácia com o objetivo de “recebimento destas benesses oriundas de políticas públicas quilombolas” (Participante *apud* Costa, 2020, p. 96). E essa questão identitária quilombola se manifesta geograficamente na Mussuca, uma vez que, conforme Costa (2020), a comunidade é dividida quanto à sua origem quilombola: os moradores da *Mussuca de Cima*⁴ – local onde se iniciou a comunidade – defendem essa origem e tentam conservar as tradições africanas, enquanto os moradores da *Mussuca de Baixo* negam a origem quilombola; os participantes da amostra utilizada aqui pertencem à *Mussuca de Cima*. Desse modo, essas divisões territoriais se referem à disposição regional e simbólica do povoado (Costa, 2020; França, 2021; Rangel, 2021; Silva, 2023); há ainda outras divisões – Cedro, Balde e Bumburum – que são citadas raramente pelos moradores da Mussuca (França, 2021).

Contudo, essa “negação” pode ser indicação de que a “criatividade comunitária [da Mussuca] padece de um certo atrofiamento” (Rangel, 2021, p. 13), ou seja, os moradores da *Mussuca de Baixo* tentam se firmar identitariamente em relação à *Mussuca de Cima*, não permitindo que as práticas africanizadas sejam compartilhadas por todos os moradores da localidade. A negação da origem quilombola pode apontar para o fato de que os moradores da *Mussuca de Baixo* absorveram, ao longo de sua vida, uma carga ideológica que nega a identidade negra, bem como seus direitos e elementos culturais (Santos, 2019). Todavia, segundo França (2021), a *Mussuca de Cima* e a *Mussuca de baixo* “são as regiões comumente identificadas com o Quilombo” (França, 2021, p. 108).

Tendo em vista essas questões identitárias, Santana, Araujo e Freitag (2018a, 2018b) ampliam os critérios estabelecidos por Lucchesi, Baxter e Ribeiro (2009) para a definição de uma comunidade como afro-brasileira. Os autores, a partir de uma tipologia de parâmetros sócio-históricos, estendem os critérios de [+isoladas] e [+afrodescendentes] apresentados por Lucchesi, Baxter e Ribeiro (2009), tendo em vista

⁴ Essa divisão diz respeito a um pequeno monte que há no espaço geográfico da comunidade. Local que, por ser elevado, foi utilizado como um ponto de vigilância pelos moradores fundadores da comunidade. Em torno dessa pequena elevação foram construídas casas, sendo denominadas como *Mussuca de Baixo*. Daí surgem as denominações, na própria comunidade, de *Mussuca de Cima* e *Mussuca de Baixo*.

principalmente a documentação linguística das comunidades quilombolas do Estado de Sergipe, para: [±isoladas], [±afrodescendentes], [±africanizadas] e [±escravocratas]⁵ (Santana; Araújo; Freitag, 2018a, 2018b).

Tendo em vista essa tipologia, argumenta-se que os moradores da *Mussuca de Baixo* são [+afrodescendentes], mas [-africanizados], pois não reconhecem/praticam manifestações oriundas da tradição africana, presentes na parte de cima da localidade. Por outro lado, os moradores da *Mussuca de Cima* – região foco deste trabalho, pois os participantes residem nessa parte do quilombo – enquadram-se nos traços da tipologia proposta pelos autores da seguinte forma: a região é [-isolada], pois está situada a cerca de 10 km do Município de Laranjeiras (SE) e de 27 km da cidade de Aracaju (SE); [+afrodescendente], uma vez que descendem de pessoas escravizadas; [+africanizada], por preservar elementos culturais africanos, como o Samba de Pareia e o São Gonçalo; e [+escravocrata], porque está localizada em um município (micro) e estado/região (macro) que tiveram, nos períodos colonial e imperial, grande presença de africanos escravizados.

Dessa maneira, é fundamental que se resgatem questões geográficas, históricas, sociais e culturais que ofereçam uma melhor compreensão sobre a distribuição das terras aos remanescentes de antigos quilombos (Anjos, 1999), bem como permitam uma melhor compreensão sobre a sua origem afro-brasileira, observando-se principalmente a conservação das tradições que os negros trouxeram da África (Anjos, 1999; Santana; Araújo; Freitag, 2018a, 2018b). Para isso, no caso da Mussuca, é fundamental que se entenda o surgimento do Estado de Sergipe, quando esse ainda era a Capitania de Sergipe Del Rey e contou com os primeiros escravizados que chegaram à região.

Santos (2019), discutindo questões em torno do colonialismo e escravismo, apresenta a informação de que a efetiva colonização do Brasil se deu a partir de 1534 – a carta de doação das Capitanias é de 10 de março de 1534, quando Martim Afonso de Souza começou a dividir as terras “brasileiras” em Capitanias Hereditárias, com o objetivo de terceirizar a administração da colônia, uma vez que os donatários eram os

⁵ Esse parâmetro se refere à presença de instituições escravocratas na região, indicando, portanto, que a população negra da localidade, durante o período colonial e imperial do Brasil, sofreu com o processo de escravização.

que deveriam “investir nas terras doadas a partir de recursos próprios” (Santos, 2019, p. 23).

Nesse contexto, o início oficial da história de Sergipe Del Rey, enquanto capitania, é situado por volta de 1590, quando Cristóvão de Barros, acompanhado de cerca de três mil homens, “dizimou” os povos nativos da região, que eram da família Tupi (França, 2021), e se fixou, com diversos colonos, às margens do rio Cotinguiba (Santana, 2008; Costa, 2020; França, 2021; Miranda; Barbosa, 2021). Conforme França (2021), a invasão das terras não foi nada fácil, nem muito menos rápida, uma vez “que as empreitadas voltadas para a aquisição da região foram iniciadas 15 anos antes, em 1575, pelo governador do norte do Brasil, Luís de Brito. Esse governador buscava dar forma à ganância do governo português [...]” (França, 2021, p. 73).

Na região do porto Cotinguiba, a mais ou menos uma légua da Freguesia do Socorro – sede da província à época, um porto e algumas casas foram construídos ainda no século XVII (França, 2021). Em 1832, Laranjeiras, região pertencente à Capitania de Sergipe, foi elevada à categoria de vila (França, 2021) e, em 1835, com o processo de desmembramento da Freguesia do Socorro, passou a ser a Freguesia do Sagrado Coração de Jesus das Laranjeiras, sendo, ainda naquele ano, transformada em Distrito de Paz e, em 1841, sede da comarca (Miranda; Barbosa, 2021).

Segundo Malaquias e Santos (2020), a agromanufatura açucareira de Sergipe floresceu no final do século XVIII e início do XIX. É nesse período (séc. XIX), conforme Miranda e Barbosa (2021), que Laranjeiras se desenvolveu mais em razão do progresso do açúcar, chegando a ser a povoação mais rica de Sergipe Del Rey; até recebeu o título de *Atenas Sergipana* (França, 2021). E “por trás da história próspera de Laranjeiras, motivo de orgulho para os ascendentes da elite e entusiastas dos belos monumentos edificadas, está a história dos africanos e negros escravizados” (Miranda; Barbosa, 2021, p. 5). E os colonos que povoaram a região do rio Cotinguiba receberam pequenos lotes para pecuária e trabalho agrícola (Costa, 2020; Miranda; Barbosa, 2021).

Sendo assim, Laranjeiras surge no Brasil Colônia, período no qual as principais capitanias, como a de Sergipe Del Rey, tinham uma expressa produção açucareira e pecuária. Todavia, o interesse primeiro dos colonos foi na pecuária, pois, segundo Malaquias e Santos (2020), poucas concessões foram autorizadas no início da Capitania de Sergipe para o cultivo de cana-de-açúcar – possivelmente Laranjeiras estava nessas

concessões. Junto com os primeiros colonos, chegaram também os primeiros africanos escravizados, e “assim a mão-de-obra negra escravizada passa a ser incorporada às atividades dos engenhos” (Costa, 2020, p. 92). Os cativos que chegaram à província eram de origem *bantu*, sendo a presença desse povo marcada pela “existência dos candomblés angola [*sic*], de instrumentos musicais (como a cuíca, o berimbau, o agogô), da capoeira e da forma samba [...]: Samba de Coco, Samba de Pareia – este último presente no Brasil, exclusivamente na Comunidade Quilombola Mussuca” (França, 2021, p. 80). Segundo Rangel (2021), o Samba de Coco também está presente na Mussuca, surgido “a partir de uma dissidência do Samba de Pareia [...] [e] praticado também sob liderança feminina [como o Samba de Pareia]” (Rangel, 2021, p. 10). A Mussuca também se utiliza de um tipo específico de cuíca denominada *porca*, o que indica também a sua origem bantu, segundo França (2021).

As tensões econômicas decorrentes da invasão e do domínio dos holandeses fizeram Laranjeiras passar por uma fase de destruição, mas, em razão do ponto estratégico, o porto foi mantido visando o escoamento marítimo (Santana, 2008; Costa, 2020; Miranda; Barbosa, 2021). É nesse período, por volta de 1637 e 1645, que se têm relato dos primeiros combates e fugas de negros organizados em mocambos, que inclusive foram denunciados às autoridades baianas pelos próprios proprietários (Costa, 2020; Miranda; Barbosa, 2021) – Sergipe Del Rey só se emancipou da Província da Bahia em 1820.

Durante a segunda metade do século XIX, a Província de Sergipe Del Rey apresentava os seguintes números de cativos e livres:

Quadro 1: Números de pessoas escravizadas entre 1850-1888 na Província de Sergipe Del Rey.

Ano	Livres ⁶	Escravizados	Total	% Escravizados
1850	163.696	55.924	219.620	25,5%
1851	166.426	56.564	222.990	25,4%
1854	100.192	32.448	132.640	24,5%
1856	101.383	32.741	134.124	24,5%
1869	230.000	50.000	280.00	17,9%
1872	153.620	22.623	176.243	12,8%
1888	283.112	16.888	300.000	5,6%

Fonte: Mott (1986 *apud* Almeida, 2017, p. 6).

⁶ A autora não deixa claro quem compõe a categoria *livres*. Entretanto, a partir do seu texto e de outros autores, essa categoria parece se referir aos trabalhadores livres, que desempenhavam algumas funções, sendo que o grosso do trabalho era reservado aos negros escravizados.

Segundo Almeida (2017) – baseando-se nos dados de Mott (1986 *apud* Almeida, 2017), os números de escravizados na Província de Sergipe Del Rey sempre foram elevados, considerando-se que era pequena do ponto de vista geográfico. À época da abolição, em decorrência talvez de uma transição lenta do processo escravocrata brasileiro (Costa, 2020), os números atingiram os menores percentuais, sendo 22.623 (12,8%) e 16.888 (5,6%) escravizados em 1872 e 1888 (Almeida, 2017). Segundos os dados de Amaral (2012), das sete localidades que compunham a capitania em 1858/1859, Laranjeiras era a que continha mais engenhos e mais cativos mesmo não sendo a maior em produção; Laranjeiras chegou a concentrar, durante o século XIX, cerca de 50% dos engenhos de açúcar da Província de Sergipe Del Rey (Miranda; Barbosa, 2021).

Não obstante, um problema talvez seja a diferença entre as informações apresentadas entre alguns autores em relação à quantidade de engenhos na cidade de Laranjeiras no século XIX em razão das fontes utilizadas, uma vez que os complementos *novo, de cima, de baixo* e o sufixo *-inho* se referiam à mesma propriedade – como *Brejo* e *Novo Brejo* –, mas que muitas vezes eram tratadas como engenhos diferentes (Amaral, 2012). Ou seja, era comum, nesse período, que propriedades fossem divididas entre herdeiros e/ou proprietários, recebendo um desses complementos, mas muitas vezes os cativos dessas propriedades não eram divididos também, inflando, falsamente, o número de escravizados. Por exemplo, se o “*Engenho*” tinha 40 africanos e era dividido, muitas vezes a divisão desses não era feita, fazendo com que o “*Engenho*” tivesse 40 escravizados e o “*Engenho de Cima*” também 40 escravizados – o que daria um número falso de 80 africanos em situação de escravidão.

Como consequência da fragmentação fundiária, alguns engenhos passaram a ser administrados por outros membros da parentela, ou por outras famílias (Amaral, 2012) ou ocupados por ex-escravizados que receberam “terras devolutas, doadas, herdadas ou produtos de luta” (Santos, 2019, p. 47-48). Para França (2021), a doação de terras para a formação de quilombos ocorreu como consequência da crise econômica vivida na região de Laranjeiras, que desmontou diversos engenhos; e foi nesse período que Maria Banguela, ex-escravizada, ganhou as terras da Mussuca:

Apesar de estar produzida na oralidade da comunidade, ela⁷ não reflete o início do povoado. [...] o quilombo hoje denominado Mussuca, teve início ainda nos tempos áureos da cana-de-açúcar e localizava-se entre as fazendas Pilar, Fonte Grande e Engenho Ilha. A história de maior recorrência dá conta de que Maria Banguela teria recebido as terras como doação de um senhor de engenho que a estimava. Ela, por sua vez, teria doado partes das terras a seus pares. Não há consenso na comunidade quanto a data da adoção das terras para Maria Banguela (Miranda; Barbosa, 2021, p. 7).

O nome da mulher que recebeu as terras aparece nas narrativas dos moradores ora como *Benguela* ora como *Banguela*. França (2021) comenta que essa alternância vocálica (*e/a*) pode se dar em razão de uma “defasagem fônica” que atinge as comunidades marginalizadas, como os quilombos, ou da ausente ou precária “assistência médico-odontológica que leva as pessoas a perderem parte da dentição” (França, 2021, p. 103). Contudo, o autor não trabalha com teoria linguística, sendo sua pesquisa no âmbito da educação, e por isso pode se dar essa má compreensão do fenômeno em questão. O fenômeno de alternância vocálica é muito comum em comunidades marginalizadas ou em pessoas com baixa ou nenhum grau de escolaridade.

O fenômeno em questão, na comunidade, pode se dar pela origem do termo, que se refere ao povo *Benguela*, da Angola, e que por alguma razão sócio-histórica que não aparece nos relatos dos moradores – no geral, são analfabetos –, passou a ser realizada também como *Banguela*. A concepção de “pessoa banguela” pode não ser verídica, principalmente porque a fundadora da comunidade à qual o termo se refere não tinha idade para ter perdido a dentição. Essa explicação, em França (2021), pode ter se originado do significado dicionarizado do termo.

Com as informações historiográficas de Mott (1986 *apud* Almeida, 2017) e as decorrentes de fontes orais coletadas por Miranda e Barbosa (2021), bem como as demais que já foram citadas, demonstra-se a presença de negros escravizados na região de Laranjeiras, particularmente na comunidade Mussuca. E, como afirma Mattos e Silva (2004, p. 17), “não se pode negar que a história das línguas passa necessariamente pela história demográfica de seus falantes”. Em outras palavras, o português falado na Mussuca carrega marcas da predominância de escravizados africanos na região durante os séculos de colonização; por isso a sua classificação como um português afro-

⁷ Os autores referem-se à história do assassinato do Senhor da Fazenda Ilha, a grande figura do senhor do engenho da população laranjeirense. Essa é reproduzida em versões diferentes pelos moradores e causou a revolta de pretos cativos e forros na região.

brasileiro – nos termos de Lucchesi (2009a, 2015). E a cultura é um elemento visível dessa presença africana na formação da comunidade, pois, como afirma França (2021):

A Mussuca insere-se com fluidez nesses marcos que definem o território negro, ou seja, as Comunidades Remanescentes de Quilombo: a) os seus moradores, ainda que, por via de matrimônio, possa haver exceções, descendem dos povos escravizados no Brasil; b) o lugar onde hoje se situa a Mussuca é ocupado por descendentes de escravizados/as desde, pelo menos, o século XIX; c) os modos de existência da comunidade em questão são singulares, encontrando-se nela práticas culturais exclusivas, como é o caso do Samba de Pareia. São essas práticas, costuradas pelos indivíduos a partir das condições que lhes foram/são apresentadas pelo entorno, que constituem os sujeitos e o território (França, 2021, p. 96).

O autor, comentando ainda alguns aspectos culturais da Mussuca, afirma que as práticas mantidas pelos mussuquenses são “necessariamente afrodiaspóricas” (França, 2021, p. 102). O afrodiaspórico diz respeito ao fato de que, mesmo distante temporal e geograficamente, as experiências dos mussuquenses não anulam os elementos de base africana. Assim, a conservação de tradições culturais como o *Samba de Pareia*, o *São Gonçalo* e o *Samba de Coco* – como dissidência do primeiro –, bem como a presença de três casas de cultos afro-brasileiros (Costa, 2020; Rangel, 2021) e o conhecimento do uso de plantas como algo medicinal e ritualístico, honrando seus antepassados (Miranda; Barbosa, 2021), são indicadores de uma comunidade remanescente de quilombo, ou de um *quilombo contemporâneo* (Anjos, 1999). Dessa forma, ainda que os moradores da Mussuca de Baixo questionem a origem quilombola da comunidade (Costa 2020), as práticas culturais são dados empíricos dessa origem e também indicam o caráter [+africanizado] da comunidade quilombola – nos termos de Santana, Araujo Freitag (2018a, 2018b).

As fotos abaixo são exemplos dessas manifestações culturais. Na imagem 1, o grupo de Samba de Pareia da comunidade é representado e as próprias vestimentas retratam o caráter africanizado da comunidade em razão da presença de cores fortes e vivas. Observa-se que o grupo é composto predominantemente por mulheres, sendo admitido homens apenas para o toque de instrumentos, pois, com comenta Rangel (2021), esse samba é praticado sob a liderança feminina. Na figura 2, homens e mulheres se misturam no samba de São Gonçalo, sendo a Mussuca o único local do qual se tem notícia no Estado de Sergipe que conserva essa prática. Da mesma forma, as

vestimentas remetem as celebrações das religiões de matriz africana, demonstrando a origem africanizada da prática.

Imagem 1: Grupo de Samba de Pareia da Mussuca.



Fonte: Sesc (2021, s.p.).

Imagem 2: Homem e mulher no São Gonçalo.



Fonte: Reinaldo Maneguim (*apud* Santana, 2008, p. 145).

Conforme reportagem do Sesc (2021), baseada em relatos orais, o Samba de Pareia “surgiu há mais de 300 anos entre os escravizados que trabalhavam nos canaviais. Hoje, ele é dançado por mulheres e conta com a presença de homens apenas como tocadores que sustentam o ritmo com dois tambores médio-graves e uma porca (cuíca)” (SESC, 2021, s.p.). Essa origem do Samba de Pareia faz dele uma prática [+afrodescendentes], [+africanizadas] e [+escravocratas] (Santana; Araujo; Freitag, 2018a, 2018b), e o protagonismo das mulheres nas rodas de Samba de Pareia pode ser um indicativo do que apontaram Torales *et al.* (2015) em sua pesquisa na comunidade: “destaca-se uma maior participação de indivíduos do sexo feminino, entre 18 e 79 anos de idade, com escolaridade de até o ensino fundamental e baixo nível de renda” (Torales

et al., 2015, p. 108). A maior participação do sexo feminino pode ser consequência também do fato da atividade de trabalho dos adultos e jovens do sexo masculino ser em “indústrias em cidades vizinhas ou em outros estados” (Torales *et al.*, 2015, p. 103) ou até pela origem da Mussuca, uma vez que foi fundada por Maria Banguela que “o liderou até a morte imprimindo respeito, autoridade, bravura, astúcia e resistência feminina” (Conceição, 2014, p. 2).

Torales *et al.* (2015) fizeram um trabalho que buscava discutir a qualidade de vida e a autoestima dos moradores das comunidades Patioba e Mussuca, em Sergipe. Para isso, aplicaram questionários com algumas famílias, tendo como critérios: ter mais de 18 anos, ser descendente de quilombolas e residir na comunidade. Conforme os dados de Torales *et al.* (2015), as famílias dessa região “fazem uso da agricultura de subsistência por meio de plantações de mandioca, milho, banana, goiaba. O excedente é comercializado nas feiras livres ou no próprio domicílio” (Torales *et al.*, 2015, p. 103), como apontam os participantes:

Part.: O povo aqui gosta [ininteligível] tem aquelas barras lá embaixo, um monte de mulher vendendo milho [...].

Doc.: De roça pequena mesmo...roça assim de...

Part.: É. [...]. Plantaram amendoim lá. O pessoal pediu pra plantar, aí eles liberaram, aí deram agora. Próximo ano quem vai botar é eu. [...]

Doc.: E esse pessoal planta pra vender ou planta pra consumir?

Part.: Alguns planta milho pra vender assim né? Agora outros plantam pra consumo (Participante 4).

Oxente me viro... pego carrinho de mão, compro... compro as macaxeira na... na caixa.... tava vendendo a do meu pai, que ele... tem uma roça aí. Como tá doente né? meio mundo de problema não se levanta mais... aí eu peguei vendi... saio, se viro. Boto aí no carrinho de mão e saio vendendo. E assim vô... já tenho meus cliente certo.... tô doente porque... num tem mais, acabou (Participante 3).

Além disso, trabalham também com atividades não agrícolas como a pesca de mariscos (Torales *et al.*, 2015; França, 2021), que, durante muito tempo, foi a atividade predominante na região:

Doc.: E você acha ((PIGARRO)) que as vida das mulheres aqui... a... a vida é difícil? pras mulheres?

Part.: Ah, minha fia, é.

Doc.: Mais do que pros homens?

Part.: Porque a gente aqui é tudo de pesca [ininteligível].

Circ.⁸: Os homem nem trabalha.
 Part.: Os homem num trabalha não aqui?
 Circ.: Nem trabalho pros homem.
 Part.: A maioria (Participante 9).

A participante 9 faz referência à subsistência da comunidade oriunda da pesca de frutos do mar e à ausência de trabalho na comunidade para os homens, o que faz com que muitos saiam da Mussuca para trabalhar em outras localidades. De forma geral, percebe, então, que a estrutura social da comunidade é organizada da seguinte forma: os homens vão para o mercado de trabalho industrial e as mulheres se dividem nas tarefas do lar e nas atividades de plantação e de pesca de frutos do mar; sendo essa a razão das bases da comunidade serem comandadas por mulheres (Torales *et al.*, 2015).

Durante os anos de 2011 e 2012, as famílias que participaram da pesquisa como representantes da comunidade tinham a seguinte composição:

Quadro 2: Composição dos arranjos familiares da comunidade Mussuca.

Variáveis	n.	%
Composição Familiar		
Unifamiliar	156	69,0
Multifamiliar	70	31,0
Número de Residentes		
≤ 3 pessoas	103	45,6
4 pessoas	64	28,3
≥ 5 pessoas	59	26,1
Número de Filhos		
≤ 1 filho	80	35,4
2 filhos	51	22,6
3 filhos	35	15,5
≥ 4 filhos	60	26,5
Número de Filhos Residentes		
1 filho residente	119	52,7
2 filhos residentes	61	27,0
≥ 3 filhos residentes	46	20,4
Número de filhos menores		
1 filho menor	157	69,5
2 filhos menores	48	21,2
≥ 3 filhos menores	21	9,3

Fonte: Adaptado de Torales *et al.* (2015, p. 105).

⁸ Ao longo das entrevistas, há outras pessoas que participam das conversas, que serão nomeadas como “circundantes (Circ.)”.

Esses dados indicam que a comunidade quilombola Mussuca é, em sua maioria, composta por famílias unifamiliares, com menos de 4 pessoas e 2 filhos, sendo que algumas têm entre 1 ou 2 filhos que ainda residem com elas, sendo que a maioria possui 1 filho menor de idade (menos de 18 anos). Esse caráter unifamiliar da Mussuca ficou demonstrado também por Miranda e Barbosa (2021), uma vez que os autores detectaram que o conhecimento sobre os usos das plantas era passado de geração em geração, geralmente entre os membros das famílias: “o conhecimento sobre as plantas, Silvio [morador da Mussuca] adquiriu de sua mãe, desde a infância. Silvio repassa seus conhecimentos sobre plantas aos filhos e amigos” (Miranda; Barbosa, 2021, p. 16).

A estrutura unifamiliar do quilombo é percebida até mesmo do alto, pois, se olhado de cima, há, ao longo de todo o quilombo, pequenos “caminhos de formigas” (Santana, 2008) que indicam trilhas que interligam as casas e terrenos de parentes do mesmo núcleo familiar. Os *caminhos de formiga* são pequenas trilhas nas roças pelas quais transitam pessoas, sendo muito comuns nas zonas rurais, pois os próprios moradores fazem suas trilhas ao caminharem pelas roças. Essas pequenas veredas são “resultantes de formas alternativas de circulação pelo território, que remetem à Mussuca dos séculos anteriores, quando os caminhos não podiam nem deviam ser percebidos pelos de fora, reduzindo-se a trilhas muito estreitas” (Santana, 2008, p. 99). Sobre isso, o participante 1 faz um relato: “Não tinha estrada nem pra pedestre não tinha e... era dentro dos mato. A gente passava [ininteligível] que nem formiga ne roça e os mato cobrindo por cima, espinho, galho de pau” (Participante 1).

Baseando-se no modelo de *redes sociais*, que foi desenvolvido inicialmente por Milroy (1980), tendo como base o conceito de rede social da Antropologia, Bortoni-Ricardo (2005, 2021) pontua que, na análise do PB falado, o que mais importa são as relações sociais dos indivíduos – mesmo em comparação com o isolamento social ou geográfico (do *continuum* rural-urbano). Assim, a estrutura unifamiliar (Torales *et al.* 2015) e a intensa familiaridade dos moradores entre si (França, 2021) podem indicar uma rede social densa e multiplex, na qual os indivíduos se relacionam entre si de várias maneiras, o que pode fazer com que a comunidade seja mais refratária à normatização institucional (Bortoni-Ricardo, 2005, 2021; Lucchesi, 2015). No entanto, considerando que a avaliação da própria variedade linguística pelos falantes faz parte também da norma da comunidade (Labov, 2008; Lucchesi, 2015), pode-se perceber que, em razão

da saída da localidade por causa das apresentações do Samba de Pareia, os moradores mais velhos são influenciados pela avaliação negativa da concordância verbal, pois apresentaram altos índices desse tipo de concordância no estudo de Macêdo (2022).

França (2021) comenta que a Mussuca parece ser uma grande família, pois as relações entrelaçam os membros entre si, como indica também o participante 5:

Part.: Ih... é um lugar que... todo mundo aqui é família.

Doc.: Já observei isso.

Part.: É tudo família. Em termo de parente, primo terceiro, segundo grau, quarto grau... quarto grau... São tudo parente. Inclusive até a maioria... não toda, mas são casado com primo aqui, entendeu? Inclusive eu casado a minha esposa é minha prima

Doc.: Sua prima? É mesmo? Prima, prima mesmo?

Part.: É, ela é prima... segunda. Através da vó dela, a vó dela me contava, aí chegou no parentesco. Ela ainda... faz eh... minha prima ainda.

Doc.: É, porque a comunidade é pequena, aí todo mundo...

Part.: É pequena, é (Participante 5).

Essa relação de uma “grande família” pode ser percebida também “nos modos como as crianças são cuidadas pela Comunidade, independentemente de serem filhas ou filhos de quem cuida delas; na permanência de brinquedos e brincadeiras mais tradicionais; nas forças dos seus grupos culturais e dos/as moradoras/es” (França, 2021, p. 101). Segundo o autor, é muito comum se ouvir na Mussuca que todos são parentes.

Sendo as *redes sociais* definidas como os diversos vínculos estabelecidos pelos indivíduos entre si, podem ser compreendidas de duas formas: i) *redes esparsas e uniplex*, na qual os indivíduos tendem a se orientar pela norma de prestígios institucional, com hipercorreção e uma intensa alternância de código, decorrente da baixa estima da cultural vernacular; ii) *redes densas e multiplex*: o indivíduo resiste aos valores dominantes, uma vez que há uma emergência de etnicidade e distinção de outros povos, ou seja, uma orientação para a identidade (Bortoni-Ricardo, 2005, 2011, 2021).

Tendo-se em vista as informações do quadro 2, apresentadas por Torales *et al.* (2015), bem como as de Miranda e Barbosa (2021), trabalhamos com a hipótese de que a comunidade quilombola Mussuca possui redes sociais densas e multiplex, uma vez que a maioria dos moradores nasceram e residem no quilombo; e mesmo aqueles que trabalham em algumas indústrias da região sempre retornam à comunidade. Torales *et al.* (2015) trabalham com duas comunidades quilombolas, Patioba e Mussuca, e não deixam claro se o trabalho nas indústrias se refere às duas. O participante 1 faz menção

a uma empresa que tinha sede na região e na qual trabalhou, e com base nisso, assumimos a presença de indústrias na Mussuca:

Part: Graças a Deus, o serviço todo foi lá [Trabalho no mesmo lugar até se aposentar].

Doc: Ah, então o senhor foi trabalhar na Leste.

Part: Na Leste, trabalhei. Logo, logo, o pessoal lá viu minha inteligência. Fiquei trabalhando de fiscal, fiscalizando o serviço da rede.

Doc: Hum...

Part.: Tinha firma que vinha, eu ia pa... pum... como fiscal. Fui aprovado na fiscalização (Participante 1).

Há alguns moradores que não nasceram na Mussuca, como Maria dos Santos (*apud* Miranda; Barbosa, 2021) que se mudou após o casamento; no entanto, esses moradores “de fora” abraçaram a cultura e a identidade da comunidade ao chegarem, podendo ser classificados como [+africanizados], ainda que sejam [-afrodescendentes] em sua maioria.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O objetivo de traçar um perfil (socio)linguístico da comunidade quilombola proporcionou a compreensão da formação do português brasileiro, em geral, e da variedade sergipana em questão, uma vez que é fundamental que se parta da história social de comunidades quilombolas para, partir daí, se propor descrições (Lucchesi, 2015; Callou; Lobo, 2020; Petter, 2020; Silva, 2023; Silva; Araujo, 2023). O artigo apresenta elementos que evidenciam a alegada origem afrodescendente da comunidade quilombola Mussuca (Laranjeiras/Sergipe), uma vez que a região recebeu muitos africanos e que a terra quilombola onde a comunidade está localizada foi doada a uma ex-escravizada; além de estar em uma micro e macrorregião que, desde o início do Brasil, recebeu africanos para trabalharem como escravizados.

O traço de afrodescendência é mantido pelos moradores da Mussuca de Cima através de práticas culturais deixadas pelos seus descendentes, colocando a comunidade dentro dos parâmetros de [-isolada], [+afrodescendente], [+africanizadas] e [+escravocrata], como postulados por Santana, Araujo, Freitag (2018a, 2018b). A preservação de práticas culturais africanizadas na Mussuca, como o Samba de Pareia e de São Gonçalo, não apenas sublinha a origem afrodescendente da comunidade, mas

também evidencia a influência contínua das tradições africanas na constituição de variedades linguísticas afro-brasileiras (Santana; Araujo; Freitag, 2018a, 2018b). Portanto, o presente trabalho, seguindo trabalhos anteriores (Lucchesi, 2015; Callou; Lobo, 2020; Petter, 2020; Silva, 2023; Silva; Araujo, 2023), reforça a importância da compreensão história da formação das regiões, principalmente quando se estuda comunidades quilombolas e/ou variedades formadas a partir de contatos linguísticos.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Denilza Viana de. *Aspectos da escravidão urbana no Sergipe oitocentista: mercado, conflitos e poder local. (1850-1870)*. 2017. 33f. Artigo (Graduação em História). Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão, 2017.

AMARAL, Sharyse Piroupo do. *Um pé calçado, outro no chão: liberdade e escravidão em Sergipe – Continguiaba, 1860-1900*. Salvador: EDUFBA; Aracaju: Editora Diário Oficial, 2012.

ANJOS, Rafael Sanzio Araújo dos. *Projeto mapeamento dos remanescentes de quilombos no Brasil: sistematização dos dados e mapeamento (Versão Preliminar) – Relatório Técnico (mimeografado)*. Fundação Cultural Palmares – Minc. Brasília, 1997.

ANJOS, Rafael Sanzio Araújo dos. *A geografia, os negros e a diversidade cultural*. Florianópolis: Série O Pensamento Negro em Educação/Núcleo de Estudos Negros, 1998.

ANJOS, Rafael Sanzio Araújo dos. *Territórios das Comunidades Remanescentes de Antigos Quilombos no Brasil: Primeira Configuração Espacial*. Brasília: Edição do Autor, 1999.

ANJOS, Rafael Sanzio Araújo dos. Cartografia e cultura - territórios dos remanescentes de quilombos no Brasil. *Anais do VIII Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais*, Coimbra, p. 1-22, set. 2004.

BAGNO, Marcos. *A Norma Oculta: Língua & Poder na Sociedade Brasileira*. São Paulo: Parábola Editorial, 2003.

BICKERTON, Derek. *Roots of language*. Ann Arbor: Karoma, 1981.

BORTONI-RICARDO, Stella Maris. *Nós chegemu na escola, e agora?* Sociolinguística & educação. São Paulo: Parábola, 2005.

BORTONI-RICARDO, Stella Maris. *Português Brasileiro: a língua que falamos*. São Paulo: Contexto, 2021.

CALLOU, Dinah; LUCCHESI, Dante. Panorama sociolinguístico do Brasil no século XIX. In: LOBO, Tânia; CALLOU, Dinah. (coord.). *História do Português Brasileiro: história social do português brasileiro: da história social à história linguística*. São Paulo: Contexto, 2020, p. 258-277.

CALLOU, Dinah; LOBO, Tânia (org.). *História do Português Brasileiro: História Social do Português Brasileiro: da História Social à História Linguística*. vol. 9. São Paulo: Contexto, 2020.

CONCEIÇÃO, Osvaldice de Jesus. *A polifonia na memória como potência da oralidade: o canto de D. Nadir, o relato de uma trajetória*. 2014. 105f. Dissertação (Mestrado em Artes da Cena). Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2014.

COSTA, Ramon Diego Fonseca. *Ensino religioso e cultura afro-brasileira: estudo de caso na comunidade quilombola Mussuca/Laranjeiras-Sergipe*. 2020. 163f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão, 2020.

COUTO, Hildo Honório do. *Introdução ao estudo das línguas crioulas e pidgins*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1996.

FARACO, Carlos Alberto. *Norma culta brasileira: desatando alguns nós*. São Paulo: Parábola Editorial, 2008.

FERREIRA, Carlota. Remanescentes de um falar crioulo brasileiro. In: FERREIRA, Carlota et al. *Diversidade do português do Brasil*. Salvador: EDUFBA, 1984. p.21-32.

FRANÇA, Evanilson Tavares de. *O “Jeito que o Corpo Dá”*: práticas culturais e práticas curriculares numa roda de samba de pareia. 2021. 346f. Tese (Doutorado em Educação). Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2021.

FUNDAÇÃO PALMARES. *Certidões Expedidas às Comunidades Remanescentes de Quilombos (CRQs) publicada no DOU de 15/06/2021*. Disponível em: <http://www.palmars.gov.br/wp-content/uploads/2015/07/tabela-crq-completa-certificadas-15-06-2021.pdf>. Acesso em: 30 ago. 2021.

HOLM, John. *Languages in contact: the partial restructuring of vernaculars*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

LABOV, William. *Padrões sociolinguísticos*. São Paulo: Parábola, 2008 [1972]

LUCCHESI, Dante. História do contato entre línguas no Brasil. In: LUCCHESI, Dante; BAXTER, Alan; RIBEIRO, Ilza (org.). *O português afro-brasileiro*. Salvador: EDUFBA, 2009^a, p. 44-73.

LUCCHESI, Dante. Introdução. In: LUCCHESI, Dante; BAXTER, Alan; RIBEIRO, Ilza (org.). *O português afro-brasileiro*. Salvador: EDUFBA, 2009^b, p. 27-37.

LUCCHESI, Dante. *Língua e sociedades partidas: a polarização sociolinguística no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2015.

LUCCHESI, Dante. Por que a criouliização aconteceu no Caribe e não no Brasil? Condicionamentos sócio-históricos. *Revista Gragoatá*, Niterói, v. 24, n. 48, p. 227-255, jan.-abr. 2019.

LUCCHESI, Dante; BAXTER, Alan; RIBEIRO, Ilza (org.). *O português afro-brasileiro*. Salvador: EDUFBA, 2009.

MACÊDO, Juliete Bastos. *Variação na concordância verbal de primeira e terceira pessoa do plural na comunidade rural afro-brasileira Mussuca – Laranjeiras/Sergipe: uma análise sociolinguística*. 2022. 176f. Dissertação (Mestrado em Estudos Linguísticos). Universidade Estadual de Feira de Santana, Feira de Santana, 2022.

MATTOS E SILVA, Rosa Virgínia; *Ensaio para uma Sócio-História do Português Brasileiro*. São Paulo: Parábola, 2004.

MIRANDA, Fernando Goncalves; BARBOSA, Márcia Guimarães. *Memórias das Árvores: um estudo etnoarqueológico na Mussuca (Laranjeiras/SE)*. Disponível em: https://ri.ufs.br/bitstream/riufs/8021/2/Fernando_Gon%C3%A7alves_Miranda.pdf. Acesso em: 30 ago. 2021.

MUNANGA, Kabengele. Origem e histórico do quilombo na África. *Revista USP*, São Paulo, n. 28, p. 56-63, fev. 1996. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/28364>. Acesso em: 30 ago. 2021.

OLIVEIRA, Tânia Maria Saraiva de. O “marco temporal” da usurpação dos direitos indígenas. *Brasil de Fato*. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2021/08/25/o-marco-temporal-da-usurpacao-dos-direitos-indigenas>. Acesso em: 30 ago. 2021.

PETTER, Margarida. Para uma história social das línguas africanas no Brasil. In: CALLOU, Dinah; LOBO, Tânia (org.). *História do Português Brasileiro: História Social do Português Brasileiro: da História Social à História Linguística*. vol. 9. São Paulo: Contexto, 2020, p. 126-155.

QUEIROZ, Sônia. *Pé Preto no Barro Branco: a língua dos negros da Tabatinga*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

RANGEL, Marcelo. Resistência cultural, criatividade e desenvolvimento na comunidade quilombola Mussuca. *Anais do XVII Encontro de Estudos Multidisciplinares em Cultura*, Salvador, 27-30 jul. 2021. Disponível em: <http://www.enecult.ufba.br/modulos/submissao/Upload-568/131920.pdf>. Acesso em: 30 ago. 2021.

SANTANA, Regina Norma de Azevedo. *Mussuca: por uma arqueologia de um território negro em Sergipe D'El Rey*. 2008. 196f. Dissertação (Mestrado em Arqueologia). Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008.

SANTANA, José Humberto dos Santos; ARAÚJO, Silvana Silva de Farias; FREITAG, Raquel Meister Ko. Documentação do Português Falado em Comunidades Rurais Afro-Brasileiras de Sergipe: Patrimônio e Memória. *Palimpsesto*, Rio de Janeiro, nº 28, ano 17, p. 121-138, 2018a.

SANTANA, José Humberto dos Santos; ARAÚJO, Silvana Silva de Farias; FREITAG, Raquel Meister Ko. Documentação do Português Falado em Comunidades Rurais Afro-Brasileiras de Sergipe: procedimentos metodológicos. *Papia*, São Paulo, nº 28(2), p. 219-237, jul.-dez. 2018b.

SANTOS, José Augusto Menezes dos. *A luta do povo quilombola, Mussuca: organização política e resistência em Sergipe*. 2019. 128f. Dissertação (Mestrado em Geografia). Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão, 2019.

SESC. *Líder e mestra do Samba de Pareia da Mussuca é destaque da 5ª Mostra Sonora Brasil Sesc*. Disponível em: <https://www.sesc-rs.com.br/noticias/lider-e-mestra-do-samba-de-pareia-da-mussuca-e-destaque-da-5a-mostra-sonora-brasil-sesc/>. Acesso em: 29 ago. 2021.

SILVA, Jacson Baldoino. *Efeitos da mudança sintática na realização do sujeito pronominal no português da comunidade quilombola Mussuca*. Dissertação (Mestrado em Estudos Linguísticos). Universidade Estadual de Feira de Santana, Feira de Santana, 2023.

SILVA, Jacson Baldoino; ARAUJO, Silvana Silva de Farias. Aquisição de linguagem, contatos linguísticos e remarcação paramétrica no português do Brasil. *Organon*, Porto Alegre, v. 38, n. 76, jul./dez. 2023.

SILVA, Jacson Baldoino; ALMEIDA, Norma Lucia Fernandes de. A transmissão linguística irregular como elemento da remarcação paramétrica do sujeito nulo. *Missangas: estudos em literatura e linguística*, Teixeira de Freitas, a. 4, n. 7, p. 51-72, jan./jun. 2023.

SILVA, Josimar Santana. *Participação Africana na Formação do Léxico do Português Angolano e Brasileiro*. Tese (Doutorado em Estudos Linguísticos). Universidade Estadual de Feira de Santana, Feira de Santana, em andamento.

SILVA, Josimar Santana; ARAÚJO, Silvana Silva de Farias. Léxico de Línguas Autóctones Africanas Presente no Português Falado na Comunidade de Mussuca, no Estado de Sergipe. *XI Encontro de Sociolinguística: A Sociolinguística no Nordeste*, Online [Transmissão via Doity Play], UNEB/UEFS/UFS/IFBAIANO, 01 a 03 dez. 2021. (Comunicação oral).

TARALLO, Fernando. Sobre a alegada origem crioula do Português Brasileiro: mudanças sintáticas aleatórias. In: ROBERTS, Ian; KATO, Mary A. *Português brasileiro: uma viagem diacrônica*. São Paulo: Contexto, 2018, p. 29-54.

TORALES, Andréia Poschi Barbosa *et al.* Características Familiares de Quilombolas no Nordeste Brasileiro. *Ensaio e Ciência: Ciências Biológicas, Agrárias e da Saúde*, Campo Grande, v. 19, n. 3, pp. 101-109, 2015.

VOGT, Carlos; FRY, Peter. *Cafundó: A África no Brasil*. Campinas: Editora da Unicamp, 1996.

WEINREICH, Uriel; LABOV, William; HERZOG, Marvin. *Fundamentos empíricos para uma teoria da mudança linguística*. Tradução Marcos Bagno. São Paulo: Parábola, 2006[1968].

Recebido em: 26/03/2024

Aceito em: 29/07/2024

Jacson Baldoino Silva: Doutorando, com apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado da Bahia (Fapesb), e Mestre em Estudos Linguísticos (PPGEL/UEFS). Graduado em Letras com habilitação em Língua Portuguesa e respectivas literaturas (UNEB). Tem interesse nos estudos de sintaxe do Português, particularmente do Português Popular do Brasil, nas propostas de ensino de Língua Portuguesa e na análise de discurso de linha foucaultiana.

Norma Lucia Fernandes de Almeida: Doutorado em Linguística pela Universidade Estadual de Campinas (2005) e professora titular da Universidade Estadual de Feira de Santana. Tem experiência na área de Linguística, com ênfase em Sociolinguística, Linguística Histórica e Dialetoлогия, atuando principalmente nos seguintes temas: variação linguística, semiárido - língua portuguesa - português brasileiro e mudança linguística.

Silvana Silva de Farias Araújo: Professora Titular-Plena na Área de Língua Portuguesa/Linguística do Departamento de Letras e Artes da Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS), atuando em cursos de Graduação e de Pós-Graduação. É Doutora em Língua e Cultura pela Universidade Federal da Bahia (UFBA). Tem experiência na área de Sociolinguística, investigando, principalmente, os seguintes temas: contatos linguísticos, fenômenos morfossintáticos, variedades linguísticas quilombolas e africanas do português.