Universidade do Estado do Rio de Janeiro
Centro de Tecnologia e Ciências
Instituto de Geografia

Diana da Silva Barbosa

Importância do território para os processos identitários dos Quilombolas e seus conflitos territoriais: Pedra do Sal e Sacopã/ RJ

Rio de Janeiro
2012

Diana da Silva Barbosa

Importância do território para os processos identitários dos Quilombolas e seus conflitos territoriais: Pedra do Sal e Sacopã/ RJ

Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Geografia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.Área de concentração: Gestão e Estruturação do Espaço Geográfico.

Orientadora: Profª. Dra. Aureanice de Mello Corrêa

Rio de Janeiro

2012

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ / REDE SIRIUS / BIBLIOTECA CTC/C

B238 Barbosa, Diana da Silva.
Importância do território para os processos identitários dos quilombolas e seus conflitos territoriais: Pedra do Sal e Sacopã/RJ / Diana da Silva Barbosa. – 2012.
143 f. il.

Orientador: Aureanice de Mello Corrêa
Dissertação (Mestrado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Geografia.
Bibliografia

1. Geografia humana– Rio de Janeiro (RJ) – Teses. 2. Quilombos – Rio de Janeiro (RJ) - Teses. 3. Territorialidade humana – Teses. I. Corrêa, Aureanice de Mello. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Geografia. III. Título.

CDU 911.3:326(815.3)

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta tese.

Assinatura Data

Diana da Silva Barbosa

Importância do território para os processos identitários dos Quilombolas e seus conflitos territoriais: Pedra do Sal e Sacopã/ RJ

Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Geografia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.Área de concentração: Gestão e Estruturação do Espaço Geográfico.

Aprovada em 26 de abril de 2012.

Banca Examinadora:

_____

Profª.Dra. Aureanice de Mello Corrêa (Orientadora)

Instituto de Geografia da UERJ

_____

Prof. Dr. João Baptista Ferreira de Mello

Instituto de Geografia da UERJ

_____

Prof. Dr. Jorge Luís Barbosa

Instituto de Geociências da UFF

Rio de Janeiro

2012

DEDICATÓRIA

A minha amada avó Lola, que mais uma vez me proporcionou a realização de um sonho.
E que amo intensamente.
Aos meus pais e meu irmão Hugo que amo muito.

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente a Deus que me deu esta vitória, pois sem ele nada disso seria possível. Agradeço pela presença Dele em minha vida, pois nos momentos mais difíceis foi Ele que me deu forças para continuar a jornada, e acreditar que o meu sonho era possível.

Agradeço a minha avó Lola, meus pais e meu irmão que sempre me deram apoio para ir atrás dos meus sonhos, que me ajudaram diante de inúmeras quedas que ocorreram durante este percurso, me reerguendo com palavras de força e carinho.

Agradeço aos meus amigos que tiveram presentes sempre me motivando, e assim, me enchendo de energia para continuar. Aqui em especial agradeço as minhas amigas, Kelly, Daiane, Taís e Thaiani.

Agradeço aos amigos que também contribuíram com informações essenciais para o trabalho. Aqui agradeço a minha amiga Nirvana que mesmo enrolada com sua dissertação arrumou um tempinho para me ajudar, também agradeço ao meu amigo historiador Iberê que tem nome de índio, mas me ajudou com a história dos negros.

Agradeço ao acaso que me permitiu conhecer pessoas excepcionais no mestrado, mas agradeço mais ainda pela sorte de ter encontrado um amigo que pretendo levar para o resto da minha vida. Daniel Dias agradeço a você pelo companheirismo, amizade e o apoio que me deu durante toda a trajetória.

Agradeço a todos os mestres que passaram pela minha vida, pois foi através deles que aprendi grande parte do que sei. À minha orientadora Aureanice agradeço pela paciência e a dedicação que sempre teve comigo.

Obrigada.

RESUMO

BARBOSA, Diana da Silva. **Importância do território para os processos identitários dos Quilombolas e seus conflitos territoriais: Pedra do Sal e Sacopã/ RJ.** 2012. Xxx f. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Instituto de Geografia, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2012.

O presente trabalho consiste em um estudo sobre a importância que os territórios possuem para os processos identitários dos quilombolas, e a importância da conservação destes para sociedade, uma vez que estes são um patrimônio histórico cultural da sociedade brasileira. O estudo desenvolverá discussões sobre território, sob a perspectiva da geografia cultural, onde o território é visto como um local dotado de significados, e apresentará um estudo sobre quilombo e a cultura quilombola. Para efetuar tais estudos e análises foram feitos dois recortes espaciais, em duas comunidades remanescentes de quilombos, as comunidades observadas foram Quilombola da Pedra do Sal e Quilombola do Sacopã, localizadas respectivamente, no bairro da Saúde e da Lagoa, ambos pertencentes à cidade do Rio de Janeiro, localizadas no estado fluminense. Essas comunidades quilombolas são consideradas urbanas, pois, foram incorporadas a cidade, através do processo de expansão urbana, sendo assim, foi realizada uma observação em até que ponto a urbanização pode promover uma descaracterização das comunidades urbanas. O trabalho conta ainda com um estudo sobre as conseqüências da não regulamentação desses territórios, tanto para a própria comunidade quilombola, quanto para a sociedade, já que esses quilombos podem ser considerados como patrimônio histórico cultural, e a não regulamentação pode significar o fim dessas tradicionais comunidades. Destarte, o trabalho consiste em avaliar o significado que a apropriação do território tem para estas comunidades e a importância deste para os seus processos identitários, além de identificar e analisar os conflitos existentes nestes quilombos. Portanto, o trabalho pauta-se em um estudo mais detalhado sobre a o significado que o território possui para os quilombolas, ou seja, o território como um geossímbolo.

Palavras-chave: Geografia Cultural. Território. Quilombo. Cultura Quilombola. Pedra do Sal. Sacopã. Conflitos territoriais.

ABSTRACT

This work consists on a study about the importance that some territories have to identity processes of the ‘quilombolas’, and the importance of its conservation to society, since they are cultural heritage of Brazilian society. This study will develop discussions about territory, from the perspective of cultural geography, where the territory is seen as a place endowed with meaning, and also show a study on ‘Quilombo’ maroon and its culture. To make such studies and investigations, two spatial cuts were made, in two remnants of ‘Quilombo’ communities, in which the communities observed were ‘Quilombola Pedra do Sal’ and the ‘Quilombola Sacopã’, respectively located in the neighborhood of Saúde and Lagoa, both owned by the city of Rio de Janeiro, located in the state of Rio de Janeiro. These communities are considered urban maroons, as they were incorporated into the city, through the process of urban expansion, so an observation was made in the extent to which urbanization may promote a characterization of urban communities. The work also includes a study on the consequences of not regulating these areas, both for the community maroon, and the society, as these can be considered as quilombos historical cultural heritage, and regulation can not mean the end of these traditional communities. Thus, the work is to assess the meaning that ownership of the territory has to these communities and its importance to their identity processes, and identify and analyze the conflicts in these quilombos. Therefore, the work agenda in a more detailed study of the meaning that the territory has for the Maroons, or the territory as a ‘geosymbol’.

Keywords: Cultural Geography. Territory. Quilombo. Culture Quilombola. Pedra do Sal. Sacopã. Territorial conflicts.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 - Localização dos bairros da Lagoa e Saúde 70

Figura 2 - Pedra do Sal, 1700 72

Figura 3 - Pedra do Sal. 72

Figura 4 - Lagoa , em 1884, Nicola Francchinetti 75

Figura 5 - Lagoa, em 1930 75

Figura 6 - Lagoa, século XXI , Willian Figueiredo 76

Figura 7 - Lagoa em 1502, e na atualidade 76

Figura 8 - Mapa de Localização do quilombo da Pedra do Sal 78

Figura 9 - Cortejo de Baianas no morro da Conceição 82

Figura 10 - Roda de Samba 82

Figura 11 - Mapa de Localização do quilombo do Sacopã 83

Figura 12 - Vista da Lagoa 84

Figura 13 - Entrada do quilombo 84

Figura 14 - Quintal 84

Figura 15 - Santa Anastácia 89

Figura 16 - Cartaz no Portão 89

Tabela 1 - Integrantes do Sacopã 90

Figura 17 - Rua São Francisco da Prainha 94

Figura 18 - Pedra do Sal 95

Figura 19 - Placa de Tombamento 95

Figura 20 - ONG em área quilombola 95

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO.....	10
1	**TERRITÓRIO, CULTURA E IDENTIDADE – DISCUSSÃO TEÓRICO-CONCEITUAL PARA ANÁLISE DOS PROCESSOS IDENTITÁRIOS DAS COMUNIDADES QUILOMBOLAS: PEDRA DO SAL E SACOPÃ**	18
1.1	**Território, Cultura e Identidade: Pilares da temática quilombola**.....	18
1.2	**Território e territorialidade Quilombola**	20
1.3	**Cultura e práticas culturais, uma representação simbólica: as territorialidades**	32
1.4	**Identidade, uma representação simbólica através do indivíduo**	38
2	**DO PASSADO DO QUILOMBO AO PRESENTE QUILOMBOLA**	46
2.1	**Quilombo**	46
2.2	**Apogeu, declínio e retomada**	54
2.3	**Cultura quilombola – afro-brasileira**	58
2.4	**Quilombos urbanos**	68
2.5	**Outras formas de resistência além do quilombo**	70
2.6	**O quilombo na atualidade**	72
2.7	**Regulamentação das Terras Quilombolas**	74
3	**QUILOMBOLAS PEDRA DO SAL E SACOPÃ – RJ**	78
3.1	**Evolução Histórica da Constituição de um Território**	78

3.1.1 Bairro da Saúde – Pedra do Sal 80

3.1.2 Bairro Lagoa Rodrigo de Freitas 83

3.2 **Áreas de Estudo** 86

3.2.1 Comunidade Quilombola da Pedra do Sal 86

3.2.2 Comunidade quilombola Sacopã 91

3.3 **Demonstrativo das entrevistas** 96

4 **VALOR MATERIAL E IMATERIAL: O CONFLITO** 108

4.1 **Valor imaterial, valor de uso** 112

4.2 **Valor material, valor de troca – Terra como mercadoria** 115

4.3 **Dicotomia do valor da Terra** 117

4.4 **Conflitos Territoriais em terras quilombolas** 119

5 **CONCLUSÃO** 124

REFERÊNCIAS 130

ANEXO A – Questionário 138

INTRODUÇÃO

A nação brasileira, comandada por gente dessa mentalidade, nunca fez nada pela massa negra que a construíra. Negou-lhe a posse de qualquer pedaço de terra para viver e cultivar, de escolas em que pudesse educar seus filhos e de qualquer ordem de assistência. Só lhes deu, sobejamente, discriminação e repressão (Darcy Ribeiro, 1995).

Em um período onde não existem mais fronteiras e espaços de referências identitárias, onde as culturas se mesclam ou desaparecem por completo, os quilombolas lutam pela conservação de sua identidade, fazendo desta um movimento de resistência cultural onde almejam o seu reconhecimento e preservação juntamente aos seus territórios. Os quilombolas são descendentes de escravos negros, cujos seus antepassados, no período da escravidão, fugiram de fazendas ou de engenhos de cana-de-açúcar e formaram agrupamentos de refugiados e de resistência chamados de quilombos. Segundo a Fundação Cultural Palmares, numa acepção mais contemporânea, quilombolas podem ser compreendidos como descendentes de africanos escravizados que mantêm tradições culturais, de subsistência e religiosas ao longo dos séculos.

A temática dos grupos remanescentes de quilombos começa a adquirir espaço a partir da promulgação da Constituição Federal (CF) de 1988, onde os artigos 215 e 216 da Carta Magna estabelecem proteção a grupos populacionais dotados de características específicas.

No entanto, é somente com o artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) da CF que as comunidades negras ganham uma maior visibilidade, pois tal artigo estabelece aos remanescentes de comunidades de quilombos, que estejam ocupando suas terras, o reconhecimento à propriedade definitiva, devendo o Estado ficar responsável pela emissão dos respectivos títulos. Mas a temática quilombola tem seu ápice em 2003, com a

promulgação do decreto 4887/03, que estabeleceu a forma como deve ser realizado tal reconhecimento das comunidades quilombolas.

Concordando com Oliveira e Mortari (2006), que apesar da maior visibilidade que a questão quilombola ganha no cenário nacional, as comunidades remanescentes de quilombos ainda são desconhecidas por grande parte da sociedade brasileira, pois para a maioria o quilombo é algo remoto, referente ao passado, algo que teria desaparecido com a abolição da escravidão. E, portanto, costuma causar surpresa a informação de que existem inúmeras comunidades quilombolas por todo o território brasileiro. Embora a temática quilombola não seja tão conhecida, nos dias de hoje a luta pelos seus territórios conotam uma perspectiva voltada para a inclusão social, direitos fundiários, sociais e culturais a estes grupos que foram estigmatizados historicamente.

Atualmente existem cerca de 1.070 comunidades quilombolas com processos abertos reivindicando a demarcação de terras que pertenceram a seus ancestrais. Tendo maior concentração em algumas regiões do país, como o Nordeste (com maior concentração no Maranhão e na Bahia) e o Sudeste (com maior concentração em Minas Gerias e em São Paulo). Embora tenha um grande número de processos de reivindicações das terras, são poucas as comunidades que são contempladas com a demarcação. Essa dificuldade para regulamentar os territórios quilombolas, demonstra a fragilidade do Estado e agrava os conflitos territoriais quilombolas.

Para conseguir a regulamentação de seus espaços, as comunidades quilombolas alegam retratar a cultura histórica afro-brasileira, e é a partir da história cultural que aconteceu nos territórios ocupados por seus antepassados que há a criação dos laços afetivos com este. Dessa forma, tais laços criados com o espaço acabam por sua vez criando uma identidade a partir da semiografia de determinado espaço territorializado onde estes grupos se reconhecem, e nesse sentido, ocorre uma relação mútua de pertencimento.

A demarcação das fronteiras dos territórios quilombolas se dá além dos elos afetivos, os limites territoriais são definidos de forma natural por parte dos integrantes através de suas práticas culturais, que podem ser compreendidas como territorialidades. Pois são essas práticas vivenciadas pelos grupos que os

diferenciam do restante da sociedade brasileira. Essas práticas culturais são responsáveis pelas delimitações dos territórios quilombolas e pela identificação dos pertencentes ao grupo, pois estas promovem características únicas aos quilombolas, e encontram-se presentes no dia-a-dia da comunidade. As práticas culturais quilombolas possibilitam o surgimento de elos entre o grupo e seu território, pois é a partir destas práticas em determinados espaços de seus territórios que atribuem a estes significados e se transformam no que Bonnemaison (2002) denomina de geossímbolos, ou seja, para o autor estes lugares atribuídos de significados para determinados grupos assumem uma dimensão simbólica que fortalece sua identidade. Portanto, as práticas quilombolas permitem a caracterização do grupo diferenciando de outros, e assim criando suas fronteiras.

O presente trabalho intitulado *Importância do território para os processos identitários dos Quilombolas e os seus conflitos territoriais: Pedra do Sal e Sacopã/ RJ*, possui como objetivo desenvolver uma discussão sobre os conceitos teóricos de território, cultura e identidade a fim de compreender a temática quilombola. Sendo assim, é feita uma abordagem sobre a importância que o território – enquanto espaço apropriado por indivíduo ou grupo com ações explícitas de domínio e poder sobre este – possui para a constituição e/ou fortalecimento da identidade quilombola. Destarte, o trabalho tem como norte reunir elementos que sinalizem a importância do território para os quilombolas, uma vez que, o território não representa apenas uma porção do espaço politicamente delimitado, mas um espaço repleto de símbolos e significações pertinentes ao grupo.

Para que se tenha uma melhor compreensão da cultura e da dinâmica dos remanescentes de quilombos, foi efetuado um estudo sobre a manutenção da identidade quilombola e as suas práticas culturais que perpetuaram até os dias atuais. Sendo assim, o trabalho se direcionou a partir da compreensão da relação identidade-território, a fim de estudar a identificação (esta enquanto um conjunto de fatores que os identifica socialmente) e auto-identificação que ocorre nas comunidades quilombolas, fazendo uma anunciação das identificações existentes com o resgate da história de seus antepassados e com o território pelo qual reivindicam.

Nesse contexto, o trabalho estudou as lutas das comunidades quilombolas pela identificação e reconhecimento de seus territórios a partir da análise, em especial, de comunidades remanescentes de quilombos da cidade do Rio de Janeiro. Além da análise sobre a importância de um determinado território para o fortalecimento do povo quilombola e as dificuldades enfrentadas para a regulamentação com o Estado, o estudo realizou descrições de conflitos existentes entre as comunidades quilombolas com agentes particulares.

Considerando que algumas identidades são constituídas e/ou fortalecidas por uma base territorial, ou seja, estas bases são na verdade ponto de encontro, local das práticas, onde o individuo se reconhece como pertencente à determinada identidade, enfim, o território como um símbolo e atribuídos de significados. Partindo desta premissa de que o território é um elemento importante na constituição de algumas identidades, em especial uma identidade com base territorial, o objetivo geral deste trabalho será compreender o significado que os territórios quilombolas possuem para seus componentes e para a sociedade, e mais especificamente, compreender o significado que o território possui para os quilombolas e para o processo de reconhecimento das comunidades remanescentes de quilombos.

Para alcançar os objetivos propostos pelo estudo, partir-se-á da análise do contexto histórico de criação dos quilombos. Para tanto, o trabalho utilizou como metodologia: dois recortes espaciais e levantamento bibliográfico, caracterizando assim uma pesquisa exploratória. As entrevistas foram de caráter qualitativo, sendo assim, foram realizadas apenas duas, sendo guiadas, a priori, por um questionário e tiveram como objetivo proporcionar maior familiaridade com a causa quilombola, e diagnosticar a realidade sobre as questões étnico-territoriais, étnico-sociais e étnico-culturais, frente à percepção dos quilombolas quanto ao território que habitam, além da busca pela mútua troca de saberes.

Os recortes espaciais foram realizados nas respectivas comunidades quilombolas Pedra do Sal (bairro da Saúde) e Sacopã (na Lagoa), ambas localizadas na cidade carioca, pertencente ao Estado do Rio de Janeiro. Essas comunidades foram selecionadas em função de serem consideradas como quilombos urbanos, uma vez que, seus espaços foram “engolidos” pela expansão urbana. Sendo assim, através do estudo destes territórios quilombolas sorvidos pela

malha urbana, poderá verificar se o “urbano” promove uma descaracterização dessas comunidades e interfere nas práticas culturais quilombolas.

É importante ressaltar as limitações que ocorreram durante as visitas aos quilombos e as realizações das entrevistas, por parte do grupo. Mesmo com inúmeras visitas as comunidades quilombolas aqui estudadas, é necessário comentar que houve resistências dos grupos para a aplicação do questionário, em especial na comunidade da Pedra do Sal, onde não foi possível aplicar este. Uma limitação comum que ocorreu nas duas comunidades quilombolas foi a escolha de um porta-voz para representá-los pois, inicialmente, a proposta do trabalho era entrevistar todos os integrantes das comunidades. Assim sendo, os escolhidos como porta-voz das comunidades por parte do grupo foram respectivamente, Sr. Damião Braga, da comunidade Pedra do Sal e Sr. Luíz Pinto, da comunidade Sacopã.

Sendo assim é essencial comentar que houve maiores limitações na comunidade da Pedra do Sal, pois o presidente Sr. Damião Braga, dificultou as visitas e as entrevistas, tendo sido procurado inúmeras vezes, e sempre dando várias desculpas para não realização do trabalho de campo. Desta maneira, a entrevista no quilombo foi realizada com a Sra. Marilúcia Conceição Luzi, esposa de Damião. No entanto, esta entrevista ocorreu como uma conversa informal, não sendo possível ser guiada pelo questionário. Deste modo, algumas informações ficaram pendentes ao estudo. Além deste imprevisto, a conversa não foi autorizada a ser gravada.

As resistências por parte das comunidades estudadas acabaram por limitar o pleno desenvolvimento da metodologia de pesquisa proposta, pois como já mencionado anteriormente, a ideia era aplicar o questionário a todos os integrantes de cada comunidade, no entanto, foi necessário realizar mudanças na metodologia inicial em virtude das resistências encontradas. É importante comentar que, em função da maior resistência imposta pela comunidade da Pedra do Sal, a do Sacopã acaba tendo um maior destaque, pois nas visitas feitas a comunidade foi possível obter maiores informações e assim efetuar mais análises.

Além dos recortes espaciais, foi realizado um levantamento bibliográfico, ocorreram estudos em inúmeras obras que tratavam a temática quilombola sob distintas percepções. Foi elaborada também uma análise sobre os dados referentes à reivindicação da apropriação das terras pelos remanescentes quilombolas. Para tanto, foram realizadas consultas aos processos de reconhecimento pela apropriação da terra em questão, além de consulta ao Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID) de cada comunidade estudada, no Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), da Superintendência O7, do Rio de Janeiro.

Como metodologia também foi utilizada uma coletânea de fotos e gravuras que permitem uma visualização dos locais estudos e comparações de como eram antes de determinados processos históricos. Ainda como metodologia, foi realizada a confecção de um mapa de localização da comunidade Pedra do Sal. Para confeccionar este mapa foi necessário solicitar dados cartográficos digitais de demarcação das comunidades ao INCRA. Após a coleta destes dados, foram utilizados dois programas para a realização do mapa, sendo estes o Microstation V8 e o Google Earth. Apesar de ter coletado dados cartográficos dos dois quilombos, foi confeccionado apenas o mapa da Pedra do Sal, pois já havia um mapa de localização do Sacopã.

O trabalho é composto por quatro capítulos. O primeiro capítulo conta com uma discussão sobre os conceitos teóricos e as categorias importantes que dão suporte para o desenvolvimento do estudo. Conceitos e categorias, tais como território, territorialidade, cultura, identidade, quilombo, dentre outras, necessárias para o desenvolvimento da dissertação. O conceito geográfico e as categorias território e territorialidade aqui em questão foram desenvolvidos sob a perspectiva da geografia cultural, pois esta é a corrente geográfica que melhor se adéqua ao estudo do território como um local de encontro, um ponto de referência. Quanto aos outros conceitos, identidade, cultura e quilombo, foram de grande valia para dar uma base para o desenvolvimento do trabalho e auxiliar no estudo do território de forma social e cultural.

No segundo capítulo, foi realizado um estudo do conceito de quilombos e o que eles foram e representam na atualidade. Para tal, foi desenvolvida uma

discussão sobre a origem do termo quilombo, e este enquanto um território de resistência e luta contra o sistema escravocrata, assim sendo, foi efetuado um estudo deste em diferentes períodos da sociedade brasileira. Nesta parte também foi abordada a questão do negro na sociedade brasileira no período da escravidão e após a abolição. Esta parte do trabalho contou ainda como uma apresentação de alguns costumes e práticas de origem africana que compõem a cultura quilombola, e também abordou a questão da origem dos quilombos em áreas urbanas e a influência do urbano nestas comunidades tradicionais. E finalizando este capítulo é feita uma discussão sobre a regulamentação das terras quilombolas.

O terceiro capítulo conta com uma apresentação das comunidades quilombolas Pedra do Sal e Sacopã, sendo realizada uma espacialização das mesmas. Para tanto, é realizada, inicialmente, uma evolução histórica dos bairros que abrigam estas comunidades, ajudando assim a compreender a origem dos quilombos e tais localidades. Nesta parte também é realizada retratações da história, costumes, tradições, rituais, dentre outros elementos característicos de cada comunidade, a fim de compreender a dinâmica das comunidades selecionadas. Esta parte do trabalho conta com uma retratação fotográfica das áreas de estudo, buscando sinalizar os geossímbolos destas comunidades. Ainda nesta parte é feita a análise das entrevistas aplicadas nas comunidades estudadas.

No quarto e último capítulo é realizada uma discussão sobre o valor de uso e de troca. Esta parte do trabalho aborda o valor material e imaterial das terras quilombolas, valores estes distintos sobre um mesmo espaço que promove inúmeros conflitos nos territórios quilombolas. Sendo assim, este capítulo abordará a dicotomia do valor das terras quilombolas que ora possui apenas valor de uso, ora assume valor de troca, essa contrariedade de valores sobre o mesmo espaço ocorre em função de diferentes grupos buscarem o domínio do mesmo, e em função dessa disputa ocorrem inúmeros conflitos territoriais.

Portanto, o trabalho tem sua discussão voltada para a análise do simbolismo e significações que o território possui no processo de construção das identidades dessas comunidades. A partir do caminho de investigação proposto pelo trabalho, as análises buscaram entender a importância que o sentimento de pertencimento a um determinado território tem na construção da identidade cultural destes grupos, e

assim compreender o valor material e imaterial que a apropriação legal das terras tem para estes, ou seja, a importância que o território tem como referência para os processos identitários quilombolas.

1 TERRITÓRIO, CULTURA E IDENTIDADE – DISCUSSÃO TEÓRICO-CONCEITUAL PARA ANÁLISE DOS PROCESSOS IDENTITÁRIOS DAS COMUNIDADES QUILOMBOLAS: PEDRA DO SAL E SACOPÃ.

Nesta parte do trabalho é realizada uma discussão sobre os conceitos de território, cultura e identidade e de categorias como territorialização, oriundas destas conceitualizações. Conceitos estes chaves para a compreensão de todo o trabalho. Neste capítulo é desenvolvido um estudo sobre o conceito de território em especial pela perspectiva da geografia cultural, no entanto, este também é apresentado sob outras perspectivas. Os conceitos de cultura e identidade são desenvolvidos para dar suporte ao conceito chave, que é território. Sendo assim, nesta primeira parte do estudo será feito uma discussão teórico-conceitual sobre os conceitos que dão suporte para o desenvolvimento da temática quilombola.

1.1 Território, Cultura e Identidade: Pilares da temática quilombola.

Para compreender a importância das terras de antigos quilombos para os processos identitários de seus remanescentes é necessário primeiramente, elucidar sobre os alicerces teóricos que dão base para a discussão da temática quilombola. Embasam essa temática os respectivos conceitos território, cultura e identidade, esses se entrelaçam e por vezes criam categorias. Dessa maneira, serão desenvolvidos tais conceitos, paralelamente com a temática quilombola, a fim de promover uma dialética entre os conceitos que fundamentam a dinâmica quilombola.

Neste trabalho o conceito geográfico território será desenvolvido em grande parte sob a perspectiva da geografia cultural, pois é essa corrente que fornece uma melhor definição do sentido que o território possui para as comunidades remanescentes de quilombolas. No entanto também será exposto sob sua forma clássica. E os outros dois conceitos a serem utilizados fornecem suporte a este, que é o conceito chave deste trabalho.

Os conceitos selecionados se agenciam entre si, formando um elo, esse entrelaçamento ocorre porque os conceitos aqui trabalhados encontram-se

intimamente interligados, pois é impossível discutir identidade sem território, ainda mais quando esta identidade é a quilombola, e também não se pode falar de identidade sem falar de uma cultura. Desse modo a cultura gera uma identidade, que por vez, necessita de um território a fim de se “fixar”, essa dinâmica é produto de ações coletivas.

Em afirmativa desse entrelaçamento entre os conceitos escolhido, Malcher (2006, p.67) comenta,

> Quando discutimos identidade quilombola, território e identidade aparecem intimamente imbricados, a construção do território produz uma identidade e a identidade produz o território, este processo é produto de ações coletivas, recíprocas, de sujeitos sociais. A territorialização, também é construção, movimento, no tempo e no espaço. São relações entre os sujeitos com sua natureza. Essa relação é registrada pela memória, individual e coletiva, fruto e condição de saberes e conhecimentos.

Anteriormente a Maria Albenize Farias Malcher (2006), Aurenice de Mello Corrêa (2004) articula sobre os vínculos que os conceitos de território, identidade e cultura possuem, a autora desenvolve esse agenciamento entre os conceitos em sua tese de doutorado intitulada, *Irmandade da Boa Morte como manifestação cultural afro-brasileira: de cultura alternativa à inserção global.* No entanto, Corrêa (2004) discorre sobre esses elos existentes entre os conceitos já mencionados sob a perspectiva do território-terreiro de candomblé.

Arley Haley Faria e Rosselvelt José Santos também promovem uma discussão sobre a ligação entre os conceitos e categorias aqui trabalhados, para os autores há uma relação mútua de necessidade entre os conceitos, pois o território sem uma territorialidade promovida pela identidade é apenas um espaço, e identidade necessita do território para lhe promover o território. Essa discussão se torna mais clara com a explicação abaixo,

> [...] as territorialidades, ou seja, a transformação do espaço em território executada pelas identidades que, necessitando de um aporte espacial onde os indivíduos que dela compartilham possam se relacionar, reproduzem o que é necessário para sua afirmação e sobrevivência enquanto grupo, enquanto coletividade (FARIA e SANTOS, 2008, p.12).

Portanto, neste capítulo será desenvolvida uma discussão teórica sobre os conceitos de território, cultura e identidade, discussão essa pautada sobre diferentes perspectivas de análises existentes sobre os mesmos. Para tal, serão utilizados autores que trabalham com esses conceitos em distintas perspectivas. Alguns dos

autores a serem utilizados aqui são: Paul Claval (1999), Rogério Haesbaert (1997; 2004; 2005; 2006), João Baptista Mello (1990; 2005), Joël Bonnemaison (1981), Stuart Hall (1980; 2005; 2007), Aurenice de Mello Corrêa (2004; 2005).

1.2 **Território e territorialidade Quilombola**

O termo território no sentido da palavra original, segundo Haesbaert (2005), em sua raiz etimológica refere-se ao domínio da *terra*, direito de posse, sendo essa materialização sustentada por uma relação afetiva. O conceito de território surge inserido na geografia política, e foi desenvolvido pela primeira vez pelo geógrafo e etnólogo alemão Friedrich Ratzel no final do século XIX e início do século XX, Ratzel discutiu o conceito de território em sua obra *Antropogeografia.* Território é um conceito polissêmico, que pode ser analisado sob as seguintes concepções: jurídico-política, cultural e econômica. Haesbaert (2004) discorre sobre essas três vertentes: jurídica-política, território considerado como espaço controlado por um determinado poder, às vezes referente ao poder do Estado (institucional); a cultural, onde o território é percebido como um produto da apropriação simbólica de uma coletividade; e a econômica, nessa vertente o território tem a função como fonte de recursos. Para o geógrafo o território abrange,

> [...] sempre e ao mesmo tempo, mas em diferentes graus de correspondência e intensidade, uma dimensão simbólica, cultural, através de uma identidade territorial atribuída pelos grupos sociais, como forma de‘controle simbólico’ sobre o espaço onde vivem e uma dimensão mais concreta, de caráter político-disciplinar: a apropriação e ordenação do espaço como forma de domínio e disciplinarização dos indivíduos (HAESBAERT, 1997, p. 42).

Com esta fala Haesbaert (1997) expõe nitidamente o caráter dialético que o território possui, pois este, ora se constitui de elementos simbólicos, ora de elementos concretos. Para os autores Arley Haley Faria e Rosselvelt José Santos, o território pode ser compreendido a partir de duas conotações. Para Faria e Santos (2008, p.10),

> O território pode ser entendido a partir de duas conotações distintas. A primeira situa-se sob a égide da materialidade: o território encontra sua afirmação conjugada a duas dinâmicas de dominação: legalidade e política. É, neste caso, a *propriedade*. Num segundomomento, a outra conotação apresentada quanto à definição do território é marcada pelo simbólico, pela *apropriação*; está intimamente relacionada

> ao “vivido”, com a relação imediata do homem com o espaço, – individual ou coletivamente – compartilhando identidades e pertencimentos.

Marcos Aurélio Saquet,

> O território é produzido espaço-temporalmente pelas relações de poder engendradas por um determinado grupo social. Para este autor as forças econômicas, políticas e culturais, reciprocamente relacionadas, efetivam um território, um processo social, no (e como) espaço geográfico, centrado e emanado na e da territorialidade cotidiana dos indivíduos em diferentes centralidades/ temporalidades/ territorialidades. A apropriação é econômica, política e cultural, formando territórios heterogêneos e sobrepostos fundados nas contradições sociais (SAQUET, 2003, p.28 apud FERNANDES e FIÚZA, 2005, p.5).

Dentro da geografia, o conceito de território recebeu maior destaque nas seguintes correntes geográficas: tradicional e crítica, embora tenha saído mais valorizado nas correntes já mencionadas, também foi utilizado nas correntes quantitativa e humanista, apesar de ser pouco desenvolvido, ou até mesmo mencionado de outra forma. No entanto, é sob a perspectiva da geografia cultural que o território adquire um significado maior para a temática quilombola, pois é esta corrente da geografia que estuda a cultura, ideologia, história e as formas de resistência de grupos sociais, em determinados espaços, e o analisa sob uma ótica afetiva. Conforme ressalta Mcdowell (1996, p.159),

> A geografia cultural é atualmente uma das mais excitantes áreas de trabalho geográfico. Abrangendo desde as análises de objetos do cotidiano, representação da natureza na arte e em filmes até estudos do significado das paisagens e a construção social de identidades baseadas em lugares, ela cobre numerosas questões. Seu foco inclui a investigação da cultura material, costumes sociais e significados simbólicos, abordados a partir de uma série de perspectivas teóricas.

Desse modo, território será desenvolvido neste trabalho, em especial, sob a perspectiva da geografia cultural, onde esse assume uma dimensão simbólica, porém o conceito também será definido sob outras visões da geografia. Sendo assim, sob a perspectiva da Geografia Cultural o conceito de território encontra-se vinculado com os significados e símbolos que os elementos espaciais adquirem para o grupo social. Conforme elucidação de Bonnemaison (2002, p.101), “*o território é muito mais um núcleo do que uma muralha, e um tipo de relação afetiva e cultural com uma terra, antes de ser um reflexo de apropriação ou de exclusão do estrangeiro*”.

Para Ratzel, o primeiro estudioso do conceito de território, este significava o domínio de uma porção do espaço por um determinado grupo visando a sua

sobrevivência. Sendo assim, o território sob a percepção da geografia política e da geopolítica era na verdade a transformação de um espaço, através da política, em território, o conceito de território ratzeliano tem por referencial o Estado. Para o autor, o Estado era tido como um organismo dependente do solo/território a fim de garantir sua sobrevivência, através dessa acepção de associação entre o território e a apropriação do solo, acaba incluindo a demarcação de fronteiras. Desse modo, o território sob a visão de Friedrich, era percebido como um espaço concreto determinado pelo solo apropriado por indivíduos relacionados ao coletivo, e assim, dando origem a uma identidade cultural. Portanto, território para o autor estava associado a uma referência estatal, um poder do Estado, ou seja, o território sob a ótica da clássica da geografia política ratzeliana.

No entanto, a partir da década de 70, a concepção de território começa a ser utilizada em diferentes análises, onde este necessariamente não se encontra subordinado diretamente a nenhum tipo de organização estatal. Partilhando dessa ideia de que o território não está ligado somente a uma ordem estatal, Souza (1995) argumenta que o território é fundamentalmente um espaço definido e delimitado por e a partir de relações de poder, e esse poder não é necessariamente de ordem estatal, pode ser gerado em diferentes grupos sociais, que reivindicam um determinado espaço. Em afirmação deste ponto de vista temos a fala do geógrafo Ribeiro (2002, p.21-22),

> Os territórios se formam em determinado espaço onde se realizam relações de poder. Estas relações são limitadas espacialmente, tanto no sentido da dominação, quanto da resistência do dominado. Assim, o território implica existência de fronteira, mesmo que esta não seja demarcada e exista apenas como uma referência rarefeita e/ou imaginária.

Para este trabalho, a definição do conceito de território que se faz de suma importância é a definição proposta pela perspectiva da geografia cultural renovada após a década de 70, na qual o território é delimitado além das relações de poder, onde ele passa a ser definido e demarcado pelas relações afetivas e identitárias e de pertencimento de um determinado grupo, ou seja, a delimitação do território passa ser estabelecida pela dimensão simbólica. Corrêa (2004, p.27), argumenta que o território na perspectiva da geografia cultural é uma,

> [...] reunião de imagens espaciais pela imaginação criativa/ geográfica se realiza através da elaboração simbólica, atribuindo assim, significações fortes aos espaços, a concepção de território tradicional transforma-se para ser concebida como: o

> espaço que possui o atributo ou significação, político/afetivo, que são geralmente marcados por limites estabelecidos por territorialidades, onde uma rede de relações, adoção de códigos de fala, expressões, gestos, vestimentas legitimam determinados espaços como território.

Prosseguindo sobre a nova concepção de território, numa acepção afetiva, Corrêa (2004, p.29) afirma que,

> [...] o termo território engloba e se fortalece hoje, através das noções, de pertencimento, de identidade, de apropriação, de coletivo e de poder. Ele significa, na sua contemporaneidade, o jogo dialético do "eu-nós", isto e, as aspirações criativas individuais e da sua inserção no coletivo, onde estratégias de controle se fazem necessárias e são estabelecidas através de ações espaciais que podem ser realizadas em diferentes escalas.

Articula também com essa concepção Haesbaert (2004). Para o autor, o território é produto da apropriação de um dado segmento do espaço, por um dado segmento social, nele estabelecendo relações políticas de controle ou relações afetivas identitárias e de pertencimento, o que demarca a territorialidade de um determinado grupo social. Essa compreensão de territorialidade destaca o espaço socialmente apropriado, produzido e dotado de significados. Nessa perspectiva, o conceito de território se aproxima com o de lugar, à medida que território passa a ser delimitado por fatores afetivos, tais como as experiências do cotidiano, histórias de grupos e costumes. Ainda dialogando com esta definição de território temos Ribeiro (2002, p.11) que pronuncia,

> O território também é identificado a partir da apropriação simbólica, identitária e afetiva do espaço [...] concepção de território, vinculada ao conceito de lugar e abordada pela Geografia Humanística, está associada à noção de espaço vivido, marcado pelos sentimentos e vivência de um grupo ou indivíduo imerso no espaço [...] a territorialidade e o território são identificados através de duas dimensões: a de domínio e/ou controle e a simbólica e/ou afetiva.

Em consonância com a acepção de território identificado por símbolos e significados, Zeny rosendahl (2005, p. 201) discorre sob território nessa acepção por meio da perspectiva religiosa. A autora articula que,

> Nos tempos atuais o território, impregnado de significados, símbolos e imagens, constitui-se em um dado segmento do espaço, via de regra delimitado, que resulta da apropriação e controle por parte de um determinado agente social, um grupo humano, uma empresa ou uma instituição. O território é, em realidade, um importante instrumento da existência e reprodução do agente social que o criou e o controla. O território apresenta, além do caráter político, um nítido caráter cultural, especialmente quando os agentes sociais são grupos étnicos, religiosos ou de outras identidades.

A definição de território a partir das relações afetivas e identitárias auxiliam para a compreensão da visão que os remanescentes de quilombos têm sobre suas terras. Para as comunidades quilombolas seus espaços adquirem sentido de

território a partir da delimitação afetiva, pois para este grupo determinados espaços pelo qual reivindicam são símbolos dotados de marcas do “vivido”, ou seja, são espaços que incorporaram significados afetuosos a partir das práticas realizadas nele por seus ancestrais, desse modo, muitas vezes o conceito de território se aproxima com o de lugar, pois o que marca o território quilombo são as experiências vivenciadas nele. Para Mello (1990, p.102),

> Os pertences, parentes, amigos e a base territorial experienciada fazem parte do acervo íntimo do indivíduo. Pausa, movimento e morada conferem ao mundo vivido a distinção de lugar. As experiências nos locais de habitação, trabalho, divertimento, estudo e dos fluxos transformam os espaços em lugares, carregam em si experiência, logo, poesia, emoção, sensação de paz e segurança dos indivíduos que estão entre os “seus”, tem uma conotação de pertinência por pertencer à pessoa e esta a ele, o que confere uma identidade mútua, particular aos indivíduos. Assim, o lugar é recortado emocionalmente nas experiências cotidianas. [...] Os geógrafos humanísticos insistem que o lugar é o lar, podendo ser a casa, a rua, o bairro, a cidade ou a nação. Enfim, qualquer ponto de referência e identidade.

Complementando a argumentação de “espaços” com significado simbólico, no entanto sob a conceitualização deste como território e não como lugar, Haesbaert (2002, p.149) promove a seguinte explanação,

> [...] muitos espaços expressam muito mais do que a manifestação concreta de seus prédios, estradas e montanhas. Neles há “espaços” ou, se preferirem, territórios (enquanto espaços concreta e/ou simbolicamente dominados/ apropriados) de um caráter particular, especial, cuja significação extrapola em muito seus limites físicos e sua utilização material.

Para Mello (2005), lugar (ou lar) em diferentes escalas forma um mundo filosófico e vivido, existencial e coletivo, de enraizamento, fé e harmonia tecida por meio da permanência, o conhecimento, a herança cultural e envolvimentos que conduzem à posse e a feição denotando pertencimento, aconchego e intimidade, mas também lutas e glórias, ou seja, um lar. Nessa perspectiva de sentir pertencente a um determinado local, Malcher (2009, p.10) expõe que,

> O território perpassa pela condição simbólica e material e este, na condição de território étnico, ao longo do tempo, tem assegurado o sentimento de pertencimento a um lugar e a um grupo, a posse coletiva da terra e o desenvolvimento coletivo da mesma.

Território como espaço vivido conforme aponta Mello (1990), se faz como um ponto de referência da identidade. É o lugar da experiência, da rotina, dos confrontos, dos encontros, enfim, são pontos de referência para indivíduos ou para uma coletividade. Nesses espaços dotados de significados, o tempo se faz como uso do espaço, pois provoca o surgimento de *“artefatos simbólicos espaciais”*,

carregados de memória. (Carlos, 2001 – Fonseca e Peluso, 2005). Esses espaços dotados de simbolismos e memória servem como suporte para afirmar e reafirmar a identidade, a autora Cristina Teresa Carballo denominam estes espaços de lugares de memória. Para Carballo (2009, p.33),

> [...] Os lugares de memória fazem parte de uma territorialidade simbólica grupos por que afirmam e recuperação de sua identidade cultural e político em relação ao seu próprio lugar.

Complementando a discussão sobre lugares de memórias, Carballo (2009, p.22) comenta sobre a relação dinâmica das experiências que ocorre entre o passado e o presente deste espaço.

> Esta relação dinâmica entre a experiência passada e presente encontra-se na construção e delimitação dos territórios ou como experiência vivida ou sentida, o que nos permite fazer ligações para trás e para frente entre hoje e ontem.

Retomando a discussão sobre artefatos materiais Fonseca e Peluso (2005) apoiados em Pelegrino (2002) argumentam que os artefatos materiais podem ser denominados de *"bens patrimoniais",* ou seja, as materialidades e práticas culturais que se manifestam por meios distintos, como fatos históricos memoráveis, personagens ou por representarem heranças técnicas, estéticas e culturais de temporalidades passadas. Fonseca e Peluso (2005, p.9) ainda chamam os pontos de referências como lugares referenciais. Para os autores os lugares referenciais,

> [...] se compõem tendo como princípio estrutural os distintos tipos de elementos que presentificam o passado e encarnam um sentido de continuidade devido às suas particularidades. Bens provenientes de diferentes temporalidades carregam os traços culturais de seu tempo e os referenciam como um *"passado no presente".* Desta forma, a partir da perspectiva do indivíduo, convêm abordar de forma sintética alguns lugares de reprodução da vida, como a casa e o bairro.

Acrescentando a argumentação anterior Pellegrino comenta que os *lugares referenciais* são,

> Objetos no espaço definidos como materialidades e práticas culturais que, ao serem contemplados e despertarem a reflexão, destacam-se no tecido urbano e no conjunto das manifestações populares, por mediarem distintos fatos históricos ou por representarem heranças técnicas, estéticas e culturais de temporalidades passadas (PELLEGRINO, 2002, p.1).

Para tanto, a ideia de território como espaço do vivido e local de referência de costumes e tradições de indivíduos e/ ou grupos, é considerado de grande relevância para a apropriação do espaço pelo qual lutam as comunidades remanescentes de quilombo. Uma vez que, apropriação deve ser compreendida

como um espaço específico que forma-se a partir do momento em que indivíduos ou grupos estabelecem vínculos com os de dentro e os de fora, constituindo assim uma identidade, e dessa forma representando o nós e os outros. Para Corrêa (1994, p.1-2) a apropriação,

> Associa-se ao controle de fato, efetivo, por vezes legitimado, por parte de instituições ou grupos sobre um dado segmento do espaço [...], a apropriação pode assumir uma dimensão afetiva, derivada das práticas espacializadas realizadas por parte de grupos distintos definidos segundo renda, raça, religião, sexo, idade ou outros atributos.

Assim sendo, se a apropriação de um território para alguns grupos denota poder, para os quilombolas esta ação está também vinculada à tentativa de preservar um dos símbolos da sua identidade. Segundo Angelo (2002), o território dá identidade a um grupo, mas também é uma base de afirmação do seu poder, dessa maneira, o território ainda que definido pelas relações afetivas, preserva na sua essência uma fonte de poder. Dividindo essa mesma opinião de que o território possui como essência conceitual a questão do poder, Haesbaert (2005, p.1) expõe que,

> Território, assim, em qualquer acepção, têm a ver com poder, mas não apenas ao tradicional “poder político”. Ele diz respeito tanto ao poder no sentido mais concreto, de dominação, quanto ao poder no sentido mais simbólico, de apropriação.

Para Haesbaert (2004), o território sob uma perspectiva idealista pode ser definido pela consciência ou pelo valor simbólico, mais especificamente. Destarte, o território é entendido como um produto de semantização simbólica de um grupo, uma coletividade. Para Haesbaert o território abrange tanto uma ordem simbólica de uma coletividade individual quanto coletiva. Sendo assim, o território, *“socializado e culturalizado”* por grupo específico, pode ser compreendido como uma atividade humana de semantizar um espaço territorial (Haesbaert, 2004). Compartilhando da mesma opinião, de que o do território é importante para construção da identidade, Carballo (2009, p.28) faz a seguinte explanação,

> A partir desta apropriação e a necessidade de definição de limites é-nos apresentado um componente essencial na construção da identidade e alteridade, apoiado com bases terrestres. As relações sociais de uma comunidade refletem a dimensão complexa da experiência vivida em relação ao seu território. [...] É, então, o espaço territorial adequado, ocupado e dominado por um grupo social para garantir sua reprodução e suas necessidades vitais, o que pode ser tanto material quanto simbólica.

Os territórios quilombolas são delimitados pelas relações afetivas, relações estas advindas das memórias de seus antepassados, que ganham materialidade quando incorporadas ao um espaço, que por sua vez se torna símbolo. Em afirmativa a essa ideia Haesbaert (1997, p. 38) diz, “os elementos básicos constituintes do território seriam de ordem material e imaterial ou simbólica”. Portanto, fica explícita a dimensão simbólica que o território possui, e é esta grandeza simbólica e de determinados signos que delimitam o espaço e promove uma identidade territorial, aqui em estudo a quilombola.

A acepção de território sob a dimensão simbólica é concebida pelo valor de uso, pelas experiências vividas que os grupos têm com seus espaços, esse valor de uso que as terras aqui em especial, as quilombolas, possuem para os seus donos, acabam promovendo inúmeros conflitos. Ainda sob uma ótica simbólica Corrêa, (2005) argumenta que, os signos são apresentados como marcas que delimitam o espaço como do exercício de seu papel político, ideológico (valores culturais) e do valor de trocas simbólicas e econômicas. Compartilhando desta percepção Haesbaert (1997, p.42) argumenta que,

> O território envolve sempre, ao mesmo tempo, mas em diferentes graus de correspondência e intensidade, uma dimensão simbólica, cultural, através de uma identidade territorial atribuída pelos grupos sociais, como forma de “controle simbólico” sobre o espaço onde vivem [...].

Raffestin (1980), assim como Haesbaert considera o território como apropriação, o espaço de relações de poder e o lugar das ligações afetivas e de identidade entre um grupo e seu espaço. Desta maneira, sob o ponto de vista destes autores, o território pode ser concebido a partir das manifestações espaciais do poder baseada em relações sociais, ações e composições simbólicas. Nessa feição, o autor ressalta que a territorialidade entendida na dimensionalidade do “vivido” territorial por indivíduos de um grupo pode ser percebida como um conjunto de representações, que delimitam os limites de um território. Raffestin (1986) argumenta ainda que, as territorialidades podem ser definidas como um conjunto de relações que desenvolve uma coletividade, portanto, são instrumentos de dominação. Logo, territorialidade pode ser compreendida como um conjunto de práticas desenvolvidas por instituições ou grupos no sentido de controlar um dado território. Na luta dos remanescentes por suas terras, estes acabam fazendo da sua identidade quilombola uma territorialidade, a fim de assegurar o território que lhe é

de direito, ou seja, utilizam sua identidade como uma estratégia. Sack (1986, p.219) define territorialidade como,

> [...] como um componente do poder, não é apenas um meio para criar e manter a ordem, mas é uma estratégia para criar e manter grande parte do contexto geográfico através do qual nós experimentamos o mundo e o dotamos de significado.

Para Souza (1995), a territorialidade adquire um sentido mais amplo, revestido de uma ação política do indivíduo, a diferença entre “nós”, membros de determinado grupo, e os “outros” que não pertençam ao nosso grupo. Portanto, a territorialidade aqui deve ser entendida como meio de expressão da luta pela manutenção da identidade, e uma forma específica de representação de ordenação territorial, além de ser uma apropriação de um espaço, conforme ressalta Campos (2005). Portanto, territorialidade é uma estratégia de caráter coletivo utilizado por um grupo social, que tem como objetivo dominar, utilizar e ocupar um determinado espaço, e se identificar como pertencente a este, e o mesmo pertencente a eles, ou seja, essa identificação de pertencimento com o espaço transforma-o em território e gera uma relação dialética entre espaço territorializado por meio das territorialidades.

No caso das comunidades remanescentes de quilombos, a territorialidade se faz através da história vivida pelos antepassados dos quilombolas, ou seja, é através de uma memória coletiva que se promove a identidade quilombola e esta se converte em uma estratégia que delimita um território. Destarte, a territorialidade quilombola concebida a partir da identidade do grupo é um meio de criação e manutenção da organização das comunidades.

Todavia, ao constatar que o território surge diretamente das ações de territorialidade de um grupo, significa dizer que todo território é um fruto histórico de processos sociais e políticos. Sendo assim, ao analisar um território é necessário verificar a abordagem histórica em que este surgiu e a totalidade em que é/foi defendido e/ou reafirmado, pois conforme articula Corrêa (2004) o território pode ser considerado um encarnador de uma cultura, o que significa dizer que determinados espaços tem o poder de materializar memórias e estabelecer vínculos com os costumes e tradições de grupos específicos, tornando assim o território como um

ponto de referência, ou seja, o espaço como um geossímbolo. Para Corrêa (2009, p.180) os geossímbolos podem ser,

> [...] Um lugar, um itinerário, que a atividade religiosa, a prática política ou cultural, são investidos com uma dimensão simbólica que por sua vez facilita o identificador fortalecimento de processo. Assim, geossímbolos, através de pontos fixos, produz um mapeamento em que as figuras e sistemas espaciais representam o conceito de que os seres humanos produzem o mundo e seu destino no mesmo.

A concepção de geossímbolo vem sendo trabalhada por Aureanice de Mello Corrêa desde 2004, tendo como base os estudos de Bonnemaison sobre geossímbolo, que segundo o autor pode ser um lugar, um itinerário, uma extensão, que por meio de práticas culturais, assume uma dimensão simbólica para determinados indivíduos ou grupos, fortalecendo assim sua identidade. A geógrafa Aureanice estuda o geossímbolo como territorialidade que semiografa o Território – Terreiro de Candomblé, entendendo este território como encarnador da cultura afro-brasileira. Para Corrêa os geossímbolos estabelecem um vinculo a partir de identidade existente entre o grupo social e o espaço. Compartilhando da ideia de que um território atua como um alicerce e referência para a existência de determinados grupos, Bonnemaison (1981, p.112) profere que, “os grupos, as etnias e os povos existem por sua referência a um território, real ou sonhado, habitado ou perdido”, e o autor ainda comenta que não há etnias ou grupos sociais que não tenha empossado fisicamente e culturalmente em um território, visto que, este “dá segurança” e se faz como símbolo de uma identidade. O autor ainda comenta que,

> [...] o território é protegido por uma fronteira. No fundo, ele é muito mais um “núcleo” do que uma muralha, e um tipo de relação afetiva e cultural com uma terra, antes de ser um reflexo de apropriação ou de exclusão do estrangeiro (BONNEMAISON, 1981, p.101).

Para tal, o território como um espaço social e cultural ao mesmo tempo, como elucida Bonnemaison, se associa como uma função simbólica. Portanto, as terras quilombolas devem ser compreendidas como símbolos de referência para as identidades dos grupos, e obtêm mais que um mero papel de identificador, elas possibilitam a manutenção e o processo das identidades. Dividindo essa opinião Costa (1999, p. 81-2) fala que, “todos os processos de produção e manutenção de identidades sociais necessitam do suporte espacial, assim como o espaço geográfico é indissociável das ações sociais”. O autor ressalta ainda que, o território além de meio para a manutenção e produção dos processos identitários, este também é produzido ao mesmo tempo em que produz as identidades.

Deste modo, fica explícita a importância que o território possui na constituição da identidade quilombola. Pois, além de ser um símbolo (ponto de referência) para um grupo, ele também possui a função de condensar a memória deste grupo. Dessa forma, a possível perda dos territórios para as comunidades quilombolas significa um possível desaparecimento de seu povo. Conforme afirma Bonnemaison e Cambrezy (1996, p.13) apud Haesbaert (1999, p.185), “o território é a riqueza dos pobres, especialmente para os segmentos mais excluídos, como os grupos de refugiados. Para eles, perder seu território é desaparecer”.

Destarte, o conceito de território deve ser percebido como um conjunto de relações e de interações entre os agentes envolvidos em combinações espaço-temporais, refletindo assim num processo de relações de poder entre os envolvidos. Sendo assim, o território para os quilombolas é o espaço das experiências vividas, local onde se manifestam as relações entre eles e a natureza. Essas relações são dotadas de sentimento e simbolismo em relação as suas terras. Sintetizando a explanação anterior Carballo[1] (2009, p.37) argumenta que,

> O território pode sintertizarlo como o enraizamento dos processos sociais, a localização destes, como a área delimitada por uma fronteira, onde há objetos e relações passar. Também colocá-lo em movimento quando territorialização térmica.

O conceito de território nesse trabalho é desenvolvido sob a perspectiva da Geografia Cultural, e assim sendo, sua definição acaba mais direcionada para uma acepção das práticas culturais, pois esta acepção facilita o entendimento da questão quilombola. Para Corrêa (2009), o território na perspectiva da geografia cultural é delimitado a partir das atribuições e significados que um grupo social constrói sobre este, sendo assim uma imaginação geográfica segundo a autora.

No entanto, é interessante abordar o território sob uma perspectiva integradora, sinalizam essa acepção integradora os autores Corrêa (2004) e Haesbaert (2006). Ambos os autores discutem sobre uma conceitualização de

---

1. Cristina Teresa CARBALLO (2009), articula sobre território em seu livro, ***Cultura, territorios y prácticas religiosas***, sob a perspectiva religiosa, onde desenvolve as marcas e o símbolos deixados pelos grupos religiosos na paisagem, e a importância da identidade religiosa para a composição de uma identidade maior, identidade nacional. Neste trabalho a autora apresenta uma coletânea de textos, que tem como estudo o território sob uma perspectiva religiosa e os fenômenos religiosos que ocorrem em determinados locais.

Território que considere distintos aspectos de uma mesma realidade. Haesbaert (2006) aborda a concepção de território sob um caráter integrador quando elucida que este é *híbrido.* Acrescentando o autor expõe que,

> Fica evidente a necessidade de uma visão de território a partir da concepção de espaço como um híbrido – híbrido entre sociedade e natureza, entre política, economia e cultura, e entre materialidade e "idealidade", numa complexa interação tempo-espaço, como nos induzem a pensar geógrafos Jean Gottman e Milton Santos, na indissociação entre movimento e (relativa) estabilidade – recebam estes os nomes de fixos e fluxos, circulação e "iconografias", ou o que melhor nos aprouver (HAESBAERT, 2006 p.79).

Haesbaert(2006, p.79) dá continuidade à discussão sobre o território sob uma perspectiva integradora, com a seguinte fala,

> Tendo como pano de fundo esta noção "híbrida" do espaço geográfico, o território pode ser concebido a partir da imbricação de múltiplas relações de poder, do poder mais material das relações econômico- políticas ao poder mais simbólico das relações de ordem mais estritamente cultural.

Para Corrêa (2004) o território sob uma perspectiva integradora das esferas políticas, culturais e econômica, só ganha sentido, no mundo moderno, quando é articulado em rede, ou seja, uma múltipla articulação escalar, interligando desde a escala local à global.

Portanto, fica nítida a importância de um estudo do conceito de território sob uma ótica integradora, ainda que em determinadas temáticas seja necessária uma ênfase em determinada perspectiva, para uma melhor compreensão da problemática levantada. Como, se faz o caso da problemática quilombola, onde o território sob a ótica cultural ajuda a um melhor entendimento sobre sua problemática pois, neste contexto, o território é um lugar de referência. Complementando esse ideia HAESBAERT (2002, p.158) explana que,

> O território, aí, não seria um simples instrumento de domínio político-econômico e/ou espaço público de exercício de uma (pretensa) cidadania, mas efetivamente um espaço de identificação e (re)criação do/com o mundo, a "natureza.

No entanto, o estudo do território ainda que voltado para a temática das comunidades quilombolas, em diferentes momentos ele assume papéis distintos, ora é cultural, ora jurídico-político. Uma vez que, a problemática quilombola envolve agentes particulares, estes que possuem visões distintas sobre o território quilombola e sobre o seu uso, pois para uma grande parte destes as terras quilombolas são vistas como fontes de renda para seus interesses particulares,

desprezando assim a cultura e as práticas quilombolas vivenciadas nas comunidades.

1.3 **Cultura e práticas culturais, uma representação simbólica: as territorialidades**

Cultura é um conceito antropológico que foi estabelecido pela primeira vez sob o ponto de vista da antropologia por Edward Tylor, em 1871. Para Tylor, cultura podia ser entendida como um conjunto de conhecimentos, crenças, arte, moral, leis, costumes, ou seja, qualquer hábito adquirido pelo homem enquanto parte de uma sociedade, podendo ser elementos materiais ou imateriais. O conceito de cultura começa a ganhar maior destaque a partir do século XVIII, quando a antropologia surge como área de conhecimento. No entanto, a discussão antropológica sobre cultura ganha maior ênfase somente a partir do século XIX com uma sistematização do conhecimento. Segundo Laraia (2004), cultura é a principal característica humana, e pode ser estudada sob inúmeras perspectivas.

O conceito de cultura neste trabalho será desenvolvido a partir deste como *mapas de significados*. Os autores que trabalham a cultura sob essa perspectiva são Clifford Geertz (1978) e Raymond Williams (2000), estes compreendem essa acepção como um sistema de símbolos e significados compartilhados pelos integrantes de um mesmo sistema cultural. PARA Geertz (1978) a cultura é a própria condição de existência dos homens, produto das ações por um processo contínuo, por meio do qual, os indivíduos dão sentido à suas ações. Esta acontece na mediação das relações dos indivíduos entre si, na produção de sentido e significados. O autor considera ainda cultura como um processo dinâmico e de relações simbólicas que os homens promovem constantemente.

Na geografia o termo foi introduzido pela primeira vez por Ratzel em sua obra *Antropogeografia,* publicada em 1882, onde ele analisou os fundamentos culturais da diversidade das repartições dos homens e das civilizações, por vezes de maneira etnográfica, outras por política. No entanto, esta obra do alemão tem uma posição essencialmente política, sobre a cultura. Na geografia, a cultura durante muito tempo

foi vista apenas como um agente que transformava a morfologia física das paisagens, ou seja, a cultura na visão da geografia cultural, em especial a saueriana, era vista como um mero agente transformador. Conforme Ducan (2003, p. 81), Sauer o pai da geografia cultural definia cultura,

> [...] como uma entidade supra-orgânica, com suas próprias leis, pairando sobre os indivíduos, considerados como mensageiros da cultura, sem autonomia. A cultura era assim, concebida como algo exterior aos indivíduos de um grupo social; sua internalização se faz por mecanismos de condicionamento, gerador de hábitos, entendidos como cultura.[...] nesta visão não havia conflitos, predominando o consenso e a homogeneidade cultural .

Em contrapartida, a concepção de cultura por Sauer, Corrêa (2003), argumenta que o conceito deve ser liberado da visão supra-orgânica e do culturalismo, onde esta é considerada sob um senso comum e dotada de poder explicativo, dessa maneira, sob a percepção de Corrêa (2003) a cultura deve ser vista como um reflexo, influência e uma condição social, e não como uma explicação, pelo contrário esta precisa ser explicada. Numa percepção antropológica de cultura, Mello (1986, p.81) comenta que,

> Denominamos cultura todo o conjunto etnográfico, do ponto de vista da investigação, apresenta, com relação a outros, afastamentos significativos. Se se procura determinar afastamentos significativos entre a América do Norte e a Europa, tratar-se-ão as duas como culturas diferentes: mas supondo-se que o interesse tenha por objeto afastamentos significativos entre, digamos, Paris e Marselha, este dois conjuntos urbanos poderão ser provisoriamente construídos como duas unidades culturais. Como o objetivo ultimo das pesquisas estruturais são as constantes ligadas a tais afastamentos, a noção de cultura pode corresponder a uma realidade objetiva, apesar de permanecer função do tipo de pesquisa considerado.

Na perspectiva antropológica a cultura também assume um papel de diferenciador. Essa distinção que a cultura faz entre nós e eles é o que promove uma autenticidade de determinados grupos. Essa diferenciação é de grande importância para as comunidades quilombolas, pois é esta caracterização que os legitimam como descendentes de negros africanos ou afro-brasileiros. Nessa mesma lógica Batista (2010, p.106) pronuncia,

> A cultura que diferencia os povos e uma nação da outra, é o que faz com que sejamos autênticos, pois somos produtos do meio e produtos para o meio, assim pertencemos a um processo coletivo e não individual onde nossas experiências cristalizadas entram em confronto com as novas e fazem com que o ser mais “culto” não seja isento de mudanças e evoluções.

O conceito de cultura provoca uma proximidade com o conceito de identidade quando este assume um papel de diferenciador. Pois assim como a identidade, a cultura também promove uma distinção e ordenamento entre inúmeros elementos.

Através de determinadas classificações, a cultura institui e conserva o ordenamento social. Como argumenta Douglas (apud WOODWARD, 2000, p.42),

> A cultura fornece, antecipadamente, algumas categorias básicas, um padrão positivo, pelo qual as idéias e os valores são higienicamente ordenados. E, sobretudo, ela tem autoridade, uma vez que cada um é introduzido a concordar por causa da concordância dos outros.

Destarte, fica explícito o elo que une identidade e cultura, e por vezes promovem compreensões contíguas, quando estes conceitos são desenvolvidos sob a perspectiva de um sistema de símbolos e significados. Portanto, a cultura colabora na formação de identidades, seja por meio dos discursos postos em práticas, seja por processos de subjetivação que dão posição aos sujeitos.

Para Nilma Lino Gomes, a cultura é muito mais que um conceito, ela diz respeito às vivências concretas dos sujeitos, à variabilidade de formas de conceber o mundo, às particularidades e semelhanças construídas por cada povo ao longo do processo histórico e social. Sendo assim, cultura pode ser compreendida como conjunto de características humanas, que não são inatas, e que se criam e se preservam através da comunicação e cooperação entre indivíduos em sociedade. Também se associa a capacidade de simbolização própria da vida coletiva, e que é à base das interações sociais, além de possuir relação com a produção e transmissão de conhecimentos e costumes. SAHLINS (1990) complementa argumentando que os indivíduos de determinada cultura também “representam” suas interpretações do passado no presente em que vivem. Estas interpretações do passado comportam determinada compreensão e vivência de sua história, dos mitos e tradições de determina da cultura, além de suas acepções de tempo e de espaço.

Contemplando a ideia de que a cultura é transmitida como herança, Claval (1999) argumenta que a cultura é vista, em seu dinamismo como uma herança que é transmitida às gerações futuras, mas que mantém suas raízes num tempo passado. Para o geógrafo,

> A cultura é a soma dos comportamentos, dos saberes, das técnicas, dos conhecimentos e dos valores acumulados pelos indivíduos durante suas vidas e, em uma outra escala, pelo conjunto dos grupos de que fazem parte. A cultura è herança transmitida de uma geração a outra. Ela tem suas raízes num passado longínquo, que mergulha no território onde seus mortos são enterrados e onde seus deuses se manifestaram (...) o conteúdo de cada cultura é original, mas alguns componentes essenciais estão sempre presentes (...) eles aderem aos mesmos valores,

> justificados por uma filosofia, uma ideologia ou uma religião compartilhada (CLAVAL, 1999, p.63).

Em consonância com a concepção de cultura por Claval citado em Corrêa, a geógrafa argumenta que,

> [...] sinalizamos a Cultura, como fruto desta produção e como a totalidade dos produtos humanos seja na sua materialidade exemplificada nos instrumentos de toda espécie, que permitem ao homem modificar seu ambiente físico; seja na imaterialidade, demonstrada na produção simbólica que permeiam e produzem sentidos em todos os aspectos de sua vida, cotidianamente. A Cultura surge, neste sentido, como uma ponte que viabiliza a relação do ser humano e da sociedade com o espaço. Este relacionamento apresenta-se como faces de uma mesma realidade, onde a função social e a função simbólica engendram a distinção e a correlação entre o espaço social, o espaço produzido e concebido em termos de organização e produção e o espaço cultural (CORRÊA, 2005, p.17).

Tendo como orientação a compreensão de cultura sob a percepção de Claval (1999), Corrêa (2004) articula que a cultura como uma herança cultural, de modo simples ou complexo, atua no processo de formação de uma identidade, constituída por uma busca de reconhecimento coletivo e individual dos seres humanos, criando e atualizando permanentemente através desta dinâmica, a sobrevivência de um grupo social e do indivíduo. Para a autora,

> [...] a construção do homem e da sociedade, através da capacidade humana de criação de símbolos, no inconsciente coletivo – podemos sinalizar que, esta ação humana, constrói e fortalece a identidade do grupo, emergindo, portanto, como um sentido necessário para a vida humana no consciente que, por sua vez, lega o que e reconhecido como comportamento cultural (CORRÊA, 2004, p.19).

Sob a percepção de cultura como herança discorrida por Claval, Corrêa (2004, p.23), promove uma continuidade a essa discussão,

> [...] cultura como uma herança e um projeto de concepção de mundo, surge como aquela que suscita o aparecimento na realidade, de conflitos e, em determinados tempos, de alianças, entre os grupos que compõem as culturas alternativas e a cultura hegemônica, delineando no jogo da cartografia da identidade/ alteridade, seus objetivos, necessidades e desejos.

Corrêa (2004), ainda comenta que a cultura é o princípio responsável pelo processo de alteridade, que transcorre de forma coletiva ou individual, de tudo que subverte o comportamento transmitido a partir de símbolos criados por determinada cultura hegemônica. Partilhando de ideia semelhante Jackson (1989), explana que a cultura pode ser abarcada como um modo onde as relações sociais de um grupo são estruturadas e moldadas, mas é também o meio pelo qual as formas são experienciadas, entendidas e interpretadas.

Para Hall (1980), a cultura é o meio pelo qual as pessoas transformam o fenômeno cotidiano do mundo material num mundo de símbolos significativos, ao qual dão sentindo e acoplam valores. Complementando essa concepção de cultura solidificada em símbolo Costa (1999, p.101) diz que, “as culturas se espacializam e geram territórios e experiências de comunicação social”. Contemplando essa ideia de cultura, fica óbvia a necessidade desta se materializar a fim de se tornar um ponto de referência para um grupo. Partindo dessa visão, fica em parte evidente o significado que as terras quilombolas possuem para seus “donos”, ou seja, essas terras têm como função apreender os costumes e as tradições comunicadas por seus antepassados. Como elucida Bonnemaison (1981, p.110), “a cultura é apreendida “no solo”, como um feixe de valores amarrados no espaço-território”. Portanto, cultura ora é território, ora é uma raiz, na acepção de Bonnemaison, o autor deixa bem nítida essa percepção na seguinte fala,

> A ideia de cultura, traduzida em termos de espaço, não pode ser separada da ideia de território. É pela existência de uma cultura que se cria um território e é por ele que se fortalece e se exprime a relação simbólica existente entre a cultura e o espaço (BONNEMAISON, 1981, p.92).

Assim sendo, a cultura pode ser abarcada como um conjunto de costumes, tradições, crenças, técnicas, conhecimentos e saberes, que são transmitidas como uma forma de herança de geração em geração, a fim de perpetuar no cotidiano, formando assim um sistema de significações, como Woodward (2000, p.41) expõe,

> Cada cultura tem suas próprias e distintas formas de classificar o mundo. É pela construção de sistemas classificatórios que a cultura nos propicia os meios pelos quais podemos dar sentido ao mundo social e construir significados. Há, entre os membros de uma sociedade, certo grau de consenso sobre como classificar as coisas a fim de manter alguma ordem social.

As práticas culturais devem ser compreendidas como territorialidades, pois estas possibilitam a constituição de fronteiras de um território, através das características particulares que estas dão os indivíduos e aos seus territórios. As práticas culturais, enquanto territorialidade, permite a manutenção e o fortalecimento de identidades, e assegura um vínculo entre o grupo e o seu território, pois estas atribuem significados aos espaços através da prática de determinados costumes e tradições. Portanto, as práticas culturais podem ser entendidas como estratégias para a delimitação e conservação de um território. Para Sack (1986) a territorialidade é uma estratégia para constituir e manter parte do contexto geográfico do qual nós experimentamos os lugares e o dotamos de significados.

Em concordância com Sack, Bonnemaison (2002) citado por Corrêa(2004), argumenta que as territorialidades assumem a condição de elo entre o que denomina de *fixação e mobilidade,* ou seja, os lugares e itinerários explorados pelos indivíduos que são representados por geossímbolos dotam assim os espaços de significados culturais que semiografam identidades e constrói os territórios. Sendo assim é possível compreender que as práticas culturais enquanto territorialidades são responsáveis pela caracterização e manutenção da identidade, e demarcação das fronteiras de um território.

Nas comunidades quilombolas as práticas culturais asseguram o elo do grupo com a história dos seus antepassados, e promove uma caracterização dos quilombolas e de seus territórios, gerando assim uma diferenciação entre os pertencentes a esta cultura e os não pertencentes. Portanto, as práticas culturais quilombolas podem ser entendidas como territorialidades, visto que as expressões de linguagem, a religião, as danças típicas, as comidas de matrizes africanas, promovem características únicas a este grupo, ou seja, este conjunto de tradições e costumes constitui um modo de vida singular, quando se comparado a outros grupos da sociedade brasileira.

Esse conjunto de práticas culturais, como expõe Corrêa (2005), promove um aprofundamento de raízes e garante a manutenção dos costumes de seus antepassados e de seus deuses, e esse complexo cultural tem em sua essência um poder de fortalecer um espaço. Para Corrêa (2004, p.19) a cultura pode ser considerada "*como uma base territorial, que emerge como responsável pelo processo dialético de constituição permanente do fenômeno socio-espacial, fomentado pelas praticas culturais e seu dinamismo".* Pois é nesse espaço fortalecido pelas práticas culturais que se estabelecem relações de indivíduos e/ou grupos, formando assim um território, e a partir dessa união entre o espaço atribuído de significado e cultura que se constitui uma identidade.

1.4 **Identidade, uma representação simbólica através do indivíduo**

Identidade é um termo polissêmico, que está relacionado tanto ao indivíduo no campo pessoal, como também à relação do indivíduo com a coletividade. No entanto, a categoria de análise identidade, aparece sob vários enfoques, dependendo da matriz teórica na qual ela é abordada. Para CUCHE (1999) existem quatro correntes principais que caracterizam o conceito de identidade. São elas a seguintes correntes: a corrente do *patrimônio genético*, a corrente *objetivista*, a *culturalista*, e a concepção de identidade denominada s*ubjetivista*. A existência de inúmeras concepções é fruto da fragmentação do conhecimento, identidade é utilizada nos estudos da Psicologia, Antropologia, Sociologia, Filosofia, História e, mais recentemente na Geografia.

> Não é difícil concordar com o fato de que, do ponto de vista sociológico, toda e qualquer identidade é construída. A principal questão, na verdade, diz respeito a como, a partir de quê, por quem, e para quê isso acontece. A construção de identidades vale-se da matéria-prima fornecida pela história, geografia, biologia, instituições produtivas e reprodutivas, pela memória coletiva e por fantasias pessoais, pelos aparatos e de poder e revelações de cunho religioso. Porém, todos esses materiais são processados pelos indivíduos, grupos sociais e sociedades, que reorganizam seu significado em função de tendências sociais e projetos culturais enraizados e sua estrutura social, bem como em sua visão de tempo/espaço (CASTELL, 1999, p. 23).

Este conceito pode ser compreendido como um conjunto de construções simbólicas, podendo assim ser definida como uma reunião de símbolos e experiências cotidianas de um determinado grupo ou povo, que resulta em seus valores culturais. No discurso geográfico a identidade é compreendida através da dimensão simbólica nas paisagens, territorialidades, dentre outras coisas, conforme explana CARBALLO (2009, p.33),

> A identidade é construída a partir de subjetividades individuais e coletivas, e pode estar relacionada a grupos sociais de pertença territorial. [...] A dimensão simbólica do imaterial no discurso geográfico, levou a uma enorme riqueza na análise da produção do espaço, paisagens, dos territórios, permitiu-lhe para relaxar os componentes rígidos do território como um mero hardware.

Complementando a explanação de Cristina Carballo (2009) Stuart Hall (2007, p.112) elucida que,

> [...] identidade significa o ponto de encontro, o ponto de sutura, entre, por um lado, os discursos e as práticas que tentam nos “interpelar”, nos falar ou nos convocar para que assumamos nossos lugares como os sujeitos sociais de discursos particulares e, por outro lado, os processos que produzem subjetividades, que nos constroem como sujeitos aos quais se pode “falar”.

A identidade conforme explana Hall (2007) se faz como um ponto de encontro, um referencial, o elo que promove o sentimento de pertencer a algo, ou a

algum lugar. Seguindo essa linha de raciocínio, Santos (1999, p.10) diz que, “a *identidade é o sentimento de pertencer àquilo que nos pertence. O território é o fundamento do trabalho, o lugar da residência, das trocas materiais e espirituais e do exercício da vida”*. Reafirmando a idéia de Santos (1999), Bonnemaison (1981) profere que a identidade se afirma através do enraizamento de valores em um espaço, este por sua vez acaba assumindo uma dimensão simbólica cultural. Stuart Hall (2007) complementa dizendo que as identidades nascem da “*narrativização do eu”,* independentemente do elo representativo estar associado ao imaginário, ou seja, mesmo que o sentimento de pertencimento tenha sua origem de natureza fictícia, sua função se mantém assegurada da mesma maneira como as representações simbólicas.

Santos (1999) e Bonnemaison (1981) discutem que a identidade necessita de um espaço (território) para o seu enraizamento. Essa necessidade de um espaço para a fixação da identidade ocorre porque todo processo de produção e manutenção identitário necessita de um suporte espacial. Essa base espacial serve como referência para os grupos e também possui o poder de condensar a memória destes. Carballo (2009, p.33) complementa a argumentação sobre a relação entre a identidade e o território com a seguinte fala,

> Identidade tem uma ligação muito forte com a questão do espaço e vice-versa, desde que os indivíduos são reconhecidos a partir do seu território em um determinado momento e lugar.

Sendo assim, Carballo (2009) compreende o território como um suporte de identidades individuais ou coletivas, que se materializam na paisagem. Prosseguindo com a discussão da função do território, Gonçalves (2002) argumenta que no processo identitário o espaço torna-se suporte para a produção e a manutenção do campo relacional que constrói o conjunto de atributos vinculados à identidade que se produz. Para Gomes (2002, p. 23),

> A identidade é simultaneamente uma forma de relação social e uma forma de representação espacial que resulta num certo tipo de territorialidade. Em outros termos, essa identidade não é um dado irredutível da realidade, mas sim uma construção, que associa de maneira vital e orgânica os vínculos entre o grupo e seu território.

Com essa fala Gomes (2002) deixa explícita a importância da base territorial, pois este se faz como um elemento formador e assegurador das identidades. Sendo

assim, a identidade não deve ser entendida como um mero dado da realidade, mas esta é uma construção que promove uma associação entre um determinado grupo e seu território, e esta associação é feita de forma vital e orgânica. Desta maneira, fica nítido que os vínculos entre território e identidade são constituídos por um mesmo processo interdiscursivo de suas afirmações. Em concordância com essa acepção, Araújo (2007, p. 31) diz que "*há nesse caso, uma ligação inextricável entre a construção da identidade e a do território associado".* O autor complementa com a seguinte fala,

> A inextricabilidade considerada permite que cada uma dessas conjunções possa ser pensada como um domínio próprio e singular, cujo conteúdo não corresponde à simples adição das especificidades dos respectivos tópicos sígnicos identitários e territoriais, mas uma operação de síntese dialética.

Portanto, fica nitidamente explícita a importância do território enquanto base territorial e suporte para a constituição e reprodução da identidade. Essa acepção se torna mais esclarecedora com a explanação de Faria e Santos (2008, p.12),

> [...] as identidades, na maioria das vezes, insurgem no espaço, construindo seus territórios na perspectiva do uso, pois, para que se reproduzam, é necessário que se territorializem, ou seja, construam no espaço seus territórios. As identidades só se consolidam a partir de sua reprodução enquanto rituais, comportamentos, símbolos, significados, trabalho e valores estéticos numa determinada porção espacial que permita essas reproduções.

Para Stuart Hall (1997), a identidade se constitui na relação entre o sujeito e outras pessoas importantes para este, são essas pessoas que fornece os laços entre o sujeito valores, sentidos, símbolos e cultura, ou seja, a identidade é produzida a partir da interação entre o eu e a sociedade. Assim como Hall, Costa (1999) também profere que a identidade advém das relações sociais, se torna ainda mais esclarecedora essa ideia na consecutiva argumentação do autor,

> [...] a identidade como um processo reflexivo construído por relações sociais. As identidades são construídas e manipuladas constantemente a partir das relações sociais estabelecidas em diferentes grupos com que os indivíduos convivem em seu cotidiano [...] a identidade é estabelecida justamente por uma necessidade de afirmação, seja dos papéis sociais, seja das reais necessidades do ser frente a caracterização de outros seres sociais que circulam e se relacionam (COSTA, 1999, p.83-84).

Hall (2005) comenta que as identidades encontram-se por toda parte e estão suspensas, em transição, e seus elementos constituintes são retirados de distintas culturas. Para Stuart Hall (2005, p.89) estas,

> Por toda parte, estão emergindo identidades culturais que não são fixas, que retiram seus recursos, ao mesmo tempo, de diferentes tradições culturais; e que são o

> produto desses complicados cruzamentos e misturas culturais que são cada vez mais comuns num mundo globalizado (...). As culturas híbridas constituem um dos diversos tipos de identidades distintivamente novos produzidos na era da modernidade tardia.

Hall (2007) elucida ainda que, a produção das identidades se dá, sempre, introduzida dentro das modalidades de poder específicas, sendo pela sinalização da diferença por meio de sistemas simbólicos de representação, ou através das inúmeras formas de exclusão social. Nos dois modos, a identidade é constituída pela diferença, ou seja, é essa diferença que provoca a relação entre o outro e nós. Como discorre Woodward (2000), na maioria dos casos, a marcação da diferença é promovida por oposições binárias, promovendo a oposição, entre os *"locais"* – insiders – e os "forasteiros" – outsiders. Haesbaert (2002) complementa a discussão sobre as fronteiras entre o "nós" e os "outros", geradas pelas identidades. Nas palavras do geógrafo,

> Quando estas identidades são elaboradas ou se reforçam através de um território, ou seja, de um espaço "sob controle", delimitado e dominado (além de simbolicamente apropriado), surgem fronteiras que, na defesa de uma alteridade negada ou quase inteiramente cooptada pelo capitalismo e a modernização tecnológica da sociedade de consumo, impedem qualquer diálogo e, às vezes, até mesmo o contato com o outro (HAESBAERT, 2002, p.155).

Segundo Le Bossé (2004), a construção de uma identidade atravessa a consideração de uma herança e a preservação de um patrimônio sócio-histórico. Essa percepção de identidade também é abrangida dentro das comunidades quilombolas, pois suas identificações como quilombola parte dos costumes, conhecimentos, crenças e identidades, vividas por seus antepassados, que foram transmitidas como uma herança, um patrimônio, de geração para geração. E é por ser um patrimônio, que a identidade quilombola, se torna uma ferramenta na luta pela sua importância, enquanto um patrimônio histórico-cultural da sociedade brasileira, ou seja, é um fundamento de territorialidade utilizado para o seu reconhecimento pelo Estado, e para se distinguir de outros grupos sociais, dessa maneira a identidade se uma fonte de legitimação perante aos outros e ao Estado.

Como elucida Costa (1999), "as identidades, assim, disputam seu lugar no espaço, procuram se territorializar, definido as pessoas pertencentes àquele grupo e àquele território, segregando-se dos outros ou sendo segregadas", ou seja, significa dizer que a identidade se faz como base fundamental para uma territorialidade, visto

que é esta que estabelece uma diferenciação entre os pertencentes e os não pertencentes ao território. Para Rogério Haesbaert (1999, p.175),

> A(s) identidade (s) implica (m) uma busca de *reconhecimento* (Taylor, 1994) que se faz frente à alteridade, pois é no encontro com ou no embate com o Outro que buscamos nossa afirmação pelo reconhecimento daquilo que nos distingue e que, por isto, ao mesmo tempo, pode promover tanto o diálogo quanto o conflito com o Outro.

Em conformidade com a ideia de que a identidade é demarcada pela diferenciação social ou simbólica, Woodward (2000, p.40) comenta que essa distinção é estabelecida por meio classificatórios.

> Um sistema classificatório aplica um princípio de diferença a uma população de uma forma tal que seja capaz de dividi-la (e a todas as suas características) em ao menos dois grupos opostos – nós/eles; eu/outro. Na argumentação de Émile Durkheim é possível perceber que é por meio da organização e ordenação das coisas de acordo com sistemas classificatórios que o significado é produzido. Os sistemas de classificação dão ordem à vida social, sendo afirmados nas falas e nos rituais.

A identidade quilombola se origina de forma natural, podendo ser entendida como algo transmitido, ou seja, provém da naturalidade, da vivência da cultura. Para esse grupo a sua identidade está vinculada diretamente com o passado, pois é essa ligação com o pretérito que permite sua conservação e manutenção. A construção da identidade quilombola possui relação com o território pelo qual reivindicam e as transformações e permanências que se materializaram nesse espaço com o passar do tempo, ou seja, a identidade quilombola é recriada pela memória das lutas de seus ancestrais, “marca de uma conjuntura histórica e forma primeira do seu processo de construção social e de diferenciação face aos outros, que estruturou de forma complexa, as resistências à dominação no presente século” (Marin e Castro, 1998, p.161). Para GIDDENS (1990, p.37-38),

> Nas sociedades tradicionais, o passado é venerado e os símbolos são valorizados porque contêm e perpetuam a experiência de gerações. A tradição é um meio de lidar com o tempo e o espaço, inserido qualquer atividade ou experiência particular na continuidade do passado, presente e futuro, os quais, por sua vez, são estruturados por práticas sociais recorrentes.

Em acordo com o sentido de que a identidade mantém ligações com o passado, Hall (2005), explana que as identidades possuem suas referências temporais ligadas às tradições, aos mitos e narrativas de nação que vincula o indivíduo a eventos históricos amplos, mais importantes, dessa maneira, as identidades encontram-se situadas no espaço e no tempo simbólico, sendo assim, detentoras de significados específicos. Partindo dessa percepção de que as

identidades possuem vínculos com uma temporalidade e uma espacialidade, fica de um tanto fácil a contemplação a necessidade que as comunidades quilombolas têm de protestar suas terras a fim de assegurar a perpetuação da identidade quilombola, e um local de referência para a manutenção da mesma, visto que os espaços que reivindicam foram palcos da história de seus ancestrais, locais estes repletos de misticidade e significados. Complementando a discussão de Stuart Hall, Haesbaert (2009, p.93) comenta,

> Todo grupo se define essencialmente pelas ligações que estabelece no tempo, tecendo seus laços de identidade na história e no espaço, apropriando-se de um território (concreto e/ou simbólico), onde se distribuem os marcos que orientam suas práticas sociais (HAESBAERT, 2009, p.93).

Destarte fica explícita que a construção de uma identidade possui uma relação direta com memória (passado), sendo esta um elemento legitimador da identidade. Dessa maneira, a memória é mais do que um mero conjunto de lembranças, é na verdade um referencial. Segundo Pollak (1992), a memória é um elemento constituinte do sentimento de identidade, *"na medida em que ela é também um fator importante do sentimento de continuidade e de coerência do grupo em sua reconstrução em si" (p.204).* O autor expõe ainda que a relação entre identidade e memória promovem fronteiras de pertencimento e sentimento de coesão.

Para Carlos (2001), a memória encontra-se continuamente associada a tempos e espaços, revelando assim, necessidades e desejos que exemplifica os elementos constituintes da identidade entre o indivíduo e o espaço. Essa ideia fica explícita na seguinte fala,

> A memória articula espaço e tempo com base na experiência vivida em determinado lugar. Nesse sentido a construção do lugar se revela, fundamentalmente, como construção de uma identidade. A memória liga-se, decididamente, a um lugar, uso, ao um ritmo, logo, a uma relação espaço temporal, e não apenas a uma incursão no tempo – lugar e memória são indissociáveis (CARLOS, 2001, p.217).

Apesar de a identidade quilombola manter vínculo com o passado em seu processo de manutenção, naturalmente há por vezes ajustes necessários a fim de assegurar sua continuidade, pois assim como outras identidades esta também é móvel, apesar de preservar em sua essência toda a história e as tradições de seus antepassados. Nessa concepção de que toda identidade é móvel, Bauman (2005, p.17) pronuncia,

> Tornamo-nos conscientes de que o “pertencimento” e a “identidade” não têm a solidez de uma rocha, não são garantidos para toda a vida, são bastante negociáveis e revogáveis, e de que as decisões que o próprio indivíduo toma, os caminhos que percorre, a maneira como age – e a determinação de se manter firme a tudo isso – são fatores cruciais tanto para o “pertencimento” quanto para a “identidade”.

Dando prosseguimento a esta acepção de que uma identidade não é algo imutável temos Hall (2005). Para o autor, a identidade é uma *celebração móvel;* constituída e transformada permanentemente em analogia pelas formas que somos representado ou interpelados dentro dos sistemas culturais. Stuart diz ainda, que as identidades podem ser contempladas como representações que traduzem dimensões espaciais e temporais, sendo que, distintos períodos culturais têm diferentes maneiras de correlacionar coordenadas de espaço-tempo, coordenadas estas básicas para as representações (Hall, 2005, p.70).

Na perspectiva em que a identidade surge ou necessita de um espaço para se manter, ou seja, a necessidade de uma base territorial para representação da identidade, podendo ser considerada assim como uma identidade territorial. Nessa acepção Corrêa (2004) comenta que as identidades criam-se a partir do momento em que as significações são atribuídas a um determinado espaço, as identidades se originam por vezes entre os indivíduos e as coisas que este espaço possui, materializando-se em um limite territorial que permite sinalizar os pertencentes ou não pertencentes ao território em questão.

A identidade é constituída por símbolos, valores, sentidos e significados promovidos pela cultura de um grupo. Esses atributos culturais são passados de geração para geração a fim de garantir a perpetuação da cultura e da memória de um determinado povo. Como ressalta Costa (1999, p.84), *“manter a existência e a permanência significa a necessidade de consolidar por maior tempo possível as características relacionais dos grupos, ou seja, seus rituais, comportamentos e formas de comunicação, símbolos e estéticas, assim como o território onde isto é possível acontecer”.* Em complemento a esta ideia Malcher discorre sobre a necessidade do território para a reprodução identitária. A autora profere que,

> O território é essencial à reprodução identitária da comunidade e a identidade quilombola se constrói sempre na relação mútua com seu território. Ele é um espaço econômico, social, político e cultural (MALCHER, 2009, p.11).

Portanto, pode se compreender identidade como um conjunto de valores, resultante das relações entre indivíduos de um mesmo grupo que repartem bens comuns como a cultura, costumes, tradições, religião, dentre outros. Sendo um processo dinâmico, de construção contínua, que se sustenta de diversas fontes no tempo e no espaço. E é através desta que um indivíduo se reconhece como pertencente a um determinado grupo, e se distingue dos outros, ou seja, esta se faz como uma caracterização de distinção entre nós e eles. Por vezes, essas identidades necessitam de uma base espacial, para que esta sirva de referência para os componentes de seu grupo.

No capítulo seguinte serão apresentados os elementos e as práticas que compõem a cultura quilombola, a fim promover uma compreensão dos conceitos desenvolvidos nessa parte do trabalho. No entanto, antes será desenvolvida uma discussão sobre quilombo, sua origem e o discorrer deste enquanto conceito em diferentes períodos da sociedade brasileira. Desse modo o próximo capítulo tem como objetivo apresentar a cultura quilombola, que se constitui como base para a construção da identidade dos remanescentes de quilombos, e que esta se faz como territorialidade, com a finalidade de assegurar o território pelo qual as comunidades remanescentes de quilombos reivindicam, para só assim ter a certeza da continuidade de seus costumes e preservação da memória de seus antepassados.

2 DO PASSADO DO QUILOMBO AO PRESENTE QUILOMBOLA

Para compreender a temática quilombola e a luta pelos seus territórios, é necessário uma discussão sobre a origem de suas terras, a maneira como estas foram adquiridas. Para tal, será desenvolvida uma discussão sobre a origem do termo quilombo, e este enquanto um território de resistência e luta contra o sistema escravocrata, sendo assim haverá um estudo deste em diferentes períodos da sociedade brasileira. Durante este estudo também será abordado à questão do negro na sociedade brasileira, no período da escravidão e após a abolição, pois este foi retratado pela história brasileira como um mero agente passivo, enquanto este foi um verdadeiro guerreiro contra toda a opressão que sofreu.

Nesta parte do trabalho também será apresentado alguns costumes e práticas de origem africana que compõem a cultura quilombola. Essa caracterização das tradições passadas pelos seus ancestrais pelos remanescentes de quilombo ajudará na compreensão da constituição da identidade quilombola, já que são através desses elementos que cada quilombola se reconhece como tal, e é o conjunto dessas práticas juntamente com a memória de seus ancestrais que promovem uma identidade coletiva ao grupo.

Esta parte ainda contará com a apresentação da legislação brasileira que legitimam o direito à terra aos remanescentes quilombolas que ainda encontra-se em seus territórios, conforme assegura o artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias – ADCT. Também serão apresentados aqui os critérios necessários para o reconhecimento das comunidades quilombolas, e os órgãos responsáveis junto ao Estado pela emissão dos títulos de regulamentação das terras remanescentes de quilombos.

2.1 Quilombo

O termo quilombo advém de “ochilombo”, segundo Sylvia Estrella (2008). Esta palavra é de origem de um dialeto banto, sendo falado por alguns povos até os dias atuais na Angola, de onde veio uma grande parte dos escravos brasileiros. Os

quilombos seriam uma espécie de acampamentos utilizados por populações nômades, também denominados de acampamento guerreiro da floresta.

> Quilombo é um movimento amplo e permanente que se caracteriza pelas seguintes dimensões: vivência de povos africanos que se recusavam à submissão, à exploração, à violência do sistema colonial e do escravismo; formas associativas que se criavam em florestas de difícil acesso, com defesa e organização sócio-econômicopolítica própria; sustentação da continuidade africana através de genuínos grupos de resistência política e cultural (NASCIMENTO, 1980, p.32 apud SIQUEIRAS, 2007, p.3).

A definição de quilombo enquanto conceito sofreu várias mudanças no decorrer do tempo, segundo Adelmir Fabiani (2008), ao longo da história do Brasil ocorreram inúmeras análises e interpretações referentes ao quilombo. No passado, quilombo era compreendido como territórios de negros africanos que eram trazidos pela colonização portuguesa para trabalharem no Brasil, e que acabavam se rebelando contra o sistema escravocrata que se fez no território brasileiro, sendo inicialmente vistos como algo 'nocivo' à sociedade do período colonial, que durou cerca de quatrocentos anos (Fiabani, 2008). Ilka Boaventura Leite (2000, p.336) complementa,

> O quilombo brasileiro é, sem dúvida, uma cópia do quilombo africano reconstituído pelos escravizados para se opor a uma estrutura escravocrata, pela implantação de uma outra estrutura política na qual se encontravam todos os oprimidos.

Segundo Moura (1981), a primeira definição de quilombo foi feita pelo rei de Portugal em resposta à consulta do Conselho Ultramarino, datada de 2 de dezembro de 1740. Para o rei de Portugal podia ser entendido como quilombo, "toda habitação de negros fugidos que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados nem achem pilões neles". Sendo assim, pode se observar que os quilombos eram vistos como meros locais que se encontravam escravos fugidos, pelos colonizadores portugueses, e não como espaços de insubmissão ao escravismo. Como ressalta Moura (1987), esses espaços eram uma forma contínua de os escravos protestarem contra o escravismo, configurando assim uma manifestação de luta de classes.

Esses territórios negros eram caracterizados como espaços habitados por escravos fugidos que se recusavam à submissão ao sistema escravista, esses territórios se localizavam geralmente em áreas florestais de difícil acesso, para dificultar a captura dos seus habitantes, esses locais contavam com defesa, organização socioeconômica, a fim de assegurar a permanência dos costumes

africanos. Embora os quilombos fossem formados em sua grande maioria por escravos fugidos, também havia neles escravos alforriados e brancos.

As terras de quilombos não eram apenas espaços conquistados após a fuga pelos escravos que viviam em terras que não eram suas a fim de permanecerem livres, possuindo assim uma relativa autonomia sobre a produção. Algumas dessas terras eram doadas a santos pelos senhores, ou doadas aos libertos. Segundo Lourdes de Fátima Bezerra Carril (2006), algumas terras de quilombos foram frutos de doações concedidas pela Igreja, ou pelos proprietários a santos e libertos, antes mesmo da Lei Áurea, isso ocorreu devido à decadência da economia, conflitos, reparações ou dívidas de relações de concubinato. Complementa a discussão sobre a origem das terras de quilombolas o seguinte comentário de Adelmir Fiabani (2008, p.58),

> Estas comunidades formaram-se sobretudo em terras doadas, e em menor número, em terras originadas de antigos quilombos; terras oriundas de compra; comunidades que se assentaram em terras devolutas; terras abandonadas pelos antigos proprietários; terras obtidas por prestação de serviços guerreiros; ocupação de terras indígenas e terras originadas a partir da desagregação das fazendas de ordens religiosas.

Em função dos quilombos não serem formados apenas por cativos fugidos houve a necessidade de se propor novas modalidades de aquilombamento.

No decorrer do passar do tempo o termo quilombo foi ressignificado inúmeras vezes, em especial após 1988, quando se comemorava o centenário da abolição da escravidão, onde ocorreu uma gama de trabalhos sobre o assunto. Uma das ressignificações importantes que o termo sofreu foi a de que quilombo não seria apenas local de negros que fugiam a fim de conquistar a liberdade, pois muitas comunidades quilombolas não possuem sua origem da fuga de escravos. Essa ideia fica mais explícita na seguinte argumentação,

> [...] procurou-se mostrar que o significado histórico de quilombo – fuga para obter liberdade – deveria ser repensado, pois muitos cativos não fugiram para o mato, mas esconderam-se em alguns núcleos de produção escravista, onde poderiam trabalhar para o novo dono ou adquiriam certa liberdade para fazer roça, etc (FIABANI, 2008, p. 37).

Na década de 1990, a Fundação Cultural Palmares foi o primeiro órgão oficial a propor uma nova significação para quilombo, segundo Fiabani (2008) a instituição definiu quilombos como, “sítios historicamente ocupados por negros que possuíam resíduos arqueológicos de sua presença, inclusive às áreas ocupadas ainda hoje por

seus descendentes, com conteúdos etnográficos e culturais". Adelmir Fiabani comenta ainda que anteriormente a resignificação do conceito de quilombo, este enquanto unidade foi utilizado como exemplo de resistência negra contra opressão, e se tornou um símbolo da luta da redemocratização do país na década de 1970. Ainda no final da mesma década o Movimento Negro Unificado elegeu o quilombo de Palmares e a saga de Zumbi como símbolos da resistência da população afro-descendente frente ao racismo e a discriminação.

Retomando a questão do conceito de quilombo ser definido como local onde habitavam cativos fugidos, em 1994 a Fundação Cultural Palmares promoveu um seminário para discutir a temática quilombola, denominado de "Conceito de Quilombo", após este evento a instituição começou a utilizar a expressão "quilombo contemporâneo", para referir-se às comunidades quilombolas que não tiveram sua origem a partir de escravos fugidos. Para Glória Moura, os quilombos contemporâneos são comunidades rurais negras que reúnem descendentes de cativos vivendo da cultura de subsistência e "onde as manifestações culturais têm forte vínculo com o passado "foi escolhido pelos habitantes como forma de manter a identidade" (Moura, 1994 apud Fiabani, 2008, p.40).

Outra definição de quilombo é feita pela Associação Brasileira de Antropologia (ABA), em 1994, através do Grupo de trabalho sobre Comunidades Negras Rurais. Para a Associação Brasileira de Antropologia,

> Quilombo tem novos significados na literatura especializada, também para grupos, indivíduos e organizações. Ainda que tenha conteúdo histórico, vem sendo ressemantizado para designar a situação presente dos segmentos negros em regiões e contextos do Brasil. Quilombo não se refere a resíduos ou resquícios arqueológicos de ocupação temporal ou de comprovação biológica. Também não se trata de grupos isolados ou de população estritamente homogênea. Nem sempre foram constituídos a partir de movimentos insurrecionais ou rebelados. Sobretudo consistem em grupos que desenvolveram práticas cotidianas de resistência na manutenção e na reprodução de modos de vida característicos, e na consolidação de território próprio. A identidade desses grupos não se define por tamanho nem número de membros, mas por experiência vivida e versões compartilhadas de sua trajetória comum e da continuidade como grupo. Constituem grupos étnicos conceituados pela antropologia como tipo organizacional que confere pertencimento por normas e meios de afiliação ou exclusão (O'DWYER, 1995, p.1).

Destarte, a Associação Brasileira de Antropologia faz uma ampla discussão sobre o significado da expressão 'remanescente de quilombo' que "não se refere a resíduos ou resquícios arqueológicos de ocupação temporal ou de comprovação

biológica”, mas devem ser considerados como “grupos étnicos” conceitualmente definidos pela Antropologia como um tipo organizacional que confere pertencimento através de normas e meios empregados para indicar afiliação ou exclusão.

Os quilombos surgem no século XVI, mas segundo Pereira (2003) esses ocuparam, em especial, a partir da primeira metade do século XVII todo o espaço e o tempo do Brasil escravista. Tendo como característica mais marcante a construção da liberdade, isto é, um poder rebelde e alternativo ao escravismo e provido de autonomia graças a uma boa produção agrícola, à capacidade de estabelecer relações mercantis com os camponeses, fazendeiros vizinhos e mascates que trocavam mantimentos e armas, ou seja, uma espécie de escambo. Pereira (2003), ainda diz que os quilombos eram governados por um sistema político hierarquizado, de herança africana, sendo adaptada às novas condições brasileiras. O autor também ressalva que os quilombos acolhiam brancos pobres, foragidos da justiça e índios.

Deve se ressaltar que além dos quilombos remanescentes do período da escravidão, outros se formaram após a abolição formal da escravatura, em 1888, pois estes continuaram a ser, para muitos, a possibilidade de viver em liberdade. Para Flávio dos Santos Gomes (1992), o fenômeno quilombola estendeu-se até mesmo após abolição, pois segundo o autor, depois de 1888, houve diversas experiências de aquilombamento que passaram a interagir com as formações camponesas predominante negras compostas de lavradores pobres, roceiros ou libertos. Sendo assim, os quilombos se tornaram necessários para a sobrevivência, visto que a Lei Áurea os deixou “abandonados à própria sorte". Sem qualquer patrimônio, vivendo na mais absoluta miséria, os negros recusaram-se a conviver no mesmo espaço com aqueles que os consideravam inferiores e não os respeitavam na sua humanidade. Além disso, enfrentaram resistência e preconceitos de uma sociedade ex-escravista que desprezava sua cultura e sua visão de mundo.

Segundo Roberto Moura (1988), os ex-escravos acabaram por esquecidos, pois depois da Lei Áurea as propostas dos intelectuais e militantes abolicionistas quanto ao futuro do negro caem no esquecimento, e o que passa a ter importância é a na nova sociedade que se forma com a reconstrução da cidade, ou seja, se em algum momento durante o período da escravatura houve compartilhamento de

sentimentos entre negros e brancos, este se interrompe nas primeiras décadas após a Lei Áurea. Sendo assim, os quilombos mesmo após a abolição continuam como um instrumento importante para o negro, pois se antes ele era o local dos negros fugidos e uma forma de resistência ao regime escravocrata, após a abolição da escravatura o quilombo passa a ser o local de acolhimento do negro, e o lugar onde são preservadas as práticas negras. Em consonância, com a posição de Moura (1988) a respeito da situação dos negros após a abolição, Fiabani (2008, p.46) diz,

> Na verdade com a abolição, estes trabalhadores livres tiveram imensas dificuldades para sobreviver. Havia dois estigmas que os rondava – a pobreza e a cor. Tanto no campo como nas zonas urbanas, as condições de trabalho foram mais difíceis para este segmento social.

Na contemporaneidade, quilombo adquire significado de território de resistência cultural, e neles vivem grupos remanescentes de escravos que lutam pelo seu reconhecimento da sua história e pela continuidade da cultura dos seus ancestrais. Muitos desses antigos quilombos permanecem “vivos” até os dias de hoje, alguns inclusive guardando resquícios arqueológicos da época da escravidão. É importante destacar que o reconhecimento dessas comunidades não se materializa mais pelo isolamento geográfico como no passado, apesar das grandes dificuldades de acesso para alcançar o núcleo residencial de algumas delas, nem pela homogeneidade física ou biológica dos seus habitantes, mas pelo vínculo com o passado que reside na manutenção de práticas de resistência expressas na preservação da memória por meio da reprodução do seu modo de vida num determinado local onde prevalece a coletivização dos bens materiais e imateriais.

Esses espaços atualmente são habitados por descendentes de escravos, que também são denominados de quilombolas. Essa denominação é proveniente de um auto-reconhecimento, os próprios remanescentes de quilombos promovem esse reconhecimento advém da continuidade com o passado de seus ancestrais, dessa maneira, há a preservação dos costumes, das tradições e práticas da cultura africana. Estes grupos por vezes promovem um movimento próprio, dotado de relações territoriais específicas de ancestralidade negra, relacionada com a luta contra a opressão histórica sofrida, e por vezes acabam por se diferenciar de outros setores da coletividade nacional, essas diferenças podem se observadas nas dimensões sociais, culturais e econômicas.

Portanto, após inúmeras definições a respeito do que seriam quilombos e as comunidades remanescentes, pode-se compreender estes a partir de fatores como a origem e ancestralidade do grupo, tradições, rituais, vínculo com o território, dentre outros. Destarte, se no passado quilombo era definido e compreendido como local de refúgio de negros, caracterizado pela luta de liberdade, e assim fazendo-se como figura de resistência e negação do sistema escravista durante os períodos colonial, imperial e republicano no Brasil, no período da ditadura o movimento negro foi utilizado como uma 'bandeira' pela redemocratização do país e buscava incorporar-se a uma identidade nacional. Deste modo na contemporaneidade as comunidades quilombolas passam a ser compreendidas como espaço de luta pela afirmação e preservação de costumes de matriz africana.

Destarte, os quilombos representavam uma forma básica de resistência dos negros ao regime escravista que se fez presente durante séculos no Brasil. Esses espaços, segundo Moura (1981), ofereciam resistência, lutando, desgastando em diversos níveis as forças produtivas escravistas, quer pela sua ação militar, quer pelo rapto de escravos das fazendas, fato que constituía, do ponto de vista econômico, subtração compulsória das forças produtivas da classe senhorial. Sendo assim, para o autor, se o aquilombamento não tinha um projeto de nova ordenação social capaz de substituir o escravismo, em contrapartida, tinha potencial e dinamismo capaz de desgastá-lo e criar elementos de crise permanente em sua estrutura.

Essa forma de resistência era a principal dentre as outras utilizadas pelos negros que conseguiam fugir, essa organização além de acolher os fugidos tinha também como função promover o enfraquecimento do regime escravista, uma vez que era uma forma de negação por partes dos oprimidos pela escravidão, sendo assim promovia um atrito social na dinâmica do sistema. Para Clóvis Moura (1981, p.36-37),

> Função dos quilombos como nódulos de resistência permanente ao sistema escravista. Não podemos, por isso, deixar de salientar que, durante todo o transcurso de sua existência, eles foram não apenas uma força de desgaste, atuando nos flancos do sistema, mas pelo contrário, agiam em seu centro, isto é, atingindo em diversos níveis as forças produtivas do escravismo e, ao mesmo tempo, criando uma sociedade alternativa formada de homens livres.

Complementando Moura, Ilka Boaventura Leite (2000, p.338) explana que os quilombos eram,

> Destruídos dezenas de vezes, reaparecem em novos lugares, como verdadeiros focos de defesa contra um inimigo sempre ao lado. Ter uma base econômica que permitia a sobrevivência de um grande grupo significou, desde o seu início, uma organização sociopolítica com posições e estrutura de poder bem definidas, até porque "o inimigo externo", caracterizado pelas invasões freqüentes, vem impondo, ao longo da história, a necessidade de uma defesa competente da área ocupada.

Se um dos objetivos dos quilombos era acabar com o sistema escravista para conseguir a tão almejada liberdade do negro, esse pode até não ter sido alcançado, mas acabava por enfraquecer o sistema escravista, ainda que lentamente. E esse "enfraquecimento" do regime escravocrata é notado pela preocupação crescente dos governantes, como ressalta Roberto Moura, "[...] os governantes se preocupavam com a "turbulência" do povo, como a capacidade concreta de luta dos negros, que se afirmara na resistência dos quilombos" (Moura, 1988, p.61).

O Quilombo de Palmares, no século XVII, em Alagoas, liderado por Zumbi dos Palmares que durou quase cem anos, tendo seu término em 1710, e foi uma referência de resistência ao sistema escravista. O líder Zumbi foi morto em 20 de novembro de 1695, em emboscada feita por bandeirantes, contratados por portugueses. Segundo Estrella (2008) mesmo após a morte de Zumbi o quilombo ainda sobreviveu por 15 anos, sem outra liderança, sendo necessárias cerca de 18 expedições do governo português a fim de erradicar Palmares. Para Moura (1987) o quilombo de Palmares foi a maior manifestação de rebeldia ao escravismo na América Latina. E que durante sua existência desestabilizou regionalmente o sistema escravocrata, e servia de exemplo de desafio permanente e um incentivo às lutas contra o sistema colonial em seu conjunto. Além, do famoso quilombo de Palmares, houve também inúmeros outros que se multiplicaram pelo Brasil como forma de resistência dos negros fugidos ao trabalho escravo.

Se o quilombo no período da escravidão representava uma forma de resistência ao sistema escravista, no presente o quilombo passa a ser uma forma de resistência cultural, que também implica uma resistência a uma sociedade que insiste em negar a presença do negro. Estes foram repreendidos pela sociedade brasileira durante séculos, em função dessa resistência eles solicitam o

reconhecimento dos seus territórios e de sua cultura. Em consonância Campos[2] (2005, p.31) comenta,

> O quilombo, como espaço de resistência à ordem imperial. [...] Se, no passado, a resistência era constituída em torno do não-aprisionamento dos negros (primeiro ocorrendo apenas com os escravos e, posteriormente, com os negros que se tornaram livres), ao longo do século XX a resistência aconteceu em torno da permanência nos locais "escolhidos" para a moradia.

Portanto, o quilombo foi e continua sendo uma forma de resistência, o que modificou é que no passado os negros lutavam pela sua liberdade e pelo direito de exercer suas práticas culturais, práticas essas que foram proibidas de serem praticadas durante muito tempo até mesmo depois da abolição. No presente, os quilombos demonstram a perpetuação de um povo que foi oprimido e que preservou suas tradições e costumes, e se vêem no direito de lutar pelo território que foi palco da luta de seus ancestrais.

2.2 **Apogeu, declínio e retomada**

Os quilombos, como foi sinalizado no item anterior, têm sua origem a partir da primeira metade do século XVI, quando os portugueses começaram a enviar os africanos capturados para o território brasileiro a fim de trabalharem na produção de açúcar nos engenhos do Nordeste do país. Os negros vieram para o Brasil em condições subumanas, depois de capturados em seu continente eram transportados nos porões dos navios, estes que eram denominados de navios negreiros. Em uma terra desconhecidos os cativos eram utilizados como mão-de-obra escrava e sofriam opressões físicas e culturais, dessa maneira alguns negros se voltavam contra o sistema escravista e fugiam para a mata, criando assim os quilombos.

Apesar dos quilombos terem sidos constituídos como forma de resistência ao sistema escravista no período colonial, estes até mesmo após a abolição se mantiveram ativos. Com o fim da abolição os quilombos deixavam de ser abrigos de escravos fugidos e se tornavam locais de moradia para os negros libertos, pois estes negros não foram incorporados a sociedade brasileira e encontravam grande

---

2. Andrelino CAMPOS (2005), articula sobre quilombo em seu livro, ***Do Quilombo à Favela*** **Do Quilombo à Favela: "A Produção do Espaço Criminalizado"**, no entanto, sob a perspectiva do processo de formação das favelas na cidade do Rio de Janeiro.

dificuldade de aceitação pelos brancos, que discriminavam seus costumes e sua cor, dessa maneira os negros encontram no quilombo um lugar para recomeçar a sua vida, já que não encontravam empregos. Conforme afirma Siqueira (2007, p.3),

> Os Quilombos representam uma das maiores expressões de luta organizada no Brasil, em resistência ao sistema colonial-escravista, atuando sobre questões estruturais, em diferentes momentos histórico-culturais do país, sob a inspiração, liderança e orientação político-ideológica de africanos escravizados e de seus descendentes de africanos nascidos no Brasil.

Embora tenham os quilombos continuados a existir mesmo com a abolição da escravatura, durante uma parte do período republicano estes ficaram esquecidos pela sociedade brasileira e reaparecem nas décadas de 1930/40, na Frente Negra Brasil. No entanto, só retornam à cena política no final da década de 70, reivindicando a redemocratização do Brasil. Portanto, o quilombo se fez presente em distintos períodos da história brasileira, o que modificou foi as suas 'reivindicações' e os significados que foram incorporados a estes. Essa presença constante do quilombo pode ser observada no comentário de Leite (2000, p.333),

> O quilombo constitui questão relevante desde os primeiros focos de resistência dos africanos ao escravismo colonial, reaparece no Brasil/república com a Frente Negra Brasileira (1930/40) e retorna à cena política no final dos anos 70, durante a redemocratização do país. Trata-se, portanto, de uma questão persistente, tendo na atualidade importante dimensão na luta dos afro-descendentes.

Complementando Leite (2000), Fiabani (2008) faz uma discussão sobre a ressignificação que ocorreu com o quilombo enquanto conceito e símbolo. Para Fiabani (2008, p.130),

> O quilombo vem sendo ressignificado pelo movimento negro há algum tempo. [...] nas décadas de 1960-70, o quilombo de Palmares e seu herói Zumbi foram transformados em símbolo de resistência contra a ditadura. O quilombo antigo era um lugar de liberdade dentro da ordem escravista. No período de oposição ao regime ditatorial, o quilombo significou o desejo de sociedada livre. A história de Zumbi ficou marcada pela liderança, bravura, irreverência; não se curvou diante da ordem escravista. Da mesma forma, agiu a população brasileira nos protestos contra o governo dos generais, mostrando-se firme e disposta a resistir até que fosse restabelecida a democracia.

As lutas das comunidades quilombolas, embora tenham se mantido ativas em todos os períodos da sociedade brasileira, é durante a redemocratização do país que o movimento negro ganha maior importância, pois é na Constituição Federal de 1988 que são constituídos os artigos 215 e 216, que asseguram os direitos culturais, e os bens de natureza material e imaterial portadores de referência à identidade como patrimônio cultural brasileiro. Mas é o artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias que específica o direito a terra aos

remanescentes de quilombo, a legislação que legitima os direitos quilombolas será mais bem desenvolvida posteriormente, ainda nesta parte do trabalho.

Retomando o quilombo enquanto sua forma de organização, a sociedade brasileira tinha o negro como preguiçoso e desorganizado. No entanto, o quilombo se mostra completamente o oposto a esta concepção da sociedade (ex)escravocrata preconceituosa, pois o quilombo foi uma forma de organização de maior expressão no Brasil, esta se fez durante todo o período da escravidão, período este como ressalta a autora Maria de Lourdes Siqueira (2007), que durou mais de 300 anos, sendo a sociedade brasileira a última do mundo a abolir a escravidão, através da Lei Áurea assinada em 13 de maio de 1888, pela princesa Isabel. Esta lei fez da imagem da princesa Isabel como uma salvadora dos negros, o que não é verdade, pois como apontam inúmeros historiadores, a escravidão estava com os seus dias contados, pois o sistema capitalista precisa de mercado consumidor, algo que os negros enquanto escravos não representavam, assim sendo, o império era pressionado pelos ingleses a por fim a escravidão.

A lei Áurea que libertou os negros dos castigos e do regime absurdo de trabalho foi a mesma que propiciou aos ex-cativos uma condição mínima de sobrevivência. Logo após a abolição estes foram largados à deriva, pois a sociedade com uma política de ‘branqueamento’ trouxe imigrantes europeus, especialmente os italianos, para trabalharem nos cafezais, dessa forma os trabalhos assalariados foram ocupados pelos estrangeiros. Esta situação não só ocorreu nas lavouras como posteriormente nas fábricas. Como comenta Faria e Santos (2008, p.7),

> Nas cidades, as condições ofertadas ao negro não foram tão diferentes em relação à época da escravidão, em alguns casos, essas condições de trabalho e de permanência nas cidades eram piores às que conheciam em seu tempo de cativeiro. Nos trabalhos no cais e nas construções de estradas de ferro, por exemplo, recebiam quantias que lhes privavam de formarem família. Quando se dedicavam ao pequeno comércio de produtos como comidas, bebidas, fumos, aves, eram forçados a se instalarem em pequenas propriedades como barracões paupérrimos ou ao comércio itinerante pelas ruas.

Sendo assim, em função de não conseguirem trabalhos e serem discriminados, os recém-libertos viam nos quilombos um refúgio contra a discriminação e uma maneira de viverem conforme suas crenças. Além disso, a organização do quilombo permitia sustento para todos os integrantes. Moura 91983, p.47) argumenta o caráter organizador na seguinte explanação,

> O negro brasileiro foi sempre um grande organizador. Durante o período no qual perdurou o regime escravista e, posteriormente, quando se iniciou – após a abolição – o seu processo de marginalização, ele sempre se manteve organizado, com organizações intermitentes, frágeis e um tanto desarticuladas, mas sempre constantes. A organização de quilombos, de confrarias religiosas, irmandades, de grupos religiosos afro-brasileiros como o candomblé, terreiro de Xangó e mesmo a Umbanda mais recentemente, são exemplos significativos.

A fim de se manterem ativos os quilombos se organizavam na administração das seguintes tarefas, caça, pesca, extrativismo, mineração e criação de animais, dentre outras. Conforme comenta Fiabani (2008, p.53),

> Os quilombos sobreviveram através da apropriação de bens, da caça, da pesca, do extrativismo, da mineração, da criação animal, da prestação de serviços esporádicos à sociedade escravista, etc. Também trocavam ou vendiam o excedente da produção. A produção de gêneros agrícolas de subistência foi atividade predominante ou secundária na maioria dos quilombos. O quilombo abrigou sobretudo trabalhadores escravizados fugidos, porém, eventualmente, acolheu nativos destribalizados, libertos, homens livres pobres, etc .

Através desta discussão sobre o caráter organizador do negro e modo como agiam contra o sistema escravocrata, pode-se observar o modo heróico do negro brasileiro, modo este que foi negado pela história brasileira durante muito tempo, que apresentou este como um agente passivo, e desprezou a sua identidade. Corrêa promove uma discussão sobre esta abordagem errônea que a história brasileira promoveu do negro, desprezando a sua cultura e a participação deste no processo identitário da sociedade brasileira, sendo esta apenas valorizada no governo de Vargas, onde se buscou pela primeira vez criar uma identidade nacional. Sendo assim, Corrêa (2009, p.176) argumenta que,

> [...] Movimento afirmação das identidades étnicas, tornou-se necessário reconstruir o discurso tradicional da escravidão brasileira em que negro era retratado como vítimas, Thatis passiva, submissa e cativa da história, papel, longe do ator o processo histórico, avançando assim para a apresentação de um perfil de preto mais de acordo com a idéia de guerreiro, forte e empreendedor. Emergem como símbolos da imagem e caráter de Zumbi dos Palmares historiografia brasileira - negros, guerreiro Africano que se rebela contra a escravidão - eo espaço Quilombo construído por escravos fugidos como uma atitude de referência materializado realidade vivida.

Após argumentar sobre a identidade étnica do negro e o papel que este representava, a autora complementa a sua explanação ressaltando a participação do negro na formação sócio-espacial brasileira. Para CORRÊA (2009, p.176),

> [...] A participação negra no Brasil sócio-espacial e refazer um passado em que as imagens relevantes da luta dos afro-brasileiros realizados em uma dinâmica de confronto e cooperação são citados, destacando neste universo guerreiros [...].

Portanto, fica explícito o caráter guerreiro que o negro possuía, pois diante de tanto opressão, este ainda unia forças para lutar contra todas as formas de

opressões impostas a eles, pois como comenta Faria e Santos (2008), os negros eram submetidos não apenas a opressão física, mas também sofria opressão cultural, que passava pelos sistemas sociais até os sistemas religiosos. Destarte, os ex-cativos e seus descendentes continuam tentando conservar a sua cultura.

2.3 **Cultura quilombola – afro-brasileira**

A cultura afro-brasileira também é chamada por alguns autores de cultura negra, no entanto, deve ser levado em consideração que a cultura afro-brasileira também possui influência da cultura européia (em especial da portuguesa) e indígena. Segundo Yvonne Maggie (1994) apud Fiabani (2008, p.91), "a expressão 'cultura negra' é tomada não como conceito, mas como formulação do senso comum. Por cultura negra, entende-se qualquer coisa que seja concebida como de origem africana". Antes de se aprofundar na cultura negra é necessário realizar um resumo histórico, a fim de compreendê-la em seu processo de espacialização no território brasileiro. Silva (1994, apud Faria e Santos, 2008, p.3) articula um breve resumo como a seguinte explanação,

> [...] as principais etnias africanas que vieram para o Brasil destacam-se, pela importância, dois grupos: os sudaneses e os bantos. Os sudaneses englobam os grupos originários da África Ocidental e que viviam em territórios hoje correspondentes à Nigéria, Benin e Togo. Já os bantos compreendem populações advindas das regiões localizadas nos atuais países de Angola, Congo e Moçambique. Esse grupo (banto) foi também o que maior influência exerceu sobre a cultura brasileira desde sua chegada até os dias de hoje. Suas marcas culturais estão presentes na culinária, na língua, na música, etc.

Para Nilma Lino Gomes (2003), a cultura negra pode ser compreendida como uma particularidade cultural construída historicamente por um grupo étnico/racial, sendo que sua construção não se faz de maneira isolada, mas sim no contato com outros grupos e povos. Para a autora, a cultura negra/ afro-brasileira se faz presente no modo de vida da sociedade brasileira, independentemente do seu pertencimento étnico. No entanto, sua predominância ocorre entre os descendentes de africanos escravizados no Brasil. A cultura negra para os quilombolas permite criar um elo entre o passado, pois é através desta que se reconhecem e reafirmam sua identidade quilombola. Essa ideia fica mais explícita na seguinte argumentação de Gomes 92003, p.79),

> A cultura negra possibilita aos negros a construção de um “nós”, de uma história e de uma identidade. Diz respeito à consciência cultural, à estética, à corporeidade, à musicalidade, à religiosidade, à vivência da negritude, marcadas por um processo de africanidade e recriação cultural. Esse “nós” possibilita o posicionamento de negro diante do outro e destaca aspectos relevantes da sua história e de sua ancestralidade.

Segundo o autor Pereira (2003), a primeira característica da cultura afro-brasileira foi a de resistência social. Sendo esta marca comum das variadas culturas trazidas pelos africanos para o Brasil, onde a diversidade e domínio técnico originavam-se das distintas regiões de que provieram e da época em que portaram aqui. O autor acrescenta que essa cultura de resistência era centrada na religião, pelo menos no início. Apesar das condições de infinita desigualdade, os africanos participaram das trocas de saberes com a cultura dominante, a portuguesa.

Pereira (2003) comenta ainda que a cultura afro-brasileira não foi somente uma maneira de resistência ou modo de sobrevivência dos escravos e dos seus valores, africanos, foi muito mais importante. E essa importância e força da cultura afro-brasileira são atestadas ainda hoje pelos quilombos. No entanto, a cultura afro-brasileira, segundo Pereira, também foi uma cultura de brasilidade, uma cultura de pronta adesão ao protonacionalista, pois em algumas situações os negros lutavam em prol da pátria brasileira, como relata o autor, os holandeses foram expulsos do nordeste de Brasil, por um *batalhão de negros* oriundos da Bahia. Em consonância com a ideia de que a cultura negra foi uma forma de resistência ao regime escravocrata, Helena Theodoro Lopes (1988, p.91) comenta que,

> [...]. Desta forma, a cultura negra vem funcionando como uma fonte permanente de resistência a dispositivos de dominação e como mantenedora do equilíbrio efetivo do elemento negro no Brasil.

A cultura negra preservada pelas comunidades remanescentes de quilombos constitui um patrimônio histórico cultural afro-brasileiro, sendo constituída por diversas práticas e costumes passados de geração em geração. Essas práticas guardam consigo uma grande diversidade cultural, incluída à culinária, artesanato, festas, construções, comemorações, práticas religiosas, danças e maneira de viver que remetem as origens africanas. Essas manifestações culturais da cultura negra durante muito tempo, e em diferentes períodos da sociedade brasileira, foram vistas como algo marginal e desprezada. Assim sendo, eram obrigadas a preservar seus costumes na clandestinidade, segundo Gomes (1988), os negros eram obrigados a

reviver clandestinamente seus ritos, cultuando seus deuses e retomando a forma de relacionamento comunitário.

Algumas dessas práticas são vivenciadas apenas dentro das comunidades, um exemplo é o jongo, já outras estão bem presentes no cotidiano da sociedade brasileira. Sendo assim, aqui serão apresentados os principais costumes que constituem a cultura quilombola, são eles: Tradição da oralidade; Crenças africanas; Jongo; Samba; Culinária africana.

A tradição africana se baseia na oralidade como forma de transmissão de conhecimento e valores que são passados de geração em geração. As histórias, os costumes, os valores e os conhecimentos eram/são transmitidos pelos griots de cada comunidade. É através da narrativa oral instituída pelos griots que se estabelece um vínculo de permanência das manifestações culturais afro-brasileira, tais como o jongo, a culinária, os cultos religiosos. Portanto, fica evidente a importância desses contadores de história como guardiões da memória de seu povo, pois são eles que irão, através da oralidade, transmitir seus conhecimentos para as novas gerações, e dessa maneira garantir a permanência da cultura e das práticas quilombolas.

Para Fernandes e Nazareth (2009, p.15-16),

> É na oralidade que fica evidenciado o pensamento do africano, através de suas poesias, mitos, romances e lendas. Sua individualidade e coletividade são manifestadas pelo som que é proferido de sua boca. Toda ação dentro desse grupo possui um sentido educativo, uma forma de manter os ritos e fortalecer os mesmo dentro dos mais jovens. Tudo que é vivenciado por essa cultura, é apresentado, sem limitações na oralidade do povo africano. Os contos e as lendas são os cartazes, faixas, placas e até mesmo, livros (...) a oralidade persiste e se manifesta evidenciando suas identidades e emergencias culturais.

Segundo Moura (1987), a tradição oral era a responsável pela transmissão da memória coletiva e da consciência social, essa forma de comunicação oral tinha sua matriz na cultura africana, essa estrutura foi preservada em alguns quilombos ainda que de maneira parcial. Dessa maneira, fica evidente a força que a oralidade possui dentro dos quilombos, pois é através dela que se disseminam os costumes de seus ancestrais.

Portanto, fica evidente que a permanência da tradição da oralidade africana nas comunidades quilombolas constitui um mecanismo de narração da história,

costumes e valores, dos seus antepassados africanos. Sendo assim, essa oralidade deve ser valorizada da mesma forma que outros meios de narrativa, pois ela temporaliza e registra os acontecimentos e conhecimentos de seu povo como qualquer outro meio de narração.

Quanto às religiões negras brasileiras de origem africana, segundo Helena Lino Gomes (1988), foram derivadas do culto nagô, sendo implantadas pelos iorubas e seus descedentes, através do culto jeje, traduzido pelos fon ou mine, e dos cultos de ascendência banto. As principais religiões são o candomblé congo, candomblé angola, omolokô, candomblé de caboclo, umbanda, dentre outras. Apesar de haver uma quantidade significativa de religiões negras, neste trabalho serão abordadas apenas o candomblé de maneira geral e a umbanda. Para Arley Farias e Rosselvelt Santos, as religiões de matriz africana possuem uma ligação entre os indivíduos e a natureza, e se reproduzem em espaços naturais. Para Faria e Santos (2008, p.14-15),

> Nas religiões de matriz africana – ressaltando, contudo, a heterogeneidade dessas religiões – tudo e todos têm ligação: ar, solo, mata, água, gente, raio, pedra... São religiões que, invariavelmente, tinham como matriz sua reprodução em espaços naturais, ou seja, os campos ou as savanas da África e, num momento mais próximo, as matas próximas às senzalas das fazendas onde eram mantidos escravos.

A religião africana, que veio com os negros para o Brasil no período da escravidão, foi o culto aos orixás e divindades africanas. Durante muito tempo estes cultos foram proibidos pela Igreja Católica. Mesmo com a abolição da escravatura, as práticas religiosas continuaram a ser proibidas pela Igreja, e esta ainda contava com o apoio do governo. Para este grupo, os cultos de matriz africana eram vistos como um ato profano e criminoso, por isso os escravos cultuavam seus Orixás, Inquices e Voduns por meio de um jogo de espelhos no qual os seus deuses através dos atributos passam a ser cultuados em conjunção com os Santos Católicos. Segundo Corrêa(2004), no estudo sobre a Irmandade da Boa Morte que reverencia ao mesmo tempo o orixá Nana e Nossa Senhora da Boa Morte, o jogo de espelhos é elaborado sob uma geossimbologia onde mitos, cores, atributos, dentre outras características, passam a ser representados sob outra concepção, onde cultos distintos são articulados por meio do contato e compreensão dos rituais católicos norteados por uma visão de mundo iorubano.

Na África, os rituais apresentavam um caráter familiar e eram exclusivos de uma linhagem, clã ou grupo de sacerdotes, dessa maneira, cada divindade era cultuada em suas cidades. No entanto, com a vinda para o Brasil e a separação forçada das famílias, das nações, das etnias, essa estrutura não permaneceu e acabou se fragmentando. Mas os negros vindos para o Brasil constituíram uma unidade desta diversidade e pluralidade, podendo assim comungar e compartilhar os seus rituais e os seus conhecimentos distintos em relação aos segredos dos ritos da sua religião e cultura, e essa forma unificada dos ritos africanos de diferentes etnias se denomina candomblé.

Após a unificação dos ritos africanos de distintas etnias que originou o candomblé, suas primeiras casas no Brasil surgiram na Bahia, sendo que segundo a autora Helena Gomes (1988) e Aureanice de Mello Corrêa (2004), o primeiro templo do qual se tem a história completa até os dias de hoje foi *Ilê Iya Nassô.* Para Gomes (1988) foi a partir do século XIX, em função da Guerra dos Canudos e da peste, que devastou a população do interior, os baianos acabaram vindo para o Rio de Janeiro, desta maneira trouxeram a forma de ser, sentir e o organizar o universo de seus terreiros. A autora comenta que,

> [...] os nagôs, que chegaram no último período da escravatura, foram mantidos nas zonas urbanas, principalmente nas cidades de Salvador e Recife. Tal fato lhes possibilitou um contato permanente com a África, permitindo uma maior preservação de suas raízes culturais e propiciando-lhes a criação de um espaço próprio, simbólico, representativo da terra de origem: a comunidade-terreiro (GOMES, 1988, p.92-93).

Para Gomes, o rito no candomblé é o momento das trocas e contatos para um determinado momento, que é único e profundamente simbólico para a comunidade. Por meio das oferendas, das trocas, o rito reequilibra a relação entre vivos, mortos ou Inquices, possibilitando o crescimento do grupo. Dessa forma, resgatam o elo com sua ancestralidade. Para Corrêa (2005, p.156),

> O candomblé como um pedaço da África objetivava a sobrevivência do africano diante da realidade do cativeiro e da vida em terras brasileiras, onde o suicídio de negros em grande parte estava relacionado à busca de seu mundo perdido, concebida na ideia de retorno à África (*Iluaiê,* a terra da vida) e do reencontro com seus ancestrais após a morte.

Se no passado o candomblé era uma fonte de sobrevivência para os escravos diante de tanto sofrimento, no presente se transforma em forma social. Segundo Sodré (1998) citado por Corrêa (2004), o candomblé apresenta-se como a forma

social afro-brasileira por excelência, pois, além da diversidade existente cultural que idealiza no presente, é o lugar originário de força ou potência social para etnias que experimentavam condições de vida subumanas no passado.

A umbanda é uma religião brasileira de matriz africana, que assim como o candomblé foi originada no Brasil, além da influência africana, esta possui ainda influências de crenças nativas e do cristianismo, se diferenciando do candomblé em seus rituais. O início do movimento Umbandista se coloca entre a primeira e a segunda metade do século XIX. Segundo Bruno Faria Rohde (2009), a fundação ou a anunciação da umbanda enquanto religião ocorreu em 15 de novembro de 1908, com o médium Zélio Fernandino de Moraes. Como argumenta Reginaldo Prandi (2004), a umbanda seria uma religião brasileira por excelência, pois juntou o catolicismo branco, a tradição dos orixás da vertente negra e símbolos, espíritos e rituais de referência indígena, possuindo assim as três fontes básicas do Brasil mestiço.

Apesar de ser uma religião advinda das crenças nativas e o cristianismo, as crenças africanas possuem uma grande influência na sua estrutura, pois prevaleceram nomes, rituais e costumes, sendo assim se faz como um alicerce, e contribui primordialmente com os orixás. Em relação a sua prática, a umbanda tende a se aproximar mais da origem nativa. Para Helena Theodoro Lopes (1988), a umbanda possui similaridades com as religiões tradicionais africanas, pois cultuam seus ancestrais, no entanto, de formas diferentes e variadas. A autora discorre que esta religião possui uma maior expressão no estado do Rio de Janeiro, de onde inicialmente se espalhou para os estados de Minas Gerais e São Paulo, e depois para todo o território brasileiro.

Assim como as demais religiões negras, o candomblé e a umbanda sofreram repressão da Igreja Católica. Para promover seus rituais, os negros os faziam escondidos e acabavam por incorporar santos católicos a fim de passar a imagem que os cultos eram voltados a estes santos. Essa ideia se torna mais esclarecedora com a articulação de Lopes (1988, p.103),

> [...] para superarem a repressão religiosa e a opressão catequética, os negros foram introduzindo imagens de santos católicos bem seus cultos, de forma a fazer passar a ideia de que o culto era feito para estes santos. Assim, a umbanda e as demais religiões negras no Rio de Janeiro e os demais estados brasileiros – apesar de todas

> as variáveis existentes e das influências sofridas, sejam no estilo das religiões tradicionais africanas ou recriadas – se constituem em formas de resistência e busca de um caminho de luta do homem negro na procura de sua liberdade e de real integração nesta sociedade.

Portanto, as religiões com matriz africana contribuíram para conservação e disseminação dos costumes oriundos do continente africano, em especial da sociedade Iorubana (localizada na região da África Ocidental, correspondente atualmente a Nigéria, Benin e Tongo) e Banto (localizada nos atuais territórios da Angola, Congo e Moçambique), entre os negros vindos da África que foram escravizados e seus descendentes. Destarte, as religiões africanas inicialmente se fizeram como elementos de resistência ao regime escravocrata e a sociedade dominante. Apesar de terem sido marginalizadas durante muito tempo pela sociedade branca, as religiões de origem africana contribuíram para a formação da cultura brasileira, embora atualmente ainda ocorram discriminações por alguns grupos de evangélicos protestantes, já há um reconhecimento de sua importância para a cultura brasileira.

Outro elemento da cultura quilombola é o jongo, também conhecido como *caxambu* ou *tambu*, é uma dança de gênero poético-musical característico de comunidades negras, praticado como diversão, mas também contém aspectos religiosos. O jongo é de origem banto, que veio da região africana Congo-Angola para o Brasil com os negros de origem banto. Apresenta como característica essencial de linguagem a utilização de símbolos que, além de manter o sentido cifrado, acredita-se que possui função mágica, provocando, supostamente, fenômenos paranormais. O jongo tem como elementos centrais os pontos e os tambores, os pontos podem ser cantados com funções distintas, desde para animar a festa até para reverenciar entidades espirituais, já os tambores fazem a ligação entre os jongueiros e as entidades do mundo espiritual.

O jongo era permitido aos negros pelos seus senhores brancos apenas em dia de festas de santos católicos para acalmar a revolta e o sofrimento imposto pela escravidão, assim distraindo os negros. O jongo também era um meio de resistência utilizado pelos negros, como afirma Stein (1949, p.246),

> O caxumbu era uma oportunidade de se cultivar o comentário irônico, hábil, freqüentemente cínico, acerca da sociedade dentro da qual os escravos constituíam um segmento tão importante (...). O caxumbu com seus ritmos poderosos, com a quase completa ausência de supervisão do fazendeiro, com o uso de palavras

> africanas para disfarçar as alusões óbvias e os ocasionais tragos de cachaça morna, proporcionavam aos escravos a oportunidade de expressar seus sentimentos em relação aos seus senhores e feitores e comentar acerca das fraquezas de seus companheiros. Dentro desse contexto, os jongos eram canções de protesto, reprimidas, mas de resistência.

Durante muito tempo o jongo foi uma prática proibida pelas autoridades, até mesmo depois da abolição, eram proibidas de serem praticadas nas ruas da cidade e em qualquer casa particular que se encontra no limite da cidade, em alguns locais havia necessidade de solicitar permissão da polícia. Portanto, se no passado jongo era uma forma de resistência e de aliviar o sofrimento dos negros, no presente se institui como uma tradição compartilhada, um poderoso veículo de expressão coletiva que permiti que inúmeras cantigas de caráter africano se difundissem no tempo e no espaço conservado sua vitalidade, e dessa maneira, se fazendo como uma continuidade da cultura afro-brasileira.

O jongo foi a dança que deu origem ao samba, sendo sua sucessora uma dança profana, animada e de ritmo forte acompanhada de pequenas frases melódicas, diferente do jongo que apresenta características religiosas. As raízes do samba foram inseridas no território brasileiro durante o período colonial, com a chegada da mão-de-obra escrava, raízes essas provindas do jongo, desta maneira foi considerada uma dança sucessora do jongo, pois foi a partir das rodas de jongo que nasceu o samba, dança esta constituída por uma mistura de estilos musicais de origem africana e brasileira. Além, das frases melódicas também são utilizados instrumentos de percussão para dar vida ao samba, como tambores, instrumento esse também utilizado nas rodas de jongo.

O termo *samba* é de origem africana, e é originário do nome angolano *semba*, um ritmo religioso, seu nome significava *umbigada,* em função da forma como era dançado. Este era um ritmo que possuía vínculo com as danças tribais africanas. O samba foi o principal estilo de música de raízes africanas surgidas no Brasil.

O samba tem como local de nascimento a cidade do Rio de Janeiro, sendo que o ritmo foi introduzido na cidade carioca pelos escravos vindos do Maranhão. Na metade do século XIX os cativos saem do nordeste por causa do esgotamento dos engenhos de açúcar e vem para o Vale do Paraíba para trabalharem na lavoura de café. E mais tarde, com o declínio da produção de café e a abolição, os negros

deslocaram-se em direção a capital do país, que até a década 40 foi o Rio de Janeiro (SALAMÃO, 2011).

Os negros que foram em direção a capital se instalaram nos bairros Gamboa e Saúde, localizados na zona portuária da cidade. Foi nestes locais que se iniciaram a divulgação dos ritmos africanos. No entanto, o samba era praticado nas casas das tias baianas, como Amélia, Ciata e Prisciliana, onde haviam as festas de terreiro, as umbigadas e a capoeira ao som de batuques e pandeiros. Segundo Graziela Salomão (2011) essas manifestações culturais propiciaram a incorporação de características de outros gêneros cultivados na cidade, como a polca, o maxixe e o xote. Dessa maneira o samba carioca urbano adquiri o modo e os ritmos conhecido até hoje.

Para Salomão (2011), o samba conquista o título de gênero musical brasileiro, dentro do território e também no exterior. No entanto, em determinado período da história brasileira, este ritmo foi perseguido e reprimido pelo Estado, pois para este esse era um tipo de gênero musical de arruaceiros, desse modo esta prática cultural era marginalizada pela sociedade. Assim sendo, as rodas de samba eram realizadas nas casas das tias baianas e nos terreiros, assim ficando longe dos olhos da sociedade opressora. Entretanto, na década de 1930 através da política cultural que tinha como finalidade criar uma identidade nacional brasileira é que o samba deixa de ser marginalizado e entra nos lares da sociedade brasileira.

Outra prática cultural de matriz africana que antes da inserção da política cultural da década de 1930 era discriminada foi a capoeira. Esta é uma luta de origem africana, porém foi desenvolvida no Brasil, inicialmente para ser uma defesa, sendo ensinada aos negros ainda quando estavam sobre o domínio de seus senhores, essa disseminação da capoeira dentro dos engenhos era feita pelos escravos fugidos que eram capturados pelos capitães-do-mato. A fim de evitar desconfiança de seus senhores, os movimentos da capoeira eram adequados às cantorias e canções africanas para que parecesse uma dança. A capoeira foi uma forma de resistência ao regime escravista, pois era uma maneira do negro lutar pela sua liberdade. A luta foi difundida do campo para a cidade, acabou ganhando sagacidade dos escravos e freqüentadores, dessa maneira acabou se transformando em uma identidade grupal.

Como já comentando anteriormente, a capoeira também foi discriminada e proibida de ser praticada no Brasil, era vista como uma prática marginal, em decorrência de alguns bandos de capoeiristas promoverem confusões em festas populares. A discriminação da capoeira pela sociedade como uma prática criminosa fica explícita com a citação de Moura (1988, p.60),

> Sampaio Ferraz, o primeiro chefe de polícia da capital na República, desencadeia uma campanha contra os capoeiras, que são levados em mais de centena para o desterro em Fernando de Noronha, ocorrência que, por um lado, dá uma medida da ação das forças repressivas quando lidavam com o negro.

Em virtude de a capoeira ser vista como uma prática marginal, sua liberação só ocorreu na década de 30, quando a capoeira passou a ser apresentada como um esporte e não como uma manifestação cultural. Apresentação essa feita ao Estado, durante a ditadura do Estado Novo, dirigida por Getúlio Vargas. E é durante este governo autoritário que o Estado pela primeira vez investe numa política cultural. Segundo Moura (1988) durante a ditadura de Vargas há uma criação de uma representação da identidade nacional popular que se assimilava todos os complexos sócio-culturais tirados de suas circunstâncias e agrupados por uma intenção hegemonizante do progressismo burguês, que possuía uma disciplina equilibrada por uma ludicidade controlada.

Outra herança deixada pelos negros aos brasileiros foi na culinária brasileira, através dos temperos e alguns pratos. Os principais temperos utilizados na cozinha negra eram a pimenta e o azeite de dendê, a pimenta já era um ingrediente bastante utilizado no continente americano, mas foi inserido no Brasil pelos negros apenas no século XVIII, quanto ao dendê sua origem advém do dendezeiro, palmeira de origem africana, e da sua polpa é extraído o azeite. Os principais pratos da culinária africana são vatapá, acarajé, caruru, mungunzá, sarapatel, baba de moça, cocada, bala de coco e a famosa feijoada. Dentre os pratos mencionados, o mais popular é a feijoada: sua origem se deu nas senzalas, era feita com as carnes que sobravam dos senhores, carnes tais como, lingüiça, carne-seca e carnes de porco (orelhas, rabos e costelas) eram misturados com feijão preto e cozidos em um grande caldeirão.

As práticas culturais africanas apresentadas anteriormente ainda hoje são praticadas dentro das comunidades quilombolas, e em alguns lares da sociedade

brasileira, visto que alguns costumes se difundiram e passaram a fazer parte da cultura brasileira. Essas práticas são responsáveis pela caracterização de cada grupo quilombola e são estas que demarcam o território destes, pois, as práticas culturais produzem características singulares aos pertencentes ao grupo e assim delimitam os seus territórios. Portanto, as práticas culturais são territorialidades poderosas que asseguram o território aos quilombolas, e propicia a manutenção e o fortalecimento da identidade quilombola, e estas são praticadas nos quilombos rurais e urbanos.

2.4 **Quilombos urbanos**

Alguns quilombos, em virtude da expansão acelerada dos centros urbanos a partir do século XX, tornaram-se urbanos, pois foram incorporadas ao perímetro urbano. O crescimento urbano “englobou” algumas comunidades quilombolas, essas comunidades foram envolvidas gradativamente pelas áreas urbanas, passando a serem alvos de intensa especulação imobiliária. A expansão urbana atingiu algumas comunidades quilombolas em função destas nem sempre se localizarem em locais de difícil acesso. Muitos quilombos se situavam aos arredores das vilas, centros urbanos e fazendas. A cidade propiciava um ambiente de liberdade para os cativos, pois nesta era praticamente impossível diferenciar quais negros eram escravos, ex-escravos ou fugitivos. Além de que, nas cidades havia os escravos de ganho que circulavam livremente vendendo ou prestando serviços e no fim do dia entregava ao seu senhor o lucro (CASTRO, 2005). O autor comenta sobre as evidências da presença de quilombos próximos a áreas urbanas,

> Já nos estudos de comunidade que se fizeram presentes nas décadas de 30/40 nas ciências sociais no Brasil aparecem as primeiras evidências sobre a existência de bairros negros situados nas áreas urbanas e periféricas, por onde surgem as escolas de samba, terreiros de candomblé e também um campesinato negro, identificado como comunidades negras rurais (LEITE, 2000, p.340).

Para Castro (2005), os quilombos urbanos possuíam características diferentes quanto à organização, pois estes se a semelhavam a pequenos povoados, se distinguido assim dos quilombos que se localizavam nas matas,

montanhas, enfim em locais de difícil acesso. Essa ideia do autor fica mais nítida com a sua seguinte explanação.

> Ao contrário dos chamados quilombos de rompimento, como o de Palmares, que se caracterizavam por se assentarem em locais distantes, como o objetivo de evitar caçadores de recompensa e, ao mesmo tempo, romper com o modelo de civilização européia, tentando recriar o mundo africano, os quilombos urbanos pareciam pequenos povoados. Localizados bem próximos das cidades, tinham casas de pau-a-pique, construídas com barro e pequenos troncos de árvores. Plantados em clareiras na mata, os casebres eram rodeados pelas criações de cabras e galinhas, porcos e animais de estimação (CASTRO, 2005, p.1).

Embora os quilombos urbanos apresentem pequenas distinções quanto a sua localização, estes, assim como os quilombos rurais, dividem uma mesma história e possuem a intenção de valorizarem o seu passado de luta e resistência, e as suas tradições e costumes. O que os diferencia é o modo como se mantêm, pois a maior parte dos quilombos urbanos não possui locais para plantarem ou pescarem como as comunidades rurais, no entanto, apesar de algumas diferenças, os quilombos urbanos assim como os rurais também valorizam o coletivo. Essas diferenças não devem ser encaradas como um fator para a descaracterização das comunidades quilombolas situadas em perímetro urbano, uma vez que, as características do local e/ ou seu entorno não são responsáveis pela constituição da identidade quilombola, mas sim a história vivida e projetada no território por seus antepassados.

Para Carril (2006) o quilombo urbano se organiza em um meio que não lhe é favorável, conforme evidencia a pesquisadora,

> No urbano, não se planta, não se pesca e nem se coletam frutos da mata. Na cidade fragmentada, os grupos se solidarizam para recuperar a auto-estima em situações de marginalização social (CARRIL, 2006, p. 11).

Carril complementa ressaltando que, apesar de o quilombo urbano não tirar a sua subsistência da pesca ou da plantação, este possui uma história comum ao quilombo rural, e é essa historia que os unifica, eliminando assim a divisão promovida entre eles pelo contexto espacial que parece os dividir em: quilombo rural e o quilombo urbano.

Os quilombos urbanos apresentavam de início uma grande dificuldade de serem reconhecidos, já que os quilombos eram caracterizados e descritos como espaços que abrigavam cativos e ex-cativos em locais rurais, de difícil acesso. Esse problema foi amenizado com a ampliação da definição de quilombo, onde ocorreu a possibilidade de reconhecimento da origem histórica e identitária de comunidades

remanescentes de quilombos em áreas urbanas. No entanto, ainda há uma maior dificuldade de reconhecimento das comunidades quilombolas urbanas, apesar da legislação utilizada para reconhecimento e titulação de terras quilombolas ser a mesma para os quilombos na área urbana e rural, essa complexidade para efetivar o processo de reconhecimento nas áreas urbanas ocorre em função da comunidade não tirar o seu sustento da terra. Além, dessa problemática de efetuar o reconhecimento existe a possibilidade de pessoas que não são descendentes de escravos ocuparem as áreas quilombolas. Embora, ocorram essas dificuldades é possível identificar o quilombo urbano de inúmeras formas, mas a principal é a identificação territorial para a formação da identidade local.

Enfim, os remanescentes de antigos quilombos, que se encontram em áreas urbanas, lutam pelo reconhecimento de sua identidade e pela segurança jurídica de seus direitos à propriedade. O reconhecimento desses quilombos urbanos significa muito mais que reconhecer a resistência da cultura quilombola e suas práticas, expressa o rompimento do ciclo da segregação espacial, esta que se faz como um meio de reafirmar a hierarquia de valores que estrutura a sociedade brasileira, sendo assim o reconhecimento desses quilombos em áreas bem localizadas e dotadas de infraestrutura proclama o fim de um ciclo de discriminação social.

2.5 Outras formas de resistência além do quilombo

A fim de se contraporem ao sistema escravista da sociedade colonial brasileira, os negros orquestravam inúmeras maneiras de resistência ao regime desumano a qual eram submetidos, além da quilombagem. Essas outras formas de resistências foram marcadas pelas seguintes ações dos escravos: corpo mole no trabalho, incêndio nas lavouras, agressões e assassinatos dos senhores, dos feitores e capitães-do-mato; suicídio; abortos, em especial os das gestações provocadas pelo abuso que as negras sofriam de seus senhores; fugas individuais e coletivas; guerrilhas; insurreições urbanas; revoltas e banditismo. Assim como a quilombagem, essas outras formas de resistência demonstravam a insatisfação dos negros cativos contra ao regime escravocrata e promoviam um enfraquecimento ao

sistema ainda que de uma forma mais branda por não possuir uma estrutura de organização tão sólida quanto aos dos quilombos. No entanto, mais uma vez através da demonstração desses fatos fica explícito o espírito guerreiro do negro, que mesmo em desvantagem lutavam por sua liberdade (REIS, 1996).

Para Reis (1996) essas resistências correram em todos os lugares onde houve o regime de escravidão, pois, ainda que os negros estivessem sob ameaças de seus senhores, estes se rebelavam de infinitas formas, como o autor comenta,

> Onde houve escravidão, houve resistência. E de vários tipos. Mesmo sob ameaça de chicote, o escravo negociava espaços de autonomia, fazia corpo mole no trabalho, quebrava ferramentas, incendiava plantações, agredia senhores e feitores, rebelevase individual e coletivamente. Houve um tipo de resistência que poderíamos considerar a mais típica da escravidão [...] trata-se das fugas e formação de grupos de escravos fugidos [...] essa fuga aconteceu nas Américas e tinha nomes diferentes: na América espanhola: Palenques, Cumbes; na inglesa, Maroons; na francesa, grand Marronage e petit Marronage [...]; no Brasil, Quilombos e Mocambos e seus membros: Quilombolas, Calhambolas ou Mocambeiros (REIS, 1996, p.47 apud SIQUEIRA, 2007, p.4).

Quanto à forma de rebeliões como resistência, estas ganham grandes proporções. Durante o início do século XIX, ocorreu inúmeras rebeliões de escravos, em especial na província da Bahia. Uma das revoltas mais conhecida onde houve participação dos negros foi a revolta dos Malês, na cidade de Salvador, em 1835. Esta rebelião possuía um caráter racial, contra a escravidão e a imposição da religião católica. O grupo de revoltosos era formado por escravos islamizados, cerca de 600 negros, que eram liderados por Manuel Calafate, Aprígio e pai Inácio. A revolta foi massacrada pela guarda nacional, mas serviu para mostrar as elites do regime escravocrata a força da rebelião e a necessidade da manutenção do regime (REIS, 2003)

Destarte, fica nítida a luta dos cativos contra a opressão que sofriam pelo regime escravista: estes lutavam contra todas as opressões submetidas por uma sociedade racista e exploradora, pois, além da exploração física que sofriam eles ainda eram oprimidos contra suas crenças e tradições. Portanto, se torna de fácil compreensão que o negro não aceitou pacificamente a sua exploração e opressão de sua tradição.

2.6 O quilombo na atualidade

O quilombo na contemporaneidade passa a ser compreendido como um território de resistência cultural, e nestes espaços se abrigam grupos étnicos raciais que se auto-identificam como quilombolas. Essa auto-identificação advém de relações com o território e com as histórias e tradições de seus antepassados. Para Paulo Sérgio Vasco (2009), essas comunidades negras possuem trajetórias próprias e são dotadas de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada à luta contra a opressão histórica sofrida. A partir desse vínculo com o passado, eles se autodeterminam comunidades negras de quilombos, dados os costumes, as tradições e as condições sociais, culturais e econômicas específicas que os distinguem de outros setores da coletividade nacional.

Essa acepção de quilombo como um espaço de resistência cultural dos costumes e tradições africanas, só passa a ser assimilada desta maneira a partir da segunda metade do século passado, pois, posteriormente estes espaços eram vistos como meros locais de negros fujões, ou como locais que no passado serviu de refúgio para um grupo étnico que foi submetido a uma exploração desumana. Essa mudança de significação ocorre num momento histórico, momento este que foi marcado pela descolonização da África e pelo debate sobre uma identidade nacional, identidade esta que não se tinha, pois até o início da década de 1930, o que era valorizado pela sociedade brasileira era uma identidade européia, e não uma identidade miscigenada. Sendo assim, num momento onde se procura “criar” uma identidade nacional brasileira, os quilombolas passam a ser compreendidos sob uma nova perspectiva (LEITE, 2000).

Destarte, as comunidades quilombolas passam a ser compreendidas mais do que um espaço necessário para sobrevivência física e cultural dos descendentes de escravos. Elas passam a ser entendidas como um instrumento de preservação da dignidade desse grupo de remanescentes de africanos que foram traficados para o Brasil pelos colonizadores, sem um mínimo de humanidade, assim sendo, essa nova acepção de quilombo passa a reconhecer a história de um povo guerreiro que lutou para reconquistar o direito a liberdade, enquanto ser humano, no entanto, também

buscavam o direito de viver conforme suas tradições – cultura africana. Sendo assim, fica nítido o direito que estes grupos têm de serem reconhecidos e terem suas terras reconhecidas pelo Estado e sociedade, uma vez que essas terras são por direito deste povo que durante tantos anos foi oprimido.

Portanto, Ilka Leite (2000) considera que o quilombo na atualidade significa para estas comunidades remanescentes de quilombos um direito de reconhecimento e não apenas um passado que deve ser rememorado. Assim sendo, o autor argumenta que,

> O quilombo, então, na atualidade, significa para esta parcela da sociedade brasileira sobretudo um direito a ser reconhecido e não propriamente e apenas um passado a ser rememorado. Inaugura uma espécie de demanda, ou nova pauta na política nacional: afro-descendentes, partidos políticos, cientistas e militantes são chamados a definir o que vem a ser o quilombo e quem são os quilombolas (LEITE, 2000, p. 335)

Leite complementa ainda, debatendo que a dinâmica dos quilombos iniciados no período colonial, sobrevive até os dias atuais a fim de mostrar uma situação que ainda encontram-se por resolver, que é a cidadania dos afro-descendentes. Sendo assim, o autor faz a seguinte explanação,

> [...] o quilombo chega até os dias atuais para falar de algo ainda por se resolver, por se definir, que é a própria cidadania dos afro-descendentes. Neste sentido, pode ser considerada uma luta brasileira, iniciada ainda nos primeiros quilombos no período colonial, nos ajuntamentos, mocambos, moquifos, favelas, ganhando forma através de conspirações, fuxicos, boicotes, rebeliões, revoltas armadas e simples conversas entre supostos aliados, constituindo-se através de inúmeras formas de associação, não evidentemente sem conflito, mas gestadas pelo desejo de mudança. (LEITE, 2000, p. 349).

Portanto, os quilombos na contemporaneidade lutam mais do que por um reconhecimento, estes são na verdade espaços que preservam tradições, costumes, rituais, enfim, uma histórica cultural de um povo que durante séculos foi reprimido por seus exploradores. Destarte, estes lugares devem ser compreendidos como locais de preservação histórico-cultural, ou seja, são verdadeiros patrimônios histórico-culturais, não só para os quilombolas, mas para toda a sociedade brasileira, visto que este povo deixou infinitas contribuições para a esta sociedade, embora tenham sido renegados pela mesma.

2.7 Regulamentação das Terras Quilombolas

Para falar sobre regulamentação das terras quilombolas, é necessário primeiramente comentar sobre o contexto histórico em que esta situação foi discutida pela primeira vez. Pois é a retratação do contexto histórico que auxiliará na compreensão de como e quando foi abordada a problemática das terras quilombolas.

Em meio ao período em que o país passava pelo processo de redemocratização, o movimento negro ganhava força e passou a ser um símbolo em luta da liberdade, sendo que neste contexto buscava-se a liberdade democrática juntamente com a igualdade de direitos para todos. Assim sendo, o movimento negro, desde 1985, organizara encontros com a finalidade de refletir sobre a participação do negro no processo constituinte, assim, estes encontros tinham como objetivo reivindicar um espaço para atuação do movimento negro na Assembléia Nacional Constituinte, para que na próxima Constituição Federal houvesse discussões realizadas somente pelo grupo. E ainda deve se ressaltar que o ano da promulgação da nova Constituição Federal de 1988, também foi o ano que se comemoravam os 100 anos de abolição, desta maneira as questões dos afro-descendentes encontravam-se em destaque (FERREIRA, 2010).

Destarte, o movimento negro na Assembléia Nacional Constituinte de 1987 continuam com suas reivindicações a respeito do racismo e discriminação sofridos pelo negro. Além dessas exigências, o movimento ainda levanta a questão do quilombo, através dessa última abordagem o movimento negro acaba por solicitar um reconhecimento cultural, étnico e fundiário, como ressalva Ferreira (2010). O reconhecimento das comunidades quilombolas cria inúmeros autores, como argumenta Ferreira (2010, p.3-4),

> [...] o reconhecimento de comunidades como remanescente de quilombo cria atores sociais, sujeitos de direitos, de direitos culturais, sociais, coletivos e fundiários; categoria jurídica esta que transforma indivíduos em atores políticos, possuidores de uma série de direitos que extrapolam o próprio artigo 68 (FERREIRA, 2010, p.3-4).

As exigências do movimento negro começam a ser consideradas através dos artigos 215 e 216 da Constituição Federal de 1988, ao menos na questão cultural e

igualitária a qual reivindicavam. O artigo 215[3] da CF promulga que caberá ao Estado garantir a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, e apoiará a valorização e a difusão das manifestações culturais. Já o artigo 216[4] da CF fica responsável pela proteção do patrimônio cultural brasileiro e os bens materiais e imateriais que constituem este, assim como às diferentes identidades que compõem a sociedade brasileira. No entanto, é o artigo 68 dos Atos das Disposições Constitucionais Transitórias que mais se direcionou para a questão da reparação histórica negra, pois é este artigo que anuncia o direito aos remanescentes de quilombo a suas terras. O Artigo 68 do ADCT promulga que,

> Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos.

Apesar de ter sido o artigo 68 que abordou pela primeira vez a questão do direito a terra aos quilombolas, é o decreto 4887, de novembro de 2003, assinado pelo presidente Luiz Inácio Lula da Silva, que informa com será dada a aplicabilidade do artigo 68, pois, é este decreto que regulamenta o procedimento para a regulamentação.

> **Decreto 4887, de 20 de novembro de 2003, r**egulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (Constituição Federal de 1988).

Assim sendo, a regulamentação das propriedades quilombolas cabe ao Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA), através do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA). Ao INCRA também cabe o exame do processo de delimitação, demarcação e titulação dessas terras (Instrução Normativa n. 57, de 20 de outubro, de 2009). À Fundação Cultural Palmares (FCP), fica o dever de emitir a Certidão Palmares, que reconhece a legitimidade, e é com essa certidão que se inicia o processo de reivindicação dos quilombolas para sua delimitação.

---

3. **Art. 215.** “O Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais.” (fonte Presidência da República Federativa do Brasil)

4. **Art. 216***.* “Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira.” (fonte Presidência da República Federativa do Brasil).

As comunidades quilombolas, para iniciar o processo de regulamentação de suas terras, primeiramente devem se autoidentificarem como remanescentes de quilombos através da memória e tradições passadas de geração a geração por seus ancestrais. Após essa autoidentificação, cabe a Fundação Cultural Palmares verificar tal legitimidade para posteriormente emitir a certidão palmares, pois é com este documento que os quilombolas dão entrada no pedido de regulamentação no órgão responsável pela emissão do título. Sendo assim, após esta abertura de processo no INCRA, este instituto fica responsável pelas outras etapas para a regulamentação, que são elas: delimitação, onde delimita todo o território utilizado pelos quilombolas; a demarcação, que depois de concluída elabora um mapa do território quilombola em questão; após estas duas etapas, cabe ao INCRA a elaboração de um relatório técnico sobre as terras em questão, que poderá ser revogado, caso não haja revogação pelo território em questão, o órgão emite o título de terra quilombola a comunidade, finalizando assim o processo de regulamentação das terras quilombolas.

As legislações já apresentadas que assegura o direito dos quilombolas as suas terras foram estabelecidas no fim da década de 80, com a instituição da Constituição Federal de 1988, ficando explícita a reparação tardia aos negros que tanto foram explorados, pois, com o fim da abolição não houve uma preocupação em inserir os recém libertos na sociedade e muito menos de reparar os danos sofridos. Dessa maneira, os negros libertos pela lei Áurea ficaram excluídos da sociedade, muitos deles continuaram trabalhando para seus senhores, pois não tinham para onde ir, e outros foram viver nos quilombos.

Ilka Leite (2000) comenta que os negros descendentes de escravos reivindicam a permanência nas terras onde seus ancestrais construíram toda uma história, e onde este podiam viver conforme a cultura africana. Essa argumentação fica mais nítida na seguinte explanação do autor,

> Nos últimos vinte anos, os descendentes de africanos, chamados negros, em todo o território nacional, organizados em associações quilombolas, reivindicam o direito à permanência e ao reconhecimento legal de posse das terras ocupadas e cultivadas para moradia e sustento, bem como o livre exercício de suas práticas, crenças e valores considerados em sua especificidade (LEITE, 2000, p.334).

Portanto, estas legislações que asseguram a reparação das comunidades remanescentes de quilombos que tiveram seus ancestrais explorados e humilhados pelo sistema escravista, foram tardiamente promulgadas no Brasil. No entanto, pode ser observado que não foi só no Brasil que houve uma iniciativa de reparação aos negros, como exemplo, pode ser citada a lei 70, de 27 de agosto, de 1993, da Constituição da Colômbia. Pois assim como o artigo 68, esta visa dar o direito a terra aos colombianos negros que tiveram seu povo escravizado. Para Gabriel Gutierrez (1994, p.57),

> [...] A história tem comunidades negras que têm contribuído para a história deste país e hoje fazem a história, por isso têm os mesmos direitos de todos os colombianos.

Após retratação da legislação que garante o direito aos quilombolas a suas terras, fica mais fácil prosseguir com o desenvolvimento da problemática quilombola em um recorte menor. Destarte, no próximo capítulo será apresentado dois recortes espaciais, realizados em duas comunidades quilombolas da cidade do Rio de Janeiro, estas consideradas comunidades urbanas, recortes estes feitos, a fim de espacializar a temática abordada pelo estudo. O capítulo seguinte contará ainda com uma análise das entrevistas realizadas nas comunidades, entrevistas estas realizadas com o intuito de compreender a importância do território para os processos identitários quilombolas. Assim sendo, a terceira parte do trabalho abordará a temática quilombola de forma espacializada.

3 QUILOMBOLAS PEDRA DO SAL E SACOPÃ – RJ

Nesta parte do trabalho será espacializada a questão da importância do território para os processos identitários quilombolas. Para tal, serão realizados dois recortes espaciais em comunidades quilombolas do município do Rio de Janeiro. Os recortes espaciais serão feitos nas comunidades da Pedra do Sal e Sacopã, localizadas respectivamente nos bairros, da Saúde e da Lagoa. As comunidades aqui selecionadas para estudo são consideradas comunidades quilombolas urbanas, em função de se localizarem no perímetro urbano. Sendo assim, será desenvolvida uma abordagem sobre o fato de serem quilombos urbanos, questão está já pré-abordada no capítulo anterior.

Com o intuito de compreender a dinâmica das comunidades selecionadas, serão realizadas retratações da história, costumes, tradições, rituais, dentre outros elementos característicos de cada comunidade. Essa retratação auxiliará na comparação das particularidades de cada comunidade, visto que não se pode falar de uma cultura quilombola homogênea, e tão pouco de uma homogeneidade dos conflitos ocorrentes nestes espaços. Deste modo, será apresentada a história de origem de cada quilombo, e a luta que estes travam a fim de adquirir o tão sonhando título de regulamentação de suas terras.

Essa parte do estudo contará ainda com uma retratação dos signos encontrados no território das comunidades a fim de auxiliar na compreensão do valor que a terra possui para os quilombolas. Portanto, este capítulo tem como objetivo espacializar a problemática quilombola e mostrar a ligação que estas comunidades mantêm com o passado de seus ancestrais, ou seja, o vínculo que estas possui com a memória fixada em seus territórios. No entanto, antes de promover um recorte das comunidades, será promovida uma breve evolução sobre os bairros que abrigam essas comunidades.

3.1 Evolução Histórica da Constituição de um Território

Nessa parte será desenvolvida uma evolução histórica dos bairros que encontram se as comunidades quilombolas a serem estudadas nesse trabalho. Destarte, os bairros a serem estudados serão Lagoa e Saúde, onde se localizam respectivamente as comunidades remanescentes de quilombos Sacopã e Lagoa. Ambas as comunidades são pertencentes à cidade do Rio de Janeiro, localizada no estado Fluminense. Na figura 1, encontram se os bairros da Lagoa e Saúde, que estão sinalizados pela hachura preta. O bairro da Saúde se localiza mais ao Norte da Baía de Guanabara, enquanto, a Lagoa se situa mais ao Sul.

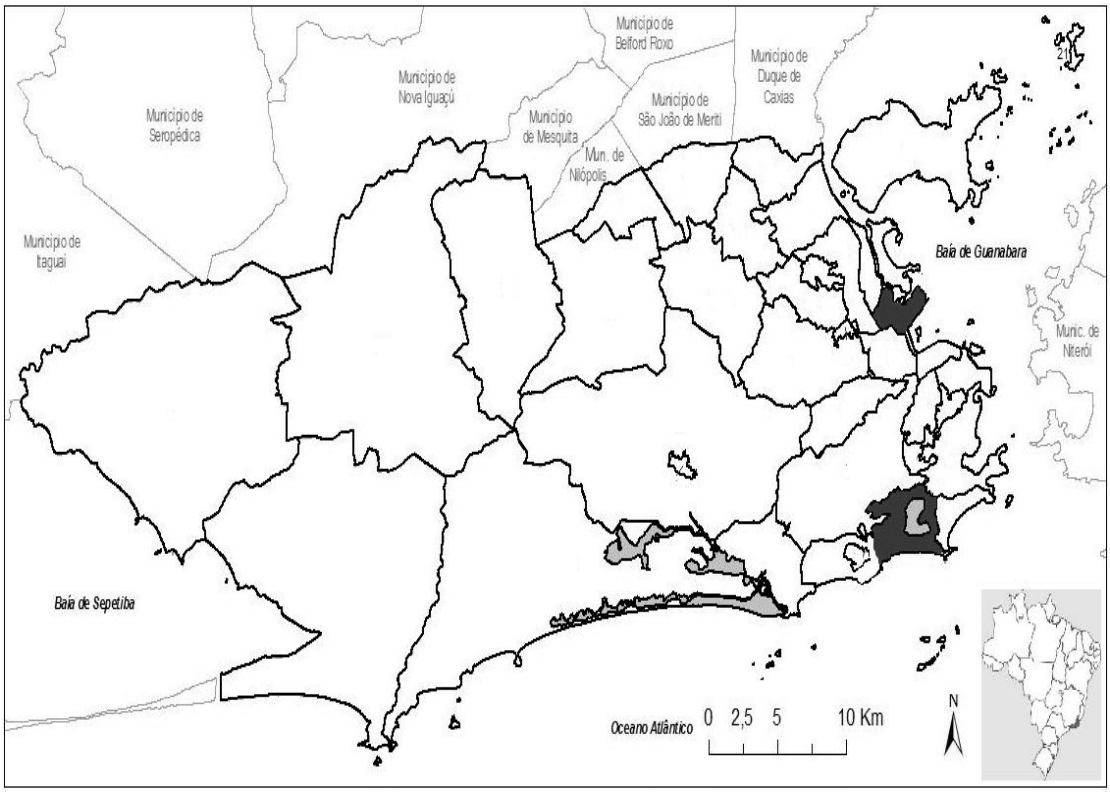

Figura 1 – Localização dos bairros da Lagoa e Saúde
Fonte: http://www.mapasparacolorir.com.br/mapa/municipio/rj/municipio-rio-de-janeiro

Depois de realizada a localização espacial dos bairros dentro do município do Rio de Janeiro, será desenvolvida uma breve história sobre a evolução das localidades que abrigaram os quilombos, e que deram origem às comunidades remanescentes de quilombos aqui estudadas.

3.1.1 Bairro da Saúde – Pedra do Sal

O atual bairro da Saúde, até o fim do século XVIII, era conhecido como Valongo, esta área englobava também os bairros da Gamboa e Santo Cristo. O nome Saúde surgiu com a fundação da Igreja de Nossa Senhora da Saúde, em 1742, que fica erguida em um morro em frente ao mar, tendo assim sua origem no Brasil-colônia. Durante os séculos XVII e XVIII essa área foi um dos principais locais de desembarque dos navios negreiros no Rio e para ali foi transferido o mercado de escravos.

Essa área era caracterizada por sua formação de uma estreita faixa de terra comprimida entre a Baía de Guanabara e inúmeros morros, que acabavam por isolar a região do núcleo urbano do Rio. Esse isolamento fez com que aquela área fosse pouco habitada até o século XIX. Apesar da área do Valongo ser isolada, esta região possuía características adequadas para a atividade econômica e portuária, pois suas condições climáticas e geográficas eram favoráveis, sendo assim a cidade nasceu como Porto (ARAÚJO, 2011; LADEIRA, 2010; MELLO, 2003).

Segundo Fernando Fernandes de Mello, o cais do Valongo transformou-se no pólo central do comércio de escravos, que até então se localizava na área central da cidade, Rua Direita (atual Avenida Marechal Floriano). Para o autor, o tráfico de escravos gerou algumas externalidades no que diz respeito às atividades econômicas, tais como sistema de transportes marítimos entre a área do Valongo e outros bairros. A lucratividade do comércio de escravos propiciou inúmeras obras de melhoramento urbano como aterro de mangues a fim de aumentar a faixa de terra, aberturas de ruas, dentre outras (MELLO, 2003).

Essa área sofreu grandes mudanças com a chegada da família real portuguesa, em 1808, pois havia pela Corte uma preocupação com a saúde, higiene e saneamento no intuito de erradicar as doenças e epidemias. Para esta, os morros característicos do relevo do Rio de Janeiro diminuíam a circulação de ar, o que propiciava o surto de epidemias. Destarte, como solução para o problema com a circulação de ar, promove a derrubada do morro do castelo, a fim de aumentar a circulação dos ventos, e com o material do morro, aterraram os brejos e alagadiços; outra medida para diminuir a incidência de doenças foi a abertura de ruas largas e

controle na construção de casas baixas, evitando adensamento. Portanto, a chegada da família real provocou mudanças que desfiguram a geografia original da cidade carioca, uma dessas mudanças foi o distanciamento da Pedra do Sal do mar, em função do aterramento (ARAÚJO, 2011; HONORATO, 2008).

A mudança de distanciamento entre a Pedra do Sal e o mar pode ser visualizada na pintura da figura 2, de João Barcelos, onde é retratado a Pedra do Sal ao lado do mar, no ano de 1700.

Figura 2 – Pedra do Sal, 1700.
Fonte: http://www.joaobarcelos.com.br/09_20.jpg&imgrefurl

Atualmente, a Pedra do Sal encontra-se afastada do mar após sucessivos aterros a fim de aumentar a faixa de terra. Esse afastamento pode ser observado na foto de Bruno Agostini, figura 3, onde se visualiza apenas a pedra, e não mais o mar junto a ela.

Figura 3 – Pedra do Sal.
Fonte: Acervo da autora.

A Pedra do Sal localiza-se no bairro da Saúde, aos pés do Morro da Conceição, segundo o jornalista Leonardo Ladeira, a Pedra do Sal pode ser

considerado um monumento às tradições afro-brasileiras, sendo denominado por alguns autores de “testemunho da africaneidade”, pois nessa região afastada do núcleo urbano, encontravam-se os escravos baianos que vieram para o Rio com a crise dos engenhos de açúcar, e os africanos que chegavam dos navios negreiros (LADEIRA, 2010).

O nome Pedra do Sal possui sua origem em função de ser o principal porto de embarque e desembarque do produto no passado. Mais tarde, a pedra se tornou local de encontro dos sambistas que trabalhavam com estivadores. A Pedra foi tombada em maio de 1984, pelo Instituto Estadual do Patrimônio Cultural (INEPAC), como monumento histórico e religioso da cidade carioca. A área onde se localizava a Pedra também ficou conhecida como Pequena África, pois, tinha a maior concentração de escravos negros e seus descendentes entre 1850 e 1920 (ARAÚJO, 2011; LADEIRA, 2010; MELLO, 2003).

Essa área ainda abriga descendentes de escravos africanos. Para o jornalista Chagas (2005, p.10),

> A Pedra do Sal é o fator de identidade de uma comunidade repleta de identificações diferentes que se completam e complementam, circundando-a e inundando-a de vida. É uma área de proteção ambiental, um patrimônio histórico e cultural, um reduto do samba e da feijoada, um ponto de referência, um escorregador para as crianças, uma escada para os passantes, uma pedra. Nada mais que uma pedra.

Apesar de ter um grande valor histórico cultural a localidade da Pedra durante muito tempo, ficou estigmatizada como uma área periférica, como relata Mello (2003, p.20),

> Na Zona Portuária, desde os primeiros movimentos urbanos, apreende-se que sua articulação com o núcleo é de uma área destinada a comportar usos mais periféricos, de características menos nobres, ou seja, vinculados à questão da escravidão e seus desdobramentos, aos depósitos de mercadorias, às tabernas e oficinas, aos trapiches e atividades ligadas ao porto, e a uma população também periférica e marginalizada porém fundamental ao processo de manutenção e crescimento da cidade.

Embora tenha sido percebida como uma área periférica e desprezada durante a década de 1990, o prefeito da cidade nesse período, César Maia, anunciou um projeto de revitalização da zona portuária do Rio onde ocorriam ações de restauro e modernização da área. Essa revitalização da zona portuária fez com que ocorresse o encarecimento do metro quadrado da área. No momento presente, esta área está

passando por um novo projeto de revitalização, em função das olimpíadas que serão realizadas na cidade do Rio de Janeiro, em 2016.

3.1.2 Bairro Lagoa Rodrigo de Freitas

A atual Lagoa Rodrigo de Freitas era conhecida como Lagoa de Sacopenapan, pois este era o nome da praia de Copacabana, mas que também abrangia Ipanema, Leblon e Leme. As terras em torno da Lagoa de Sacopenapan eram exploradas pelos franceses para a extração do pau-brasil. Mais tarde com o desenvolvimento da agricultura, o governador Antônio Salema construiu um engenho de açúcar próximo às margens da Lagoa, pois ali havia proximidade com inúmeras fontes de água e após a construção desse engenho outros foram construídos e a fusão destes engenhos fez com que se tornassem apenas um, o engenho de Rodrigo de Freitas, assim originando o nome pelo qual o bairro da Lagoa é conhecido.

Com a chegada da família real portuguesa para a cidade do Rio de Janeiro, o bairro da Lagoa Rodrigo de Freitas ganhou novas construções, como a Fábrica de Pólvora, no mesmo local da fábrica foi criado o Real Jardim da Lagoa Rodrigo de Freitas, que atualmente é conhecido como Jardim Botânico. A Fábrica de Pólvora permaneceu na Lagoa até 1831, quando sofreu um incêndio e foi transferida para a Serra da Estrela (TRANJAN, SANCHOTENE, NOGUEIRA e CUNHA, 2007).

A região da Lagoa até 1880 era praticamente rural, e começa a ser povoada com a expansão industrial, que levou inúmeras indústrias têxteis para a localidade. Assim sendo, inicialmente a área passa a ser ocupada pela mão de obra que trabalhavam nas fábricas, pois, como os trabalhadores não tinham como pagar os custos de moradia e de transportes, essa população se fixou às margens da Lagoa, em condições insalubres. Esses trabalhadores eram formados em sua maioria por escravos recém libertos, as moradias destes contribuíram para o aparecimento de favelas futuras (TRANJAN, SANCHOTENE, NOGUEIRA e CUNHA, 2007).

Com as reformas urbanísticas da gestão Pereira Passos a área foi urbanizada, recebendo saneamento básico. Enquanto as favelas do entorno da

Lagoa foram removidas na década de 1960 para dar lugares aos prédios luxuosos e as mansões da elite carioca e se torna um bairro nobre, tendo um dos metros quadrados mais caros do Rio de Janeiro, perdendo apenas para Ipanema e Leblon.

Na década de 1970, a Lagoa sofre mais um aterramento para construções de novos prédios, perdendo assim 80% do seu espelho d'água, que segundo TRANJAN, SANCHOTENE, NOGUEIRA e CUNHA (2007), esse espelho d'água chegou a ter 3.800.000 m², que tinham seus limites até o Largo das Três Vendas (atual Praça Santos Dummont) e o início da Rua da Boa Vista (atual Rua Marquês de São Vicente). A lagoa em seu tamanho original pode ser observada na pintura de Nicola Antonio Francchinetti, figura 4, e um momento posterior na fotografia, figura 5.

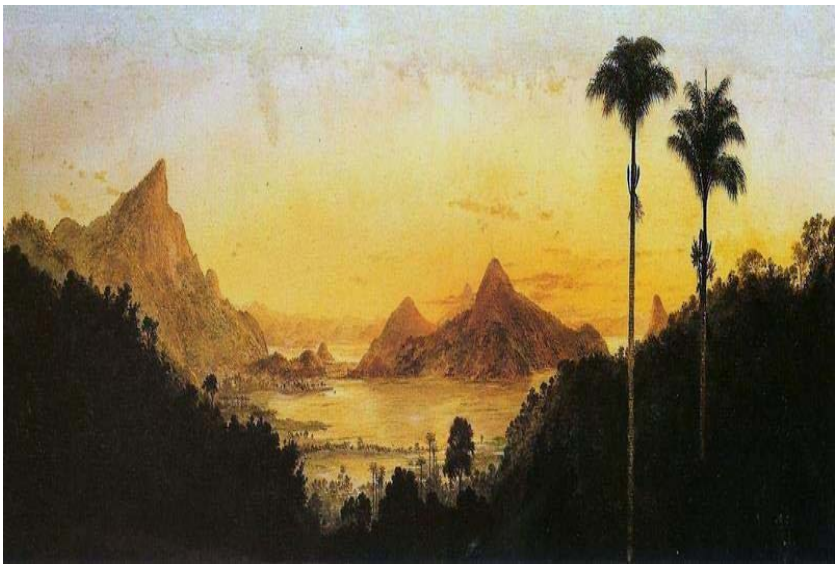

Figura 4 – Lagoa , em 1884, Nicola Francchinetti
Fonte: http://forum.brfoto.com.br/index.php%3Fshowtopic%3D57071&usg

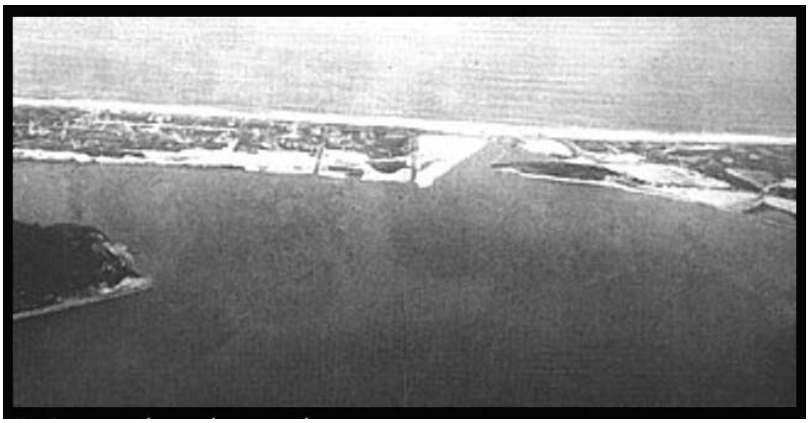

Figura 5 – Lagoa, em 1930.
Fonte: http://1.bp.blogspot.com/lagoa.

Após a observação das figuras 4 e 5, onde encontra-se a Lagoa em sua forma original, se faz necessária uma visualização da Lagoa após sucessivos aterramentos, para a construção de novos prédios. Sendo assim, a figura 6, mostra uma fotografia da atual situação da Lagoa, onde é possível verificar os diversos prédios construídos em seu entorno.

Figura 6 – Lagoa, século XXI , Willian Figueiredo.
Fonte: http://olhares.uol.com.br/lagoa-rodrigo-de-freitas-foto2482568.html&usg

Essas mudanças no bairro da Lagoa Rodrigo de Freitas, e às margens da lagoa, se tornam mais nítidas ainda com as gravuras do Instituto Pereira Passos, na figura 7, que mostra lado a lado o tamanho original da Lagoa, e como esta se encontra após vários aterramentos.

Figura 7 – Lagoa em 1502, e na atualidade.
Fonte: http://www.lagoalimpa.com.br/imagens/img_formacao2.jpg&imgrefur

Após inúmeras gravuras que retratam o processo de urbanização da Lagoa, fica explícito o quanto a região foi transformada após sucessivos aterros com o

objetivo de construir mais prédios para a elite carioca, uma vez que esta área é considerada uma das mais nobres da zona sul do Rio de Janeiro.

3.2 **Áreas de Estudo**

As áreas de estudo do trabalho consiste no recorte das comunidades remanescentes de quilombos da Pedra do Sal e Sacopã, que encontram-se respectivamente nos bairros da Saúde e da Lagoa, na cidade do Rio de Janeiro, que tiveram a sua evolução histórica retratada a cima.

Nesta parte deste capítulo será desenvolvida uma apresentação das comunidades abordadas pelo trabalho, começando por uma breve localização espacial e caracterização, em seguida será apresentada a história de cada área quilombola e para finalizar haverá uma abordagem da problemática vivenciada por cada comunidade com seus agentes particulares. A apresentação das áreas de estudo iniciará pela comunidade quilombola da Pedra do Sal e posteriormente pela comunidade do Sacopã.

3.2.1 Comunidade Quilombola da Pedra do Sal

A comunidade remanescente de quilombo Pedra do Sal localiza-se ao pé do Morro da Conceição, no bairro da Saúde, zona portuária do Rio de Janeiro. Na figura 8 encontra-se o mapa de localização do quilombo. A delimitação da área da comunidade ocorre a partir da Praça Mauá e a Barão de Tefé, abrangendo as ruas São Francisco da Prainha, Sacadura Cabral, travessa do Sereno e Largo João da Baiana, totalizando uma área de 0,353410 hectares, segundo delimitação do INCRA.

O território da comunidade da Pedra encontra-se de forma ‘fragmentada’, conforme pode se observar no mapa a baixo, essa ‘fragmentação’ ocorreu em função da expansão urbana e da saída de algumas famílias quilombolas da área por meio de processos despejos por parte da prefeitura. No entanto, apesar do território da Pedra do Sal não se encontrar em apenas uma parte da zona portuária, a comunidade se unifica através da área da Pedra do Sal que lhe dá nome e é utilizada como um geossímbolo pelos quilombolas.

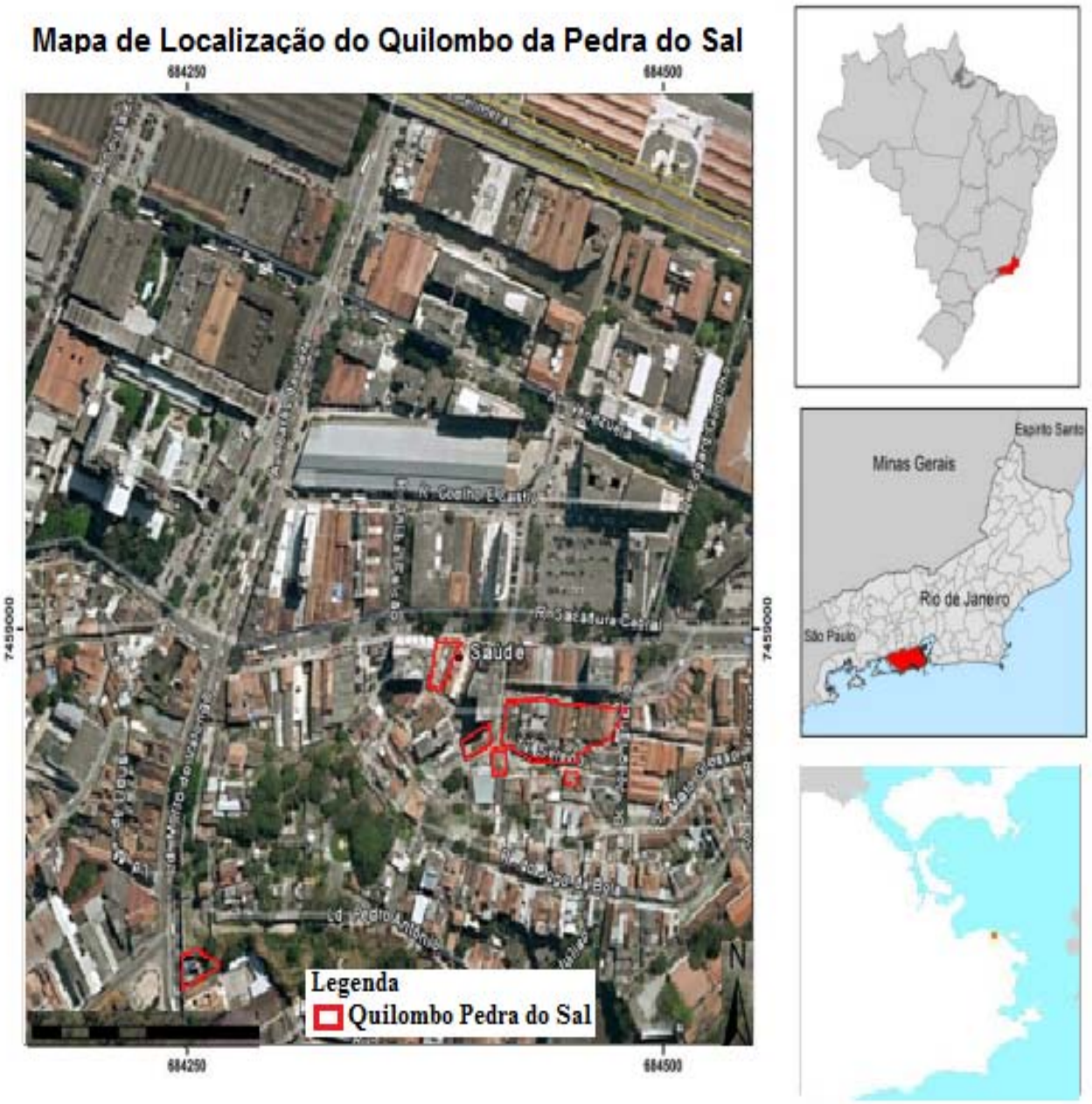

Figura 8 – Mapa de Localização do quilombo da Pedra do Sal
Fonte: Confeccionado com os programas Google Earth e Microstation V8.

Em uma parte da área da comunidade há características semelhantes a uma cidade histórica de Minas Gerais, pois possui uma pracinha e casas que apresentam traços da arquitetura colonial de Minas, a pracinha apresenta bancos característicos da cidade histórica mineira; as casas e os sobrados desta área são coloridos, as janelas são retangulares ou em arco *batido* em geral emolduradas em madeira. A área da comunidade que apresenta tais características fica localizada na parte da Pedra, no largo do João da Baiana.

A ocupação da Pedra do Sal pelos negros iniciou-se no século XVI, com a vinda dos escravos da África que trabalhavam no embarque e desembarque do sal, e posteriormente dos ex-cativos da Bahia que vieram para a cidade carioca. Portanto, a história da comunidade da Pedra do Sal se inicia em 1608 com a chegada de negros da África e a migração dos ex-cativos baianos que vieram para a cidade do Rio de Janeiro, em função do declínio dos engenhos de açúcar no nordeste do Brasil, estes que se encontravam a procura de emprego. Esse grupo de ex-cativos se instalaram junto aos negros que já habitavam o bairro da Saúde e se apropriaram da área como espaço de sociabilidade para práticas de rituais, cultos religiosos, batuques e roda de capoeira, estando esta também vinculada à história do samba carioca, tornando se assim um lugar de referência da cultura negra.

A Pedra do Sal se transformou rapidamente em um pólo de referência da cultura negra, compunha este pólo a casa de candomblé de João Alabá, este terreiro era freqüentado por tias Ciata, Bibianna, Mônica, Perciliana entre outras tias que tornaram o local um dos principiais núcleos de organização e influência sobre a comunidade negra. As tias eram responsáveis pela manutenção da cultura negra, estas ofereciam suas casas para a realização das práticas culturais negras, pois as práticas foram perseguidas durante muitos anos pela polícia, até mesmo após a abolição, assim sendo, as casas das tias eram pontos de encontro. Merecendo destaque a casa da Tia Ciata, que foi o local onde se desenvolveu uma nova música, o famoso samba. O local ainda foi protagonista de outras manifestações culturais e artísticas, foi lá que se originou o Angu do Gomes, o bloco carnavalesco de Ipanema e os Escravos da Mauá, que existem até os dias de hoje.

A comunidade quilombola da Pedra do Sal pode ser considerada um depósito da memória da história da zona portuária da cidade carioca, pois foi ao seu arredor que se desenvolveu a formação de todo um complexo de atividades no entorno do mercado escravo, tais como o corte da Pedra do Sal, para a construção da Rua Sacadura Cabral, a construção e o funcionamento do Porto do Rio, sendo importante ressaltar que todas essas construções foram feitas com mão-de-obra escrava. Desse modo é possível visualizar a presença do negro nesta localidade desde o século XVI, portanto, é fácil compreensão a existência do negro na área da Pedra do Sal e seu entorno, deste modo pode se sinalizar que no local em questão

sempre houve a presença dos cativos e ex-cativos e posteriormente a de seus descendentes, que chegam ao século XXI, e reivindicam o direito de permanecerem em suas terras.

Mesmo após mais de cem anos de abolição da escravatura, liberdade de culto, fim de perseguição aos sambistas e capoeiras, a comunidade quilombola da Pedra do Sal ainda sofre com “perseguições”. A comunidade tornou-se alvo de ameaças sistemáticas de despejos em função de inúmeros processos movidos pela Ordem Terceira de São Francisco da Penitência (VOT) contra os quilombolas, esses processos são movidos pautados sobre a alegação por parte da VOT de que as terras onde se encontra os quilombolas são pertencentes à Ordem, pois estas segundo a VOT foi herança do Padre Francisco da Motta. Apesar de a VOT argumentar que possui documentos da época do Império que provam que esta é a proprietária das terras, e o alvará do príncipe regente D. Pedro I que concedeu outros terrenos à beira mar à instituição, em 1802, é somente na década de 1990 que o conflito entre a Ordem e a comunidade quilombola se inicia.

O conflito jurídico entre a VOT e a comunidade quilombola da Pedra do Sal se intensifica a partir dos projetos urbanísticos que ocorrem no bairro da Saúde e da Gamboa, em 1999, onde o prefeito da cidade do Rio, anunciou a realização de um projeto para a revitalização da zona portuária. Tal projeto incluiria ações de restauro e modernização de toda a área, onde está localizada, também, a área da comunidade quilombola. É a partir da valorização dos terrenos, cujo metro quadrado fora estimado ficar em torno de US$ 5 mil a partir do projeto de revitalização, que aumentou a cobiça do setor imobiliário e energizou o conflito. Atualmente, a área encontra-se a mercê de um novo projeto urbanístico para revitalizar a zona portuária para a copa de 2014 e a olimpíada de 2016, voltando a valorizar mais ainda área e intensificando ainda mais ainda a área, em função da grande especulação imobiliária que se tem da localidade.

Os quilombolas da Pedra do Sal, a fim de assegurar o seu direito as terras por qual reivindicam, utilizam sua ancestralidade negra e a conexão histórica com antigos escravos e negros que ocuparam a região para fazer valer o seu direito, conforme pronuncia o artigo 68, que aos descendentes de negros que se reconheçam como quilombolas e estejam residindo em área de antigos quilombos,

caberá ao Estado lhe dar o titulo de terra quilombola. Com o objetivo de comprovar a continuidade histórica do grupo no local estes ressaltam as histórias relacionadas ao surgimento dos “ranchos, cordões, associações festivas e do próprio carnaval carioca”, sendo estas narradas a partir de suas trajetórias de vida, que desse modo reforçam a conexão identitária do próprio grupo, tornando estes herdeiros do espaço pelo qual disputam.

A comunidade quilombola da Pedra do Sal hoje em dia é composta por apenas 10 famílias, sendo que mais 15 reivindicam as terras. Esse número menor de famílias residentes na área pela qual disputam ocorrem em função de algumas famílias já terem sido removidas através de ordem de despejo, ou se mudaram por se sentirem ameaçadas. Portanto, os descendentes de cativos ou ex-cativos que ainda residem na área da Pedra do Sal se totaliza em cerca de 20, dentre estes o líder da comunidade Damião Braga.

Portanto, após a apresentação da história da ocupação da região do bairro da Saúde fica um tanto explícita a presença de negros na região, desde o século XVI, dessa maneira legitimando a reivindicação dos descendentes dos negros, que ali residiram e trabalharam em inúmeras construções da zona portuária. Parte do reconhecimento da comunidade veio com a Certidão Palmares em 2006, que possibilitou abertura de processo para a emissão de título de terra quilombola no INCRA.

A comunidade da Pedra do Sal é caracterizada por um conjunto de práticas culturais passadas por seus ancestrais. Essas práticas dão características singulares a comunidade, que demarca os pertencentes ao grupo e delimita o seu espaço. Essa caracterização por parte das práticas culturais pode ser observada pelo modo de vida simples das famílias pertencentes ao grupo, e aos costumes e tradições mantidos até os dias atuais. Um costume afro-brasileiro que é vivenciado pelo grupo é a tradicional roda de samba que ocorre ao pé do morro da Conceição, ao lado da Pedra do Sal, todas as sextas-feiras, que tem como intuito reunir os quilombolas e exaltar sua cultura. Essas práticas podem ser visualizadas nas figuras 9 e 10.

Outra tradição deixada por seus ancestrais e praticada até hoje é o cortejo de baianas feito no Morro da Conceição no dia de Nossa Senhora da Conceição, 8 de

Dezembro. Destarte, a comunidade quilombola da Pedra do Sal é caracterizada pela sua ancestralidade com os negros que vieram da África e Bahia e pelas práticas culturais passadas por estes. Assim sendo, a região se prontifica como um depositário da cultura e das tradições afro-brasileiras, ou seja, um patrimônio histórico cultural da sociedade brasileira.

Figura 9 – Cortejo de Baianas no morro da Conceição.
Fonte:http://www.palmares.gov.br/sites/000/2/imagens /noticias/ago10/not-120810-1.jpg

Figura 10 – Roda de Samba.
Fonte: http://entaopartiu.blogspot.com/2011/08/roda-de-samba-da-pedra-do-asl-e.html&usg

3.2.2 Comunidade quilombola Sacopã

A comunidade quilombola da família Pinto, mais conhecida como quilombo Sacopã, se localiza no bairro da Lagoa, na ladeira do Sacopã no número 250, próximo a Fonte da Saudade, na zona sul da cidade carioca, na figura 11 encontra-se o mapa de localização do quilombo, a comunidade encontra-se em uma das áreas mais valorizadas do Rio. No mapa de localização é possível verificar a grande quantidade de área verde que abrange a comunidade.

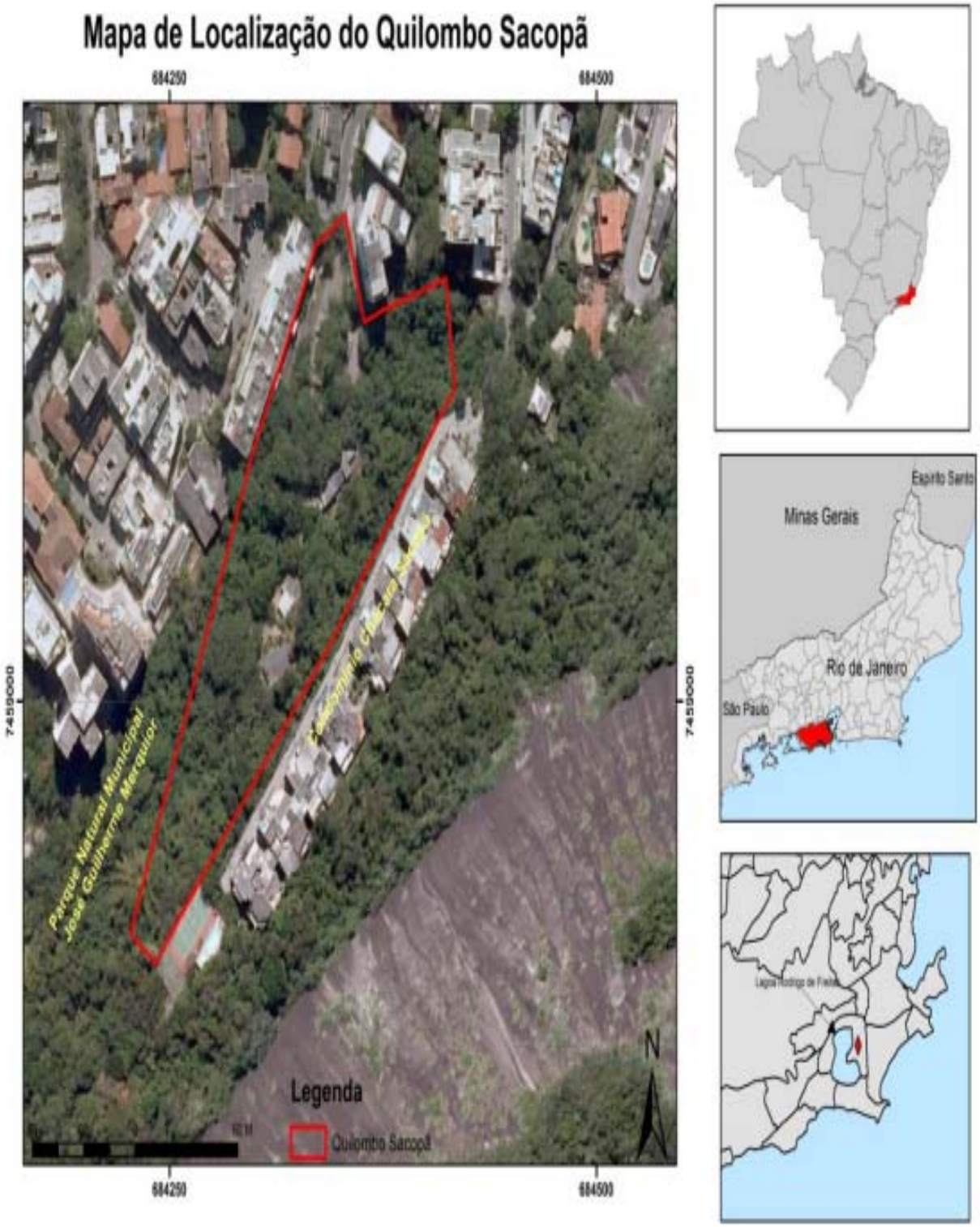

Figura 11 – Mapa de Localização do quilombo do Sacopã
Fonte: http://www.anppas.org.br/encontro5/cd/artigos/GT16-373-298-20100902225930.pdf

O antigo quilombo possui uma vista panorâmica para o Morro do Corcovado e Lagoa Rodrigo de Freitas. A vista para a Lagoa de dentro do quilombo pode ser

visualizada na figura 12, ocupa uma área de 0,640417 hectares, segundo o INCRA. A comunidade é formada por 8 famílias, totalizando cerca de 20 moradores, além dessas 8 famílias ainda há mais 5, que estão residindo em outros locais, pois suas famílias ampliaram e por motivos judiciais não podem mais construir casas até o fim do processo movido pela prefeitura.

A área onde a comunidade se localiza é caracterizada por uma expressiva presença de árvores, arbustos, pássaros, micos e animais domésticos, tendo assim um local singular diante do que se tem ao seu redor (prédios luxuosos), essa expressiva área verde no quilombo pode ser observada desde a entrada do quilombo, e mais ainda no quintal, podendo ser visualizada essa área verde de grande expressividade nas a figura de 13 e 14.

Figura 12 – Vista da Lagoa.
Figura 13 – Entrada do quilombo.
Figura 14 – Quintal.
Fonte: Pesquisa de Campo. Acervo da autora.

O território onde vive a família Pinto possui uma singularidade em relação à preservação da mata e da extensa área verde, segundo Patrícia Mendonça de Castro Maia (2010), essa preservação é fruto de uma “consciência ecológica” herdada dos antepassados, possibilitando assim uma interação do homem com a natureza, contrastando com as áreas ao redor.

Portanto, a comunidade dispõe de um patrimônio singular, que teve seu início na década de 1920, quando Manoel Pinto Júnior decidiu seguir o caminho de seus pais deixando a fazenda de café em Nova Friburgo (RJ) em 1929, e indo para a cidade no Rio de Janeiro em busca de melhores condições de trabalho. O Sr. Manoel veio primeiro a fim de se estabelecer, sendo assim, foi o primeiro integrante da família a ocupar o território, e é nesse mesmo espaço conquistado pelo patriarca desde o fim da década de 1920, que vivem os descendentes do casal até o momento presente, encontrando-se já na quinta geração.

Ocupação do território do quilombo do Sacopã ocorreu inicialmente com a instalação do Sr. Manoel e em seguida veio sua esposa Sra. Eva Manoela Cruz com cinco de seus filhos ainda crianças, e grávida de Luiz Sacopã, atual líder da comunidade. Quando Sr. Manoel chegou a Lagoa era bem diferente do que se encontra hoje em dia, não havia a maioria das ruas encontradas que dão as feições atuais do bairro, o local onde se encontra a família era um completo matagal, nem ao menos existia a Rua Sacopã. Destarte verifica se a presença da família nas terras desde o final da década de 1920, e com esse território o grupo estabeleceu uma relação ancestral.

Maia (2010) compartilha da ideia de que é a partir da antiga relação entre a família e o local, que o espaço se transforma em lugar e passa a construir a memória do grupo, sendo de suma importância para sua identidade. Essa ideia de transformação de espaço em lugar a partir das experiências vividas no local foi desenvolvida pelo autor Tuan (1983).

A partir do sentimento mútuo de pertencimento ao território, a comunidade se auto-identifica como quilombola e a partir dessa auto-identificação a Fundação Cultural Palmares conferiu lhes em 2004 a Certidão Palmares, documento este necessário para iniciar o processo de regularização de seu território, como terras

quilombolas. Após abertura de processo para a regularização de suas terras no INCRA, o instituto elaborou um relatório para então delimitar as terras pertencentes a este grupo.

Segundo Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID) da comunidade do Sacopã, realizado por técnicos do INCRA a identidade étnica do grupo se manteve intensamente ligada aos laços de parentesco, e também é caracterizada como de ascendência negra, sendo emblematizada pelo serviço de cozinha grupal, tendo essa atividade como um ritual que se consagra no prato, feijoada, seguido de um samba de raiz. Segundo o relatório essas características são indicadores de práticas culturais de matriz africana. Assim sendo, pode-se compreender que o território da comunidade quilombola Sacopã é um espaço dotado de significados e apresenta uma significação única para os pertencentes, pois este representa parte de sua identidade e ancestralidade negra.

A história dos acontecimentos da comunidade Sacopã é marcada por uma trajetória de resistência que remete ao período após abolição, pois a atual área onde abriga a comunidade foi ocupada no fim da década de 1920, embora os pais de Manoel Pinto tenham se abrigado na região ainda no período da escravidão, quando ainda eram escravos e vieram fugidos da fazenda de Nova Friburgo. Se considerado a ocupação dos pais de Manoel Pinto como parte da ocupação da comunidade da família Pinto, então a história desta comunidade remete aos tempos da escravidão.

A comunidade do Sacopã possui similaridades com outros quilombos independente da sua ocupação ter sido anterior ou posterior a abolição, pois sofreu com processos de expulsão e exclusão do negro das terras e de seus direitos. Nos anos 1960, os descendentes da família Pinto resistiram também ao processo de remoção de favelas da região, que consistia em uma estratégia de expulsão das famílias negras e pobres da localidade. Atualmente, o grupo enfrenta processos de despejos por ordem da prefeitura por se encontrarem em área do Parque Municipal José Guilherme Mercquior, onde é proibida por lei a presença de humanos, habitações e práticas comerciais, com o intuito de proteger a biodiversidade. Além deste impasse com a prefeitura, ainda há uma grande especulação imobiliária sobre a área.

A comunidade do Sacopã é semiografada por suas práticas culturais, que dão características únicas ao seu espaço e a seus integrantes. O espaço da família Pinto é caracterizado por uma grande área verde de mata atlântica, possuem ainda árvores frutíferas, como bananeira e mangueira, que complementa a subsistência alimentar do grupo, a preservação dessa área verde por meio dos quilombolas está diretamente ligado com o modo de vida que estes levam, pois tem como herança de seus ancestrais uma cultura de subsistência, onde se retira da terra apenas o necessário preservando-a. Outra característica do espaço que também está ligado as práticas culturais quilombolas são as casas de estrutura humilde, assim sendo, o espaço territorializado pelas práticas culturais quilombolas possui nítida diferenciação com o espaço que se tem em volta, onde se encontram grandes edifícios e casas luxuosas, com áreas verdes ínfimas.

A caracterização dos quilombolas do Sacopã por meio de suas práticas culturais é notável por meio da autenticidade de costumes e tradições passados de geração para geração que se mantêm no cotidiano do grupo, além da exaltação da identidade negra por parte dos integrantes. Esses costumes podem ser observados através da tradicional feijoada que a comunidade oferece uma vez no mês, que vai além de um prato típico da culinária afro-brasileira, esta tem como finalidade reunir os irmãos negros em meio a um festejo que se embala pelo samba. Portanto, as práticas culturais quilombolas praticadas no Sacopã territorializa o espaço, e o dota este de inúmeros signos.

Portanto, verifica-se a relação mútua de pertencimento que há entre os integrantes da comunidade e o território, mais do que se sentirem donos das terras por qual reivindicam, o grupo se sente pertencente a esta. Pois este espaço territorializado é parte da identidade dos integrantes, e sua perda significa o fim das referências que são responsáveis pela reprodução e manutenção da identidade do grupo. Destarte, se torna fundamental a conservação desta área para a comunidade dar continuidade a sua história, as suas tradições e práticas culturais – territorialidades – assim, o fim do território seria o fim de toda uma memória e cultura, que foi transmitida de geração para geração a fim de assegurar sua perpetuidade.

3.3 Demonstrativo das entrevistas

As entrevistas realizadas foram orientadas por um questionário, elaborado com a finalidade de verificar a importância que o território possui no processo de construção da identidade quilombola, e as práticas culturais africanas que permeiam as comunidades. Esse questionário é composto por três partes. A primeira parte do questionário é voltada para questionar a identidade quilombola da comunidade, a segunda questiona a história do território e os conflitos existentes nele, e a terceira e última parte tem como finalidade verificar a existência de práticas oriundas da cultura africana. O questionário encontra-se no Anexo I.

Inicialmente as entrevistas seriam aplicadas a todos os componentes das comunidades a serem entrevistadas, no entanto em visita as áreas remanescentes de quilombos a aplicação do questionário se deu de forma diferente. Na comunidade do Sacopã os integrantes decidiram ter como porta-voz da comunidade o líder Sr. Luiz, e o mesmo ocorreu na comunidade da Pedra do Sal, que teve como porta-voz a Sra. Marilúcia Conceição Luzia.

Entrevista I – Sacopã

Em visita para coletar informações a respeito da história dos componentes e do território da comunidade da família Pinto, também conhecida como quilombo do Aacopã, foram feitos registros fotográficos da área, onde foram observadas características particulares, tais como: uma extensa área verde; uma imagem da escrava Anastácia situada no pátio, figura 15, local onde são realizadas as feijoadas e as rodas de samba promovidas pela comunidade; as casas dos remanescentes, que se caracterizavam pela simplicidade; e a entrada que é sinalizada como um quilombo de imediato, figura 16, por um cartaz afixado no portão de entrada que contém o enunciado do artigo 68 Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, onde caracteriza e assegura o território de remanescentes de quilombo, onde os quilombolas chamam a atenção para os direitos civis que os contemplam.

A imagem da escrava Anastácia na comunidade do Sacopã caracteriza a predominância da religião Católica Apostólica Romana por parte do grupo, pois esta,

embora não canonizada, é cultuada por comunidades afro-brasileiras ligadas a religião católica. A escrava Anastácia é uma personalidade religiosa de devoção popular brasileira, adorada pela suposta realização de milagres. Esta foi uma escrava do século XVIII que usava máscara de ferro (método utilizado nas minas de ouro para impedir que os escravos engolissem o metal). Segundo a história popular, a Escrava Anastácia foi obrigada a usar a máscara por um senhor de escravos despeitado com a recusa de Anastácia em manter relações sexuais com ele. A imagem da escrava Anastácia faz parte do conjunto de signos que semiografa o território da comunidade do Sacopã, assim como o Artigo 68 pendurado na entrada do quilombo.

Figura 15 – Santa Anastácia.
Fonte: Pesquisa de Campo. Acervo da autora.

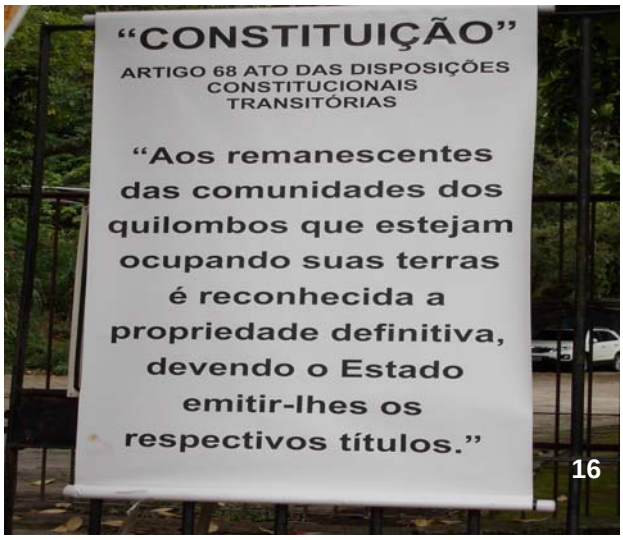

Figura 16 – Cartaz no Portão.
Fonte: Pesquisa de Campo. Acervo da autora.

Ainda a partir da entrevista, foi elaborado um quadro com os quilombolas que residem na comunidade do Sacopã. Nesse quadro há informações como nome, idade e grau de parentesco com os primeiros membros da família Pinto. A tabela correspondente encontra-se abaixo, esta foi preenchida com em especial a ajuda do Sr. José Luiz e da Sra. Albertina, e de alguns outros moradores.

Tabela 1- Integrantes do Sacopã.

Comunidade da Família Pinto – Sacopã Descendentes do Casal Sr. Manoel Pinto Júnior e Sra. Eva Manoela Cruz (Que ainda residem na localidade)		
Nome	**Idade**	**Grau de Parentesco**
José Luiz Pinto Júnior	69 anos	Filho
Albertina Martins	66 anos	Nora
Édimo Pinto Júnior	82 anos	Filho
Irani Prudêncio	62 anos	Nora
Francisca Elalia Pinheiro	64 anos	Nora
José Claúdio Torres de Freitas	52 anos	Neto
Márcia Arruda Pinto	50 anos	Neta
Márcio Antônio do Nascimento Silva	47 anos	Neto
Luiz Carlos Torres de Freitas	44 anos	Neto
Luiz Martins Pinto	41 anos	Neto
Edson Prudêncio Luiz	43 anos	Neto
Taiara Domeciniano Oliveira	18 anos	Esposa de Tiago Dutra
Tiago Dutra do Nascimento Silva	20 anos	Bisneto
Hugo Dutra do Nascimento Silva	17 anos	Bisneto
Gabriel Prudêncio Luiz	15 anos	Neto
Maria Eduarda Garcez Pinto	3 anos	Bisneta
Rosânea Garcez Pinto	30 anos	Esposa de Luiz Martins
Ana Maria Dutra	43 anos	Esposa de Márcio Antônio
Luiz Eduardo Garcez Pinto	1 ano	Bisneto
Pedro Dominiciano	10 meses	Tataraneto

A comunidade quilombola do Sacopã atualmente é composta por 20 moradores, conforme mostra a tabela acima, a família Pinto encontra-se em sua quinta geração, segundo informação do Sr. José Luiz. Após coleta de dados dos residentes da comunidade deu-se início a entrevista guiada pelo questionário, sendo entrevistado apenas o porta voz da comunidade Sr. Luiz.

A entrevista na comunidade se deu orientada pelo questionário, e quando necessário foram feitos outros questionamentos, a fim de esclarecer algumas dúvidas e enriquecer o trabalho. Na primeira parte da entrevista tentou-se questionar o que faz com que um quilombola se reconheça como tal, a primeira pergunta fazia o seguinte questionamento, *A partir de que vocês se auto-reconhecem como quilombolas?* Feito o questionamento o Sr. Luiz respondeu informando que durante muito tempo não só ele mais outros descendentes de escravos, não se interessavam por este lado quilombola, pois segundo ele este era gerador de um lado gritante de exclusão e preconceito, desse modo o líder da comunidade disse que só se voltou para este lado a partir do momento em que viu que havia políticas públicas que asseguravam alguns direitos aos descendentes de escravos, essa ideia fica mais clara com a seguinte fala do porta voz do Sacopã,

> *"[...] então, eu nunca tive muito interesse, mas eu passei a vir a ter um interesse a partir do momento que senti que existia políticas públicas que nos davam direitos e garantias de moradia. Então, eu passei a me interessar e estudar e descobrir que nós éramos puros e simplesmente remanescentes de escravos, nada mais é que quilombolas."*

Prosseguindo com a entrevista concluiu-se a primeira parte do questionário com a seguinte pergunta, *O que é ser um quilombola?* Quando interrogado o que é ser um quilombola Sr. Luiz Sacopã responde que é toda aquela pessoa que se identifica como tal e se assume, no entanto o mesmo alega que tem gente que se auto-intitula como tal, mas não é. Entretanto, segundo Sr. Luiz é feito um estudo antropológico pelos órgãos competentes sobre a veracidade dessa auto-intitulação, a fim de averiguar a origem, pois muitos tentam obter vantagem sobre as políticas voltadas para os quilombolas. Uma fala expressiva do entrevistado nessa parte é a seguinte, "*Eu digo o seguinte, nem todo negro é quilombola, mas todo quilombola é negro (...) aqueles que se auto-identificam, e assumem sua a condição".*

Na segunda parte da entrevista, o quilombola Sr. Luiz conta a história do território desde a chegada de seus avôs na redondeza, até o a chegada do seu pai e

posteriormente da sua mãe com os alguns de seus irmãos no atual espaço pelo qual reivindicam. Segundo Sr. Luiz seus avôs chegaram à região no século XIX fugidos de Nova Friburgo, quando a região ainda era povoada por índios, seus avôs vieram para a região com alguns escravos alforriados e se juntaram a eles, na região da praia funda.

A região da praia funda abrigou inúmeros negros que iam chegando, e ali eram acolhidos e faziam suas reuniões, esses negros formaram algumas comunidades, estas que se tornaram favelas com a migração nordestina para cidade do Rio de Janeiro. Segundo narração de Sr. Luiz, o quilombo onde os seus avôs se abrigaram na praia funda mais tarde com a migração nordestina se transformou na maior favela da América Latina, maior até mesmo que a rocinha naquela época, essa favela era conhecida como Catacumba, que foi removida na década de 1970. Os avôs de Luiz faleceram logo após a chegada dos seus pais, na verdade o Sr. Manoel, pai de Luiz chegou ao Rio primeiro, e depois de estabelecido voltou à Nova Friburgo para buscar a Sra. Eva e seus filhos, desse modo segundo memórias do quilombola Sr. Luiz se contar com o tempo da chegada dos avôs a região eles já estaria alia a mais de cem anos.

A parte II do questionário também interrogou a importância da regulamentação das terras para os integrantes. Nesta parte, o entrevistado argumentou dizendo que a regulamentação das terras quilombolas asseguram uma perpetuação da identidade quilombola, e a regulamentação das terras da comunidade do sacopã representará uma conquista histórica, pois o quilombo é uma área de referência da cultura do povo afro-descendente, além deste quilombo em especial ser um dos mais valorizados do Estado do Rio de Janeiro, desse modo como articulou Sr. Luiz a regulamentação dessa área seria uma vitória contra a especulação imobiliária e a elite brasileira.

Ainda na segunda parte do questionário a comunidade é questionada sobre a existência de conflitos com agentes externos, em resposta a pergunta Sr. Luiz comenta que a comunidade possui alguns conflitos sim, e que estes envolvem a prefeitura municipal do Rio, uma imobiliária e alguns vizinhos. O conflito existente com a prefeitura é decorrente do fato desta afirmar que os quilombolas encontram-

se numa área do Parque Municipal[5] José Guilherme Mercquior, onde fica estritamente proibida a presença humana nesse espaço. Já o conflito com a imobiliária apareceu em meio ao processo de usucapião, onde essa reivindicou o terreno, informando que este era pertencente à imobiliária Higienopólis, e quanto aos vizinhos são poucos que se encontram em desarmonia com eles.

Finalizando a II parte da entrevista, a comunidade é questionada sobre a sua sustentabilidade. O porta-voz da comunidade argumenta que por a comunidade ser um quilombo urbano, esta se sustenta através da venda de quentinhas; feijoadas acompanhadas por rodas de samba uma vez por mês; e os quilombolas que se encontram em idade ativa trabalham fora. O líder da comunidade comenta que as vendas são proibidas judicialmente, sendo que o mesmo diz que essas transações comerciais dentro do quilombo são necessárias para a manutenção do mesmo, pois diferente da maior parte dos quilombos rurais eles não tem criação de animais e nem plantações, sendo assim não tem como auto-sustentar o quilombo.

A terceira parte da entrevista foi direcionada a averiguar as práticas afro-brasileiras existentes na comunidade. Nessa parte Sr. Luiz comenta que alguns costumes de matriz africanas ainda permeiam a comunidade, os citados foram, a feijoada; o jongo, a capoeira; e o samba. Quando questionado sobre a religião que predominava na comunidade, o entrevistado disse que religião predominante no quilombo é a católica, mas que na época de sua mãe era o candomblé, sendo esta uma grande rezadeira da região, no entanto esse costume se perdeu com sua mãe. A fala do entrevistado que comenta a perda do candomblé como religião da comunidade é,

> *"E nós aqui só não temos o lado religioso, o lado de candomblé essas coisas, porque minha mãe faleceu e não teve ninguém que continuasse esse tipo de culto, mas nós tínhamos no tempo em que minha mãe era viva essa prática, a minha mãe foi a maior rezadeira aqui do local."*

A entrevista é concluída com o questionamento sobre de que forma esses costumes são preservados e transmitidos para os descendentes. O porta-voz da

---

5. **Parque Municipal:** Tem como objetivo básico a preservação de ecossistemas naturais de grande relevância ecológica e beleza cênica, possibilitando a realização de pesquisas científicas e o desenvolvimento de atividades de educação e interpretação ambiental, de recreação em contato com a natureza e de turismo ecológico. É de posse e domínio público, desse modo, áreas particulares incluídas em seus limites serão desapropriadas, de acordo com o que dispõe a lei.
Fonte: Coletânea de legislação de direito ambiental constituição federal. Org. Odete Medaua. 2005.

comunidade comenta que estes são passados com modernismo, pois com o avanço tecnológico os descendentes acabam adquirindo outras práticas, no entanto os mais velhos se encarregam de assegurar que os jovens não enveredem para o outro lado, e que aceite com satisfação a etnia quilombola, além de que para os quilombolas a permanência dos costumes fortalece os laços com o passado.

Portanto, a entrevista no quilombo da família Pinto ocorreu de forma intensamente proveitosa, pois esta permitiu observar a permanência de alguns costumes de matriz africana na comunidade, obter e esclarecer informações históricas do quilombo desde o seu início até os conflitos atuais que permeiam a comunidade. E a entrevista permitiu ainda averiguar a importância do território para identidade quilombola.

Entrevista II – Pedra do Sal

Em visita a comunidade Pedra do Sal foram realizados alguns registros fotográficos das ruas que abrangem o quilombo e dos supostos geossímbolos da comunidade. Durante a visita foi possível verificar o quanto o urbano se faz presente: a localidade encontra-se bem próxima do centro de decisões da cidade do Rio de Janeiro, no entanto, a área em questão encontra-se bem degradada e esquecida apesar das obras para a olimpíada de 2016. É possível ver o quanto é abandonada a região através da fotografia da rua São Francisco da Prainha, na figura 17.

Figura 17 – Rua São Francisco da Prainha.
Fonte: Acervo da autora.

Um geossímbolo do grupo, a Pedra do Sal, encontra-se na figura 18, cuja foi tombada como patrimônio histórico cultural da cidade e local de encontro para a realização de rodas de sambas, que costumam ocorrer todas as sextas a partir das 19 horas. E na figura 19, a placa de tombamento, que também pode ser encarado como um signo. Nesta mesma área onde há esses símbolos encontra-se uma ONG da Ordem Terceira de São Francisco da Penitência, que segundo os quilombolas está situada em terras pertencentes a eles.

Figura 18 – Pedra do Sal.
Figura 19 – Placa de Tombamento.
Figura 20 – ONG em área quilombola.
Fonte: Pesquisa de Campo. Acervo da autora.

A Pedra do Sal e sua placa de tombamento fazem parte do conjunto de signos da comunidade quilombola que constituem pontos de referência para encontros e práticas culturais. A placa de tombamento além de ser um símbolo para a comunidade também significa um reconhecimento por parte do Estado e da

sociedade da cultura afro-brasileira e da história de seus antepassados, pois conforme informa a placa ali foi local de desembarque do sal feito pelos negros.

Em conversa com a Sra. Marilúcia foi possível obter algumas informações a respeito dos seguintes questionamentos: a partir de que os quilombolas se reconhecem como tal? As práticas culturais de matriz africana ainda existentes na comunidade? O significado do reconhecimento do território? A entrevistada foi bastante objetiva em resposta aos questionamentos mencionados, e ainda contou um pouco da história de seus antepassados. E mencionou o conflito que a comunidade possui com a Ordem Terceira, apontado área ocupada pela ONG pertencente à VOT, esta pode ser visualizada na figura 18, situada ao no Largo do João da Baiana.

Para a entrevistada, Marilúcia, o auto-reconhecimento dos quilombolas se dá a partir do reconhecimento e pertencimento do indivíduo com a história de seus antepassados, e a continuidade por estes das práticas passadas por seus descendentes. Marilúcia completa dizendo que esse reconhecimento advém de um sentimento afetivo com o passado, com a história de sofrimento e luta de seus ancestrais. E a partir desse auto-reconhecimento os quilombolas se sentem no direito a posse do território que pertenceu aos seus antepassados, e onde foi local de encontro e manifestação da cultura quilombola. Portanto, é possível observar que para a comunidade da Pedra do Sal o auto-reconhecimento está atrelado com a história dos seus antepassados, e esta ligação gera um sentimento de pertencimento a uma história, e o território onde esta foi vivenciada.

Sobre o questionamento da existência de práticas de matrizes africanas, a porta-voz da Pedra do Sal confirma, comentando que até os dias de hoje alguns costumes da cultural africana permaneceram no grupo. Marilúcia diz que na comunidade existem práticas religiosas de origem africana, rodas de samba, capoeira, e preservação da gastronomia africana. Sendo assim é possível verificar que ainda há práticas de costumes de matriz africana, e que estas práticas permitem manter um vínculo com o passado e dar continuidade a uma cultura que durante muito tempo teve suas práticas reprimidas e marginalizadas pela Igreja Católica e sociedade brasileira.

Concluindo a conversa, foi questionado o significado do reconhecimento legal das terras, através da regulamentação e titularização dada pelo Estado. Segundo a entrevistada o reconhecimento por parte do Estado significa para a comunidade o reconhecimento da sua história, da luta e da cultura quilombola. A Sra. Marilúcia comentou ainda que esse reconhecimento legal possa ser considerado uma forma parcial de reparação pelo sofrimento dos seus pais, e uma forma de inclusão social, visto que os negros sempre estiveram à margem da sociedade. Destarte é nítida a importância que o reconhecimento oficial das terras quilombolas por parte das autoridades tem, pois além de ser um reconhecimento de um grupo, significada dar possibilidades a estes de continuidade da cultura de seu povo, pois a permanência do território nas mãos dos quilombolas significa a seguridade da continuidade dos costumes e tradições de matrizes africanas.

Quanto à história do quilombo, Sra. Marilúcia foi bastante simplória, informou que este se formou com a chegada dos primeiros negros vindos da África e posteriormente da Bahia, com a decadência das lavouras de açúcar. E que o local foi reduto da cultura negra, abrigando terreiros, e escravos fugidos e alforriados. Desse modo confirmando a informação já mencionada nessa parte, além disso, também mencionou todo o sofrimento de seus antepassados, tanto pelos trabalhos que eram submetidos, quanto pelos castigos que eram lhe dado.

A partir das entrevistas realizadas foi possível observar a permanência de laços com o passado, através da continuidade de algumas práticas de matrizes africanas nos territórios quilombolas e da história de cada comunidade, histórias estas que fortalecem os laços dos remanescentes com seus antepassados e com o território, pois é através da continuidade das práticas de cunho africano e a das histórias dos ancestrais com o território que se constitui a identidade quilombola.

A questão da aproximidade com urbano influenciar na descaracterização das comunidades, deve ser descartada, pois através das visitas, entrevistas, e conversas, foi possível notar que a localidade onde estas comunidades se encontram não altera as características da sua identidade quilombola. A única influência que o urbano ocasiona são as limitações impostas para a subsistência da comunidade, já que não têm como pescar, criar roças e plantar, atividades estas desenvolvidas nos quilombos rurais. Deste modo, buscam outros meios para

obterem renda é sustentarem o seu quilombo, assim sendo, alguns quilombolas trabalham fora do quilombo, e criam inúmeras formas de manter seus quilombos.

Portanto, neste capítulo foi possível compreender a origem das comunidades quilombolas da Pedra do Sal e do Sacopã, seus conflitos, suas práticas, e até onde a proximidade com urbano modifica a dinâmica dessas comunidades. E o mais importante, através do estudo nestes dois recortes espaciais foi possível compreender a importância que o território possui para os processos identitários quilombolas, e o que seu reconhecimento através do titularização significa para as comunidades.

Assim sendo, após a observação dos laços que os quilombolas possuem com seu passado e com o seu território torna-se mais fácil compreender o capítulo seguinte, que trata da questão do território para as comunidades quilombolas terem exclusivamente valor de uso, enquanto o mesmo espaço para os agentes conflitantes aos quilombolas possui valor de troca, gerando assim os conflitos existentes dentro das comunidades.

4 VALOR MATERIAL E IMATERIAL: O CONFLITO

Esta parte do trabalho abordará o valor material e imaterial das terras quilombolas, valores estes distintos sobre um mesmo espaço que promove inúmeros conflitos nos territórios quilombolas. Sendo assim, este capítulo abordará a dicotomia do valor das terras quilombolas, que ora possui apenas valor de uso, ora assume valor de troca, essa contrariedade de valores sobre o mesmo espaço ocorre em função de diferentes grupos buscarem o domínio do mesmo, e em função dessa disputa ocorrem inúmeros conflitos territoriais nas áreas quilombolas.

A contrariedade de valores sobre estes espaços resulta na gênese dos conflitos entres os quilombolas e os seus conflitantes (posseiros[6], grileiros[7], latifundiários, madeireiros, agricultores, criadores de gado, especulação imobiliária, dentre outros). Pois, para o primeiro grupo, as terras possuem exclusivamente valor de uso, ou seja, é um bem natural de comum uso a todo grupo, portanto tem valor imaterial, já os seus conflitantes vêem no mesmo espaço a oportunidade de obter lucro, ou seja, para este grupo as terras têm valor material, sendo um objeto com valor de troca, sendo assim essa contrariedade de valores sobre as terras quilombolas promove intensos conflitos.

A terra que originalmente era um bem natural de todos, com o capitalismo demasiado que se estendeu por todo o mundo, acabou-se agrupando valor de troca com a incorporação de trabalho social, afetando patamares cada vez mais elevados, em função dos investimentos públicos contidos historicamente na terra, e assim promovendo vários conflitos (SANTANA, 2009).

---

6. **Posseiros:** são lavradores (agricultores) que juntamente com a família ocupam pequenas áreas de terras, mas não têm um documento oficial.

7. **Grileiros:** são indivíduos que falsificam documentos para de forma ilegal tornar-se dono por direito de terras devolutas ou de terceiros ou ainda quem está na posse ilegal de prédio ou prédios indivisos, por meio de documentos falsificados. Esse termo provém da técnica usada para o efeito, que consiste em colocar escrituras falsas dentro uma caixa com grilos, de modo a deixar os documentos amarelados e roídos, dando-lhes uma aparência antiga e, por conseqüência, mais verossímil.

Para David Harvey (1980), o solo e suas benfeitorias na economia capitalista contemporânea, são mercadorias. No entanto, o solo e as benfeitorias não são mercadorias quaisquer, assim, os conceitos de valor de uso e valor de troca assumem significado em uma situação mais do que especial. Assim sendo, com a implantação do sistema capitalista na sociedade, tornam-se evidente as mudanças de valores nos objetos e espaços, estes que possuíam em determinado momento apenas valor de uso, acabam incorporando também o valor de troca, tornando se assim mercadorias.

Para compreender as diferentes percepções de valores sobre a terra, em especial sob a perspectiva da temática quilombola, é necessário primeiro um breve histórico relatando as mudanças de valores que ocorreu nas terras do território brasileiro e os agravantes que intensificaram a valorização da terra, que, por consecutivo geraram os conflitos territoriais no Brasil.

Breve Histórico

A terra no Brasil era utilizada como um bem natural, coletivo, pelos índios, sendo assim esta possuía apenas valor de uso. Com a chegada dos portugueses no território brasileiro no século XVI, é incorporado à terra o valor mercantil, que é introduzido com a lavoura comercial de exportação, que valorizou o solo, alterando-se assim o sentido útil da terra, dando a esta um valor de troca.

Segundo Adelmir Fibiani (2008), a terra foi valorizada pelos colonizadores com as construções de benfeitorias, melhoramento ao acesso, dentre outras melhorias que valorizaram a terra, e deram a esta valor comercial. No entanto, apesar da valorização das terras pelos portugueses, para os índios e escravos esta não possuía valor comercial, estes apenas se serviam do espaço, tendo a terra para esses grupos apenas valor de uso. Para os escravos fugidos ou alforriados, em especial, a terra era apenas um refúgio, ao se refugiarem nos quilombos esses viam no novo espaço a oportunidade de liberdade, e matinha neste uma cultura coletiva onde as roças eram voltadas para a subsistência do grupo, sendo assim a terra para os quilombolas não tinha valor de troca, apenas valor de uso (FIBIANI, 2008).

Em 1850, a terra no Brasil se torna mais valorizada e restrita com a promulgação da Lei de Terras de 1850. Esta lei dá início aos conflitos de terras, pois

proibiu a aquisição de terras a não ser pela via da compra. Consta na lei, em seu artigo 1º, “Ficam proibidas as aquisições de terras devolutas por um título que não seja o da compra”. Destarte, fica nítida a exclusão do acesso à terra aos escravos ou ex-escravos, já que estes não possuíam renda para adquirir imóveis. Pois embora mesmo depois de libertos, os negros não eram ressarcidos pelo trabalho prestado aos seus senhores, sendo assim, libertos ou fugidos não possuíam renda alguma.

Com o fim da escravidão em 1888, as terras acabaram sendo mais valorizadas, pois os capitais que os senhores tinham eram os escravos, e com a abolição esse valor mercantil foi transferido para a terra, desse modo o fim do regime escravocrata serviu para valorizar ainda mais as terras e assim excluindo os grupos pobres, em especial os negros recém libertos. Estes que com a abolição se viram abandonados, pois não foram absorvidos pelo mercado de trabalho, os fazendeiros e outros empregadores preferiam dar serviço remunerado aos estrangeiros europeus, pois estes que eram brancos, e dessa maneira contribuíam com a política pública de branqueamento implantada no Brasil em meados do século XVIII.

Portanto a exclusão dos pobres e negros ao acesso a terra desde o século XIX, com a implantação da Lei de Terras, contribuiu para os conflitos territoriais atuais, com o capitalismo e os avanços tecnológicos que permitiu melhorias valorizando mais ainda os espaços. Com estas melhorias, e a valorização por seguinte das terras, os conflitos territoriais se intensificaram ainda mais no século XX.

Para Raimunda Santana (2009), com a Lei de Terras ocorre à afirmação do princípio jurídico do direito privado da propriedade fundiária. A autora explana que,

> No Brasil, o amplo apossamento das terras devolutas do ponto de vista formal durou até a promulgação da *Lei de Terras*. Essa lei, ao definir a proibição de aquisições de terras devolutas por outro tipo que não fosse o de compra, afirma o princípio jurídico do direito privado da propriedade fundiária, condição necessária à constituição do estatuto de mercadoria da terra. Pilar fundamental da sociedade capitalista, a terra - a propriedade privada da terra - estrategicamente, conseguiu escapar de mecanismos mais sistemáticos de controle e regulação, a exemplo daqueles arquitetados para o controle das relações de trabalho (SANTANA, 2009, p.9-10).

Santana (2009), completa sua argumentação comentando que a Lei de Terras constituiu um capitalismo de livre mercado, onde a terra poderia ser hipotecada,

servindo de garantia para empréstimos bancários onde estes na época se ampliavam como condição da expansão dos cultivos no campo e de múltiplos meios à urbanização.

A Lei de Terras afetou significativamente os negros antes mesmo da abolição, pois as organizações e comunidades negras que se formavam campesinato negros ainda no período da escravidão, estes eram formadas em diferentes regiões escravistas, onde os negros escravizados ou alforriados a partir de suas roças e/ ou economias próprias se estruturavam, a partir da terra, seus usos e costumes. Esta lei prejudicou em especial as comunidades negras, pois o acesso à terra para estas se davam por diferentes formas, tais como ocupação, decadência da lavoura com permanência dos escravos nas fazendas após serem abandonados por seus donos, terras doadas a santos, doações em gerais e também a compra, no entanto, esta última forma era mais rara em função da falta de renda do negro.

Para Ferreira (2005), a Lei de Terras de 1850 ao definir o acesso a terra apenas pelo processo de compra, procurava inviabilizar a apropriação camponesa do meio de produção, especialmente do campesionato negro, que caminhava em direção a abolição de sua escravidão. Desse modo, embora libertos, estes permaneceriam sem ter o direito a posse e sem condições de obter a terra por eles ocupada.

Embora dificultado o acesso a terra pela Lei de Terra de 1850 aos negros, os ex-escravos tentavam adquirir terras próprias para se livrar da condição pós-abolição, pois, mesmo com o fim do regime escravocrata foram criados dispositivos de aprisionamento dos escravos. Para se livrar destes dispositivos os recém libertos tentavam adquirir terras, tendo como possibilidade de compra terras de mato, que possuía um valor relativamente barato, a compra destas terras permitiu o surgimento de pequenos povoados descendentes de escravos (OLIVEIRA e MORTARI, 2006).

Os negros, ao tomarem posse de uma determinada terra, trabalhavam e moravam nesta criando assim o quilombo. Deste modo, os quilombolas revogavam por meio da luta, tomando posse de terras de diferentes maneiras, indo contra a legislação imposta pelos ex-escravocratas que tinha como objetivo excluir esse grupo do domínio da terra, independente da forma como fosse obtida. Destarte, a

posse de terras pelos negros representava para o grupo uma resposta a imposição das classes dominadoras, que almejavam a exclusão destes a terra, além da oportunidade de viver conforme suas tradições no espaço escolhido, pois algumas de suas práticas eram perseguidas e condenadas pela sociedade e a Igreja, sem mencionar que ainda sofriam preconceito pela sociedade ex-escravocrata.

Destarte, a história dos conflitos territoriais em solo brasileiro se iniciou com a chegada dos portugueses, que através de melhorias na infra-estrutura valorizou as terras e incorporou valor mercantil a essas. As terras que até então tinham apenas valor de uso para os índios, um valor imaterial, espaço apenas de serventia para sua sobrevivência passa a ter valor comercial, valor este que levou a expulsão de muitos nativos de seus territórios, em especial quando estes espaços possuíam pedras preciosas. Inicialmente os conflitos territoriais eram até amenos, visto a imensidão das terras brasileiras, no entanto, com a criação da Lei de Terras que proibiu a aquisição de terras a não ser pela via da compra, acabou por criar latifundiários e excluir a alguns grupos sociais o direito a terra, especialmente os pobres e os negros que não possuíam renda suficiente para adquirir terras, por via da compra.

Portanto, após a apresentação do breve histórico sobre a mudança de valores sobre as terras quilombolas é possível compreender que as terras brasileiras incorporaram valor de troca com a vinda dos colonizadores portugueses, que trouxeram o sistema capitalista para o território brasileiro, pois, até então a terra possuía apenas valor de uso para os nativos.

4.1 Valor imaterial, valor de uso

O valor de uso sob a percepção moderna tem um sentido de utilidade, onde a valoração do bem é conseqüência da relação particular do homem com o produto/meio/terra, não possuindo dependência com maneira de como foi produzido. Assim sendo, a partir da existência do bem é que o homem atribui-lhe valor, variando conforme a sua necessidade. Portanto, o valor de uso que uma

determinada terra possui, vai variar de grupo para grupo, e alguns casos o valor de uso vai promover o valor de troca (CARCANHOLO, 1998).

Os quilombolas possuem um elo afetivo com suas terras, pois, em seus territórios os grupos desenvolvem práticas de resistência na manutenção e reprodução de seus modos de vida característicos de seus ancestrais. Essa ligação com o território e o passado estabelece uma referência histórica comum ao grupo, que promove a identidade quilombola, esta constituída a partir das experiências vivenciadas e valores compartilhados pelos quilombolas em um espaço comum, portanto, fica nítido observar o valor imaterial e simbólico que a terra assume para as comunidades quilombolas.

O forte vínculo que as comunidades remanescentes de quilombo possuem com os seus territórios é essencial para a sobrevivência física do grupo. Destarte, o território é necessário para afirmação da identidade dos quilombolas, pois neste encontram-se as relações materiais e simbólicas, deixada por seus antepassados, à memória, os ritos, tradições, costumes, as relações, a organização social e política. Portanto, a terra enquanto território para os quilombolas é indispensável para a manutenção e reprodução dos seus costumes, sendo esta vista pela comunidade como um bem coletivo, de uso comum, característica esta passada por seus ancestrais de geração para geração.

As terras quilombolas possuem para seus integrantes ainda hoje valor de uso, essa perspectiva tem sua origem desde a formação dos primeiros quilombos, onde as terras tinham utilidade apenas como refúgio, que possibilitavam as práticas culturais africanas que eram proibidas pelos senhores e pela Igreja, desse modo as terras dos quilombos eram espaços onde era possível “reproduzir” uma África, por meio dos costumes, rituais, tradições e práticas. A relação que as comunidades remanescentes de quilombo mantêm com seus territórios de servi-se destes de forma não comercial até hoje, está atrelada ao fato das ligações que o grupo mantém com o passado. Fibiani (2008, p.54) completa com a seguinte articulação,

> [...] a relação que as comunidades negras rurais atuais têm com a terra assemelha-se à relação registrada nas comunidades quilombolas do passado. Não poderia ser diferente, pois a composição social e formação cultural das comunidades negras contemporâneas têm estreita ligação com história dos mocambos.

O entrelaçamento afetivo que há entre o território e os quilombolas ocorrem essencialmente pelos laços com o passado, mas o presente também promove novos laços e fortalece os antigos, pois, os descendentes dos antigos escravos e ex-escravos acabam por vivenciar novas experiências no mesmo local que seus antepassados um dia vivenciaram determinas experiências que foram transformadas em práticas, e assim, passadas de geração para geração chegando aos dias atuais. Destarte, os quilombolas servem se de suas terras, e nestas constroem suas vidas, desde os aspectos mais básicos até os mais complexos, desse modo às suas terras é incorporado o valor de uso. Com um argumento semelhante sobre o valor de uso que existe em determinado espaço Carballo (2008, p.25) comenta,

> Que o território seria a matéria-prima ou, mais precisamente a realidade pré-existente para todos Prática social. O espaço é caracterizado, em seguida, pelo seu valor em uso, de modo que o território seria o resultado da dotação ea utilização do espaço pela representação e de trabalho.

Para Woortmann o conceito de valor de uso ganha outro valor: o de uso enquanto valor,

> Nessa perspectiva, não se vê a terra como objeto de trabalho, mas como expressão de uma moralidade; não em sua exterioridade como fator de produção, mas como algo pensado e representado no contexto de valorações éticas. Vê-se a terra, não como natureza sobre a qual se projeta o trabalho de um grupo doméstico, mas como patrimônio da família, sobre a qual se faz o trabalho que constrói a família enquanto valor: Como patrimônio, ou como dádiva de Deus, a terra não é simples coisa ou mercadoria. Estou tratando, pois, de valores sociais; não do valor-trabalho, mas do trabalho enquanto valor ético (WOORTMANN, 1990, p.12 apud FERREIRA, 2005, p.66-67).

Para Konder (2002) valor de uso pode ser entendido como o valor que se realiza quando um indivíduo vive a experiência de servi-se de alguma coisa e através desse meio constrói a própria vida em seus aspectos mais complexos, desde as necessidades básicas até mesmo as do imaginário. Ao contrário, o valor de troca, pode ser entendido como quantitativo e se determina no campo mais acentuadamente objetivo das relações sociais.

Destarte, o valor que as terras quilombolas possuem para o grupo se associa muito mais a um valor imaterial/uso. Pois, os espaços das comunidades remanescentes de quilombo são dotados de lembranças e geossímbolos, sendo o próprio território um símbolo. Portanto, a posse das terras pelos quilombos, está muito mais ligada a um direito dos quilombolas, do que com uma propriedade privada, visto que estes carregam consigo a coletividade, traço este deixado como

herança por seus antepassados. Assim sendo, a terra para os quilombolas possui muito mais valor afetivo, do que valor de troca.

O valor de uso que a terra possui para os remanescentes de quilombo está ligado com a forma como estes utilizam os seus territórios. Pois, os quilombolas vivenciam inúmeras experiências em seus espaços, dotando estes de sentimentos e significados, sendo este espaço físico necessário para a continuidade do grupo, pois é em seus territórios, que ocorre a manutenção e reprodução dos costumes, ritos, tradições, memórias, dentre outros traços comuns a cultura quilombola.

Assim sendo, a terra para os quilombolas possui exclusivamente valor de uso, não possuindo valor mercantil algum, e dessa forma não podem ser trocadas, e tão pouca substituída por outra, visto que as memórias de seus antepassados e suas experiências encontram-se ligadas diretamente com suas terras, tornando estas um lugar de referência para todo o grupo. Sendo assim, torna se visível o valor de utilidade que as terras quilombolas possuem para seus integrantes, enquanto um bem coletivo, onde seus costumes, tradições e memórias se afixam, tornando estas um geossímbolo.

Portanto, é possível observar que os quilombolas excluem de suas terras o valor mercantil, para incorporar ao seu território inúmeros significados afetivos e simbólicos, que caracterizam seu grupo e os identificam como tal. Assim sendo, os remanescentes de quilombos valorizam sua história singular, suas memórias, seus ritos, suas práticas e tradições, de modo coletivo, que se entrelaçam com seu território, dando a este apenas valor de uso, ou seja, um valor imaterial que não possuem valor mercantil algum.

Para assegurar a continuidade desses costumes e tradições de matriz africana é necessário que os quilombolas mantenham a posse de suas terras, pois o território enquanto meio físico é compreendido como um símbolo da história de cada comunidade, e serve para os seus integrantes como um ponto de referência e lugar de encontro, e vivência das tradições quilombolas. (OLIVEIRA e MORTARI, 2006).

4.2 Valor material, valor de troca – Terra como mercadoria

Em oposição à lógica da terra como local de encontro, de experiências, de representações encontram-se os conflitantes aos quilombolas que vêem as terras através da ótica capitalista, onde estas são apenas mercadorias capazes de gerar lucros, tendo valor de uso, apenas enquanto utilidade de servir a algo ou alguém, sendo valorizada conforme sua escassez e a necessidade de outros.

Essa lógica da terra como mercadoria surge com o desenvolvimento do valor de troca, pertencente ao capitalismo, que transforma tudo em dinheiro, e por seguinte em capital, subordinando tudo ao regime do capital, com uma única finalidade a de acumulação e valorização. Desse modo, para estes grupos qualquer terra é apenas uma fonte de obter lucros, não importando se possui significado para outro grupo, assim sendo, as terras quilombolas para os conflitantes são meras terras que com a retirada dos remanescentes pode lhe render alguns ganhos.

O valor de troca que os conflitantes têm sobre as terras quilombolas advém do valor de uso que as mesmas possuem, no entanto, o valor de uso que as terras possuem para os conflitantes não está ligado a um valor imaterial, e sim o uso enquanto utilidade para alguém. Assim, as terras pelas quais os conflitantes visam obter lucro, antes de incorporarem valor de troca, estas agrupam um valor de uso, de utilidade a algo ou alguém, porém, estes desconsideram o valor de uso sob uma percepção imaterial que as terras possuem para as comunidades quilombolas a fim de obterem lucro.

A terra enquanto mercadoria agrupa em si dois valores, o de uso e o de troca, ao mesmo tempo. Pois, para ser uma mercadoria é necessário possuir essas duas propriedades, sendo essencial que haja valor de uso, enquanto utilidade, para que possua um valor de troca. Para Carcanholo (1998, p19),

> Pode-se definir a mercadoria como a unidade de dois elementos: valor de uso e valor de troca. Deve-se salientar que o valor de uso é uma propriedade da riqueza independente de sua forma histórica.

Lahorgue (2002), complementa o comentário de Carcanholo (1998), com a seguinte argumentação,

> Apesar desta predominância do valor de troca, pois as coisas são criadas em nossa sociedade para serem vendidas, as mercadorias ainda precisam ter valor de uso. Na verdade, a utilidade ou mesmo a "necessidade" de se obter qualquer coisa não só pode como freqüentemente é criada, porque para poder ser vendida, a mercadoria precisa ter algum tipo de uso para o comprador. Logo: para poder ser trocada, a mercadoria precisa ter valor de uso e em nossa sociedade valores de uso só são fabricados para serem trocados (vendidos) (LAHORGUE, 2002, p. 46-47).

Portanto, a terra sob a ótica capitalista possui duas características imprescindíveis, pois, esta enquanto mercadoria é um objeto, que tem como objetivo a partir de suas propriedades materiais satisfazer as necessidades do homem. Sendo esta característica definida como valor de uso. No entanto, a mercadoria também tem o poder de ser trocada por outras mercadorias, iguais ou distintas, gerando lucros, essa característica denomina-se valor de troca. Destarte, Para que o valor de troca exista, o valor de uso se faz como uma pré-condição (CARCANHOLO, 1998).

4.3 **Dicotomia do valor da Terra**

Com a implantação do sistema capitalista e a incorporação do valor mercantil à terra, esta passa a ser uma mercadoria, deixando de ser apenas um bem natural, e deixando assim de ter apenas valor de uso. Henri Lefebvre (2001) comenta que antes do capitalismo tanto a terra urbana como a rural não era uma mercadoria. Sendo assim, a cidade era um lugar de produção de conhecimento, técnicas e obras, desse modo a cidade era mais um valor de uso, onde todas as classes possuíam um sentimento de "pertencimento" a cidade. Essa ideia da cidade como um lugar de produção social e valor de uso, se assemelha com a forma como os quilombolas utilizam suas terras.

Complementando a discussão sobre as mudanças ocorridas sob o valor da terra, propriedade fundiária, ocasionadas pela inserção do sistema capitalista, Lahorgue (2002, p.49-50) argumenta que,

> O desenvolvimento do capitalismo foi também um longo processo de transformação na propriedade fundiária. [...]. O que importa é captar o âmago desta questão: as bases do sistema estão assentadas na existência da propriedade privada e a criação da moderna propriedade fundiária nada mais foi, com o perdão da tautologia, do que fazer com que os proprietários sejam só isso mesmo, proprietários de terra. A *posse* se transforma em *propriedade*, com limites obrigatoriamente definidos e aceitos por

> toda a sociedade (por exemplo, no Brasil a propriedade deve ser registrada em cartório). Só assim um determinado pedaço de território pode adquirir valor de troca.

A distinção de valores que ocorre sobre a terra é responsável pelos conflitos territoriais existente em todo o território brasileiro, em especial nas terras quilombolas. Para Carcanholo (1998), a contradição entre valor de uso e de troca é inerente à unidade mercadoria, portanto, a terra que se torna uma mercadoria para determinados grupos, agrupa a si distintos valores, promovendo inúmeros conflitos sob um mesmo espaço.

As distintas percepções sobre a terra são inerentes do modo como os sujeitos vivenciam-na, pois, para um determinado grupo esta pode possuir valor de uso, ou seja, há um sentimento de pertencimento mútuo sobre determinado espaço, pois, neste vivenciaram experiências únicas de suas vidas. No entanto, a mesma terra para outro grupo pode ser vista apenas pela óptica capitalista, ou seja, para este a terra é vista unicamente como uma mercadoria que pode lhe render lucros, não havendo nenhum tipo de relação sentimental com o espaço, apenas relação mercantil.

Essas percepções sobre valor de uso e de troca ocorrem nas áreas quilombolas, para os integrantes das comunidades remanescentes de quilombos, estas áreas possuem exclusivamente a eles valor de uso, pois esses territórios foram palcos das histórias de seus antepassados, sendo assim, nestes há um entrelaçamento da memória dos seus ancestrais que criam elos afetivos dos quilombolas com suas terras.

Destarte, as diferentes visões sobre as terras quilombolas são responsáveis pelo surgimento de inúmeros conflitos, visto que estes são inerentes de ideias contrárias. Desse modo, sendo o surgimento de conflitos territoriais algo natural, pois surgem a partir das distintas percepções de valores sob um mesmo espaço.

Sobre os conflitos existentes a partir de ideias distintas Kuhn e Germani (2010) comentam que os problemas que acercam as comunidades tradicionais podem ser compreendidos a partir da análise das distintas lógicas de apropriação do espaço, ou seja, o espaço como valor de uso e o espaço como valor de troca. No primeiro modo, a natureza (a terra) torna-se mercadoria dentro da lógica capitalista e passa a alimentar o conflito e a violência para assegurar a sua posse, quando não

mais possível obtiver a relação de sujeição dos grupos dominados. Sendo assim, para os autores o conflito é resultante das distintas lógicas de relação/produção/apropriação do espaço/natureza, e estes se manifestam em diferentes locais, e em intensidades diferentes.

4.4 Conflitos Territoriais em terras quilombolas

Os conflitos territoriais se intensificaram com a Lei de Terras de 1850, pois após esta Lei decretar que as terras só poderiam ser adquiridas pelo título de compra, supostos donos de terras como posseiros tentaram conseguir ou regularizar títulos de propriedades sem levar em conta os direitos das comunidades negras que historicamente ocupavam seus territórios, para conseguir tais títulos os supostos donos quando necessário forjaram documentos que comprovassem a regularização das terras.

A prática de forjamento de títulos se iniciou com a Lei de Terras e se estende até os dias atuais, essa prática atingiu as tradicionais comunidades negras, que por não terem documentos que legitimem suas terras acabaram por vezes, sendo expropriados de suas terras, no entanto, essas expropriações têm sua incidência diminuída com a promulgação do artigo 68 do ADCT. Sobre a prática de forjamento de títulos em comunidades negras Fibiani (2008, p.69) comenta que,

> A história das comunidades negras rurais é marcada por conflitos pela posse da terra, pois grileiros, especuladores e espertalhões investiam sobre as terras das comunidades. A ausência de documentos e o não conhecimento dos direitos determinaram as expropriação dos camponeses negros. No período de 1950 a 1980, intensificaram-se os conflitos. Este período coincide com a valorização das terras e o uso das mesmas para especulação.

Fibiani (2008) completa argumentando que as comunidades negras mantiveram unidade familiar e territorial no período pós-abolição sem conhecer a expropriação até a primeira metade do século XX, isso ocorreu pelas condições sociais e geográficas. No entanto, com a valorização das terras, as comunidades foram vítimas da grilagem, da especulação imobiliária, dentre outros problemas.

Conforme as forças produtivas capitalistas se intensificam, e acabam potencializando o valor sobre a terra os conflitos territoriais também têm sua magnitude intensificada. A extrema valorização das terras promove uma intensa especulação imobiliária, que por seguinte aumenta a incidência dos conflitos territoriais, essa especulação imobiliária acaba por alcançar as terras quilombolas, pois algumas destas encontram se em áreas cujo metro quadro é muito valorizado. Outro elemento que agrava a situação de conflito é a baixa realização do procedimento de titulação das terras quilombolas por parte dos órgãos governamentais responsáveis pelo processo de regularização.

Os conflitos de terras que envolvem as comunidades quilombolas não as distinguem por localidade, grau de articulação e organização política ou características do território. Em todas as regiões, nas mais distintas situações, se apresentam graves conflitos fundiários. Os principais fatores dessa situação se relacionam à sobreposição dos interesses territoriais das comunidades com os do agronegócio, do mercado de terras e das elites políticas e civis regionais e nacionais.

Em inúmeras comunidades quilombolas, nas várias regiões do Brasil, se faz presente uma grave situação de vulnerabilidade e insegurança. Essa situação se relaciona, em grande parte, ao conflito sobre a posse das terras por elas ocupadas. Estas disputas ocorrem entre quilombolas e latifundiários, grileiros, posseiros, madeireiros, mineradoras, projetos de construções de hidrelétricas, investimentos imobiliários, bases espaciais, conflitos ambientais, dentre outros, esses atritos ocorrem ora em terras devolutas, ora em terras particulares. Estas disputas nos espaços quilombolas ocorrem pelo fato de a terra para fazendeiros e os outros interessados terem apenas valor mercantil, com exceção apenas para a implantação de Unidade de Conservação em áreas quilombolas.

Os conflitos territoriais quilombolas ocorrem em função da dicotomia de valores que a terra agrupa, pois conforme já havia sido comentando anteriormente, as terras quilombolas para a comunidade possuem apenas valor de uso, enquanto paras os conflitantes dos quilombolas esta possui valor de troca. Roberto Lobato Corrêa argumenta o sentido que a terra possui para os proprietários de terras, numa perspectiva do espaço urbano. Para Corrêa (1995, p.2),

> Os proprietários de terras atuam no sentido de obterem a maior renda fundiária de suas propriedades, interessando-se em que estas tenham o uso mais remunerador possível, especialmente uso comercial ou residencial de *status*. Estão interessados no valor de troca da terra e não no seu valor de uso. Alguns dos proprietários fundiários, os mais poderosos, poderão até mesmo ter suas terras valorizadas através do investimento público em infraestrutura, especialmente viária.

Estes conflitos em comunidades quilombolas ocorrem tanto em quilombos urbanos, quanto nos rurais. O que difere são os agentes causadores dos conflitos, mas, a maior parte deles ocorrem pela intensificação e expansão das atividades econômicas capitalistas sobre as terras das comunidades, a fim de ampliar seus negócios.

Nos quilombos urbanos os conflitos se agravam conforme o aumento da especulação imobiliária, já nos quilombos rurais a intensificação dos conflitos se associa à chegada do “progresso”, que necessita de grandes faixas territoriais, a fim de executar seus grandiosos projetos, que acabam valorizando as terras, assim, geram interesse de especuladores imobiliários. Para Corrêa (1995) a especulação fundiária tem um efeito duplo. Pois, de um lado vincula os custos de expansão na medida em que a especulação pressupõe terrenos amplos e baratos. E, do outro, o aumento do preço dos imóveis, resultante do aumento do preço da terra. Essa especulação ocorre nas áreas rurais e urbanas de todo o território brasileiro, o que difere é que algumas áreas urbanas, em especial na região sudeste, a especulação é desconcertantemente, em função de pouca área disponível.

Para Faria e Santos (2008) uma questão que deve ser considerada importante nos territórios da cidade é a existência da multiplicidade, onde diversos grupos compartilham de identidades variadas, e têm muitas vezes os seus territórios sobrepostos uns aos outros, ocasionando assim conflitos, pelo controle. Destarte os quilombos de áreas urbanas têm seus conflitos territoriais agravadas, pois por vezes seus territórios encontram-se sobrepostos a outros, conforme ressaltou Faria e Santos (2008).

As comunidades quilombolas por terem uma identidade própria, onde suas formas de consumo e produção, que não se encaixam no padrão da sociedade capitalista, e, por vezes, por ocuparem áreas que impedem a expansão deste sistema, são em grande parte do tempo alvo de ataques contra as suas terras, sua cultura e seus costumes. Os conflitos mais comuns entre os quilombolas são com

grileiros, posseiros e latifundiários, mas também ocorrem problemas com a expansão da urbanização, projetos de hidrelétricas, mineradoras, madeireiros e bases espaciais. Projetos esses movidos por grandes capitais, que pregam o progresso, este que só visam o futuro sem conservar o passado, acabam por destruir as tradicionais áreas quilombolas, apagando assim uma parte da história desse povo, que sempre lutando conseguiu permanecer até os dias de hoje.

Muitos desses conflitos acabam resultando em situações de homicídios, ameaças de morte, perseguição e violência contra os moradores, destruição de suas roças e do plantio por queimadas criminosas ou outras ações diretas de terceiros, além da larga mobilização para revogar as legislações voltadas para a regularização fundiária dos territórios quilombolas. Esses fatores acabam debilitando severamente a sustentabilidade das comunidades quilombolas em seus territórios e as expõem a uma circunstância de vulnerabilidade bastante intensa.

O retardamento para efetivação dos títulos das terras das comunidades quilombolas agrava os conflitos, e refletem uma capacidade administrativa frágil da esfera estatal. Entretanto, há disputas que superam as barreiras administrativas e orçamentárias, que se constituem numa ordem política mais ampla. São os empecilhos que, de forma explícita ou não, agem no sentido de reter o reconhecimento de direitos étnicos pela propriedade definitiva das terras das comunidades quilombolas e se promulgam de variadas formas.

Os conflitos territoriais devem ser encarados de forma natural, uma vez que no processo de reconhecimento de terras quilombolas, em sua maior parte, há necessidade de desapropriação da terra ocupada por pessoas que não pertencem à comunidade, pois nenhuma área pode ser regularizada, por cima de título de expropriado sem conflitos. Segundo Ilka Boaventura Leite (2000) o traçado da fronteira étnico-cultural do interior do Brasil sempre esteve marcado pela preservação do território invadido e ocupado no processo colonial e por inúmeros conflitos de terra que remontam aos dias atuais. Destarte ficam nítidos que os conflitos territoriais sempre se fizeram presentes na história do território brasileiro, sendo encarado como algo natural.

Portanto, a discussão promovida nesta parte do trabalho teve como objetivo promover uma compreensão sobre os distintos valores que são incorporados as terras quilombolas, e que por seguinte acabam gerando conflitos fundiários em todo o território brasileiro. Assim sendo, após a contextualização dos valores de uso e de troca sob a perspectiva das terras quilombolas, fica de fácil percepção entender os motivos que geram os conflitos territoriais nessas áreas. As distintas visões sob o um mesmo espaço, aqui estudado os quilombolas, acabam promovendo intensos conflitos em função das diferentes percepções, pois para as comunidades quilombolas suas terras possuem exclusivamente valor de uso/imaterial/simbólico, enquanto para os conflitantes este mesmo espaço possui valor de troca/material, representando uma possibilidade de gerarem lucros.

CONCLUSÃO

Este trabalho buscou compreender a importância do território para os processos identitários quilombolas, sendo inicialmente realizada uma abordagem sobre o significado que o território possui para os quilombolas, para tanto foram realizados dois recortes espaciais, nas comunidades da Pedra do Sal e Sacopã. Destarte, buscou-se compreender através dos recortes espaciais nas comunidades quilombolas suas práticas culturais; tradições; costumes; história dos seus ancestrais e de suas terras; e em especial, a relação afetiva que há entre o grupo e o seu território. Sendo assim, o presente trabalho teve como objetivo principal verificar a relação das comunidades quilombolas com seus territórios, e a importância destes para as comunidades.

Nas comunidades quilombolas estudadas foi possível verificar a existência de um forte elo entre os remanescentes e suas terras, esse vínculo afetivo se fortalece e reproduz a partir da reprodução das práticas culturais, deixadas como herança por seus antepassados. A reprodução destas práticas culturais ocorre de modo coletivo nas comunidades e são vivenciadas no cotidiano dos quilombolas, e por vez se torna uma territorialidade, visto que reprodução dessas práticas demarcam e diferenciam seu povo e suas terras de outros grupos da sociedade. Sendo assim, as comunidades quilombolas necessitam de suas terras para reproduzir os costumes, tradições e práticas culturais deixadas por seus antepassados, pois estas terras são suportes materiais para a reprodução imaterial da identidade quilombola e de seus elementos culturais, e estas terras além de serem um suporte espacial para as manifestações de matriz africana também são marcadas por histórias de lutas, e sobretudo servem como um lugar de referência e de encontro. Desse modo, o território para as comunidades remanescentes de quilombos constitui uma base material e simbólica essencial para a afirmação da identidade quilombola, da mesma forma como a continuidade dos costumes de seus ancestrais.

Assim sendo, esse estudo buscou identificar o território como alicerce para o fortalecimento da identidade quilombola, a partir das discussões sobre território, identidade e cultura. A discussão do conceito de território foi realizada sob a perspectiva da geografia cultural, onde foi possível compreender o valor afetivo que

alguns grupos atribuem aos seus territórios, pois segundo esta acepção o território passa a ser um local de encontro, de memórias, o espaço das experiências, conforme discutido anteriormente com base teórica em Haesbaert (1997), Corrêa (2004) e Ribeiro (2002), que argumenta que o território em sua acepção cultural é identificado a partir da apropriação simbólica, identitária e afetiva do espaço por parte de um determinado grupo, deste modo esta conceitualização de território se aproxima do conceito de lugar. Destarte, a partir desta percepção de território é possível compreender o significado que o território possui para as comunidades quilombolas.

O território foi observado neste estudo como o principal elemento para a continuidade e manutenção da cultura quilombola e a reafirmação de sua identidade, uma vez que este é a base material para a “condensação” da memória quilombola. Pois desde a formação dos primeiros quilombos esses territórios eram muito mais do que um refúgio para os cativos que fugiam, eram o lugar onde podia praticar seus costumes e ritos, que era marginalizados e reprimidos pelos seus senhores, desse modo esses territórios possibilitavam a reprodução das tradições dos escravos, e o modo de vida movido pela coletividade. Portanto, o território pode ser compreendido como o suporte material das manifestações culturais, uma vez que é a partir dele que se dá o fortalecimento e/ ou construção da identidade quilombola.

Outro ponto levantando por este trabalho foi a mudança do significado que o conceito de quilombo sofreu com o passar do tempo. Pois este, em determinado momento, era compreendido apenas como um local de abrigo de negros fujões, no entanto, com o decorrer do tempo, estes passaram a ser entendidos como formas de resistência ao regime escravocrata brasileiro. E chegaram aos dias atuais como um local de preservação de uma identidade e uma cultura, assim sendo, o quilombo enquanto conceito passou por inúmeras contextualizações. Essas inúmeras significações sobre quilombo estiveram ligadas diretamente a distintos períodos históricos. Durante os períodos colonial e imperial, os quilombos eram entendidos como mero locais de refúgio para negros fujões que se rebelavam contra ao sistema escravista; nos períodos pré-republicano e republicano, o quilombo era visto como um espaço de resistência à ordem imperial, tendo sido “utilizados” como bandeira do movimento abolicionista por meio de determinados republicanos, conforme ressaltou

anteriormente Campos (2005); no período da ditadura brasileira os quilombos voltaram a cena depois de terem sido considerados extintos após a abolição, foram importantes para a redemocratização do país no âmbito que representavam a liberdade de um povo; e se mantém em evidência desde a constituição de 1988, quando são criados artigos que protegem grupos populacionais com características particulares e posteriormente o artigo 68 do ADCT que assegura o direito à terra aos remanescentes que estejam ocupando-as, e a medida que ocorreram evoluções políticas e culturais na nação brasileira o conceito de quilombo foi se ressignificando, até ser compreendido atualmente como um espaço de preservação da identidade quilombola e seus costumes.

Quanto, aos dois recortes espaciais realizados nas comunidades da Pedra do Sal e do Sacopã, que contaram com visitas e entrevistas, foram de grande relevância para compreender e verificar a utilização do território como símbolo, ou ponto de referência, para os integrantes das comunidades, e para perceber e estudar a continuidade das práticas culturais de matriz africana deixadas por seus ancestrais no cotidiano e nos dias de festejo das comunidades, e desse modo, foi possível constatar que é a reprodução destas práticas culturais que fortalece e constitui a identidade quilombola. Apesar das limitações impostas pelos grupos, foi possível ainda compreender que o território é de extrema importância para a realização destas práticas culturais, pois este se mantém como o ponto de encontro, símbolo de uma identide, ou seja, é o lugar onde há manifestação da memória e da cultura de um povo que foi reprimido durante séculos. Assim sendo, o território para estes é essencial para construir e/ ou fortalecer a identidade quilombola, pôde-se verificar ainda que a terra para estes é assimilada como uma propriedade comum ao grupo, e possui assim apenas um valor imaterial, ou seja, para o grupo este espaço possui exclusivamente valor afetivo.

Após as visitas nas comunidades aqui estudadas, ficou explícita a importância que a conquista do território possui para cada comunidade quilombola, uma vez que ele é o ponto de referência dos costumes e experiências vividas por seus antepassados. Essa relação com os territórios e os costumes vivenciados neles pelos ancestrais das comunidades, pôde ser percebida, através da continuação dos costumes durante o cotidiano dos quilombolas. Costumes como: preservação da

culinária africana, danças típicas e a relação de coletividade do grupo, além da exaltação de alguns costumes durante período de festa, como rodas de capoeira, samba e rituais religiosos, são ainda observados. É importante ressaltar que as práticas culturais aqui citadas nem todas são comuns as comunidades estudadas, isso ocorre em função de alguns costumes já terem sidos perdidos de uma geração para outro, desse modo apenas algumas tradições e ritos são comuns a estas.

O estudo possibilitou ainda compreender a importância da continuidade das práticas culturais de matriz africana nas comunidades quilombolas, pois estas enquanto territorialidades demarcam o território e promove a manutenção da identidade quilombola, conforme argumenta Corrêa (2005) a reprodução das práticas culturais aprofundam as raízes e assegura a manutenção dos costumes de seus antepassados e ainda fortalece o espaço. As práticas culturais por vezes ainda dotam o território e os quilombolas de características singulares que criam fronteiras e os diferenciam do restante da sociedade, estas ainda possibilitam o surgimento de vínculos entre o grupo e o seu território, pois são essas práticas que atribuem em determinados espaços do território significados, transformando em geossímbolo como ressalta Bonnemaison (2002). Assim sendo, as práticas culturais são responsáveis pela manutenção da identidade quilombola e pela preservação do território, pois estas são estratégias de territorialidade que tem como objetivo assegurar a continuidade do território e da identidade quilombola.

Além, da continuação dos costumes de seus antepassados nos territórios quilombolas, outra forma que estes encontram para manter os laços entre o passado e o território e a continuidade de sua cultura, é a divulgação da história e da luta de seus antepassados dentro e pelo território, para as novas gerações de quilombolas. Portanto, a partir da transmissão da história e das tradições dos seus antepassados para as gerações futuras, os quilombolas mais velhos tentam assegurar a continuidade dos seus costumes, e fortalecer a identidade do grupo. Portanto, através do estudo destes recortes espaciais foi observado que a luta pelo território é o caminho para a conservação dos grupos e o perpetuamento de sua cultura.

O estudo permitiu ainda contemplar os conflitos territoriais existentes em áreas quilombolas, estes oriundos das distintas percepções de valores que são agrupadas a essas terras, pois para as comunidades quilombolas suas terras

possuem apenas valor afetivo, ou seja, têm apenas valor de uso, enquanto para os seus conflitantes a mesma possui valor de troca, sendo assim, para estes apenas uma mercadoria que pode gerar lucros, conforme articulação de Carcanholo (1998), que discuti a contradição dos valores de uso e de troca sobre a terra, que ao se transformar em mercadoria promove inúmeros conflitos sob a mesma. Deste modo, a partir da discussão sobre valor imaterial e material que as terras quilombolas assumem, foi possível assimilar os inúmeros conflitos pela posse destas áreas, que se encontra em situações jurídicas distintas, que só podem ser amenizadas com a emissão dos títulos por parte do Estado.

Destarte, a titulação dos territórios é essencial para as comunidades quilombolas, a fim de garantir a continuidade da cultura quilombola, e o direito às terras de seus antepassados, como forma de reparação e reconhecimento de seu povo e sua história. Além, de ser o único modo de por fim aos conflitos territoriais entre as comunidades quilombolas e os seus conflitantes, assim sendo, o reconhecimento legal das terras quilombolas garante uma continuidade da cultura quilombola e o reconhecimento do grupo pelas autoridades. Podendo ser considerada assim como uma conquista histórica e política, pois representa uma inclusão social desse grupo, que durante séculos foi explorado e marginalizado por uma sociedade racista.

Portanto, apesar das limitações de tempo e por parte das comunidades estudadas, pode-se concluir através das pesquisas deste trabalho, e em especial pelos recortes espaciais das comunidades quilombolas da cidade do Rio de Janeiro, que a constituição das identidades culturais quilombolas partem-se da história de seus grupos, mas é pelo território que ocorre a “fixação” da memória, ou seja, o território é o suporte concreto como símbolo ou imagem de orientação, pois este é um lugar intensamente *experienciado*, por isso o reconhecimento quanto à apropriação de forma regularizada é de caráter extremamente importante, pois a conquista do território assinala para os quilombolas uma eficácia política e chance de refazer outro patamar de inclusão no conjunto da sociedade, auxiliado pela existência concreta do alicerce territorial, herança de seus ancestrais.

Deste modo, o não reconhecimento representa o fim do território, que por seguinte representa o término da identidade quilombola, e de toda uma história, ou

seja, a perda do território significa o desaparecimento deste grupo. Sendo assim, é explícita a importância dos territórios para os processos identitários quilombolas.

REFERÊNCIAS

ARAÚJO, P. R. **Painel da Pedra do Sal conta história de cartão-postal da Saúde, um dos berços do samba no Rio.** 2011. Disponível em: <http://oglobo.globo.com/rio/mat/2011/09/22/painel-da-pedra-do-sal-conta-historia-de-cartao-postal-da-saude-um-dos-bercos-do-samba-no-rio-925424549.asp#ixzz1cT0beCPO>. Acesso em: 01 de outubro de 2011.

BATISTA, J. A . **Reflexões sobre o Conceito Antropológico de Cultura**. 2010. Disponível em: <http://www.unifaj.edu.br/NetManager/documentos/REFLEX%C3%95ES%20SOBRE%20O%20CONCEITO%20ANTROPOL%C3%93GICO%20DE%20CULTURA.pdf>. Acesso em 20 de Junho de 2011.

BONNEMAISON, J. **Viagem em Torno do Território.** In: **Geografia Cultural:** Um Século (3). Org. Z. Rosendahl e Corrêa, R. L. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2002. 190p.

BORGES, J. C. F.; CAVALCANTE JUNIOR, I. G. J**. Território, Identidade e Memória**: Tramas conceituais para pensar a piauiensidade. In: Memória e Identidade . Disponível em: < http://html-pdf-conversion.com/book/memoria-e-identidade.html> Acesso em: 12 de Janeiro de 2011.

CAMPOS, A. **Do Quilombo à Favela:** A Produção do Espaço Criminalizado**.** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil. 2005. 208p.

CARBALLO, C. T. **Cultura, territorios y prácticas religiosas.** Buenos Aires: Prometeo Libros, 2009. p.19-42

CARCANHOLO, Marcelo Dias. **A importância da categoria valor de uso na teoria de Marx.** Pesquisa & Debate, São Paulo, v. 9, n. 2(14), p. 17-43, 1998.

CARLOS, A. F. **Espaço-tempo na metrópole:** A fragmentação da vida cotidiana. Editora Contexto, São Paulo, 2001.

CARRIL, L. F. B. **Terras de Negro no Vale do Ribeira: Territorialidade e Resistência.** Dissertação (Mestrado em História Social). FFLCH/USP, São Paulo, 1995.

CARRIL, L. F. B. **Quilombo, Território e Geografia**. Revista Agrária, São Paulo, n. 3, p.156-171, 2006.

CASTRO, M. S. **Quilombo Urbano.** 2005. Disponível em: <http://guiadoestudante.abril.com.br/estudar/historia/quilombos-urbanos-434120.shtml>. Acesso em 28 de Outubro de 2011.

CHAGAS, V. **Histórias da Vida e da Saúde**. 2005. Disponível em: <http://www.museudapessoa.net/oquee/biblioteca/viktor_chagas_historias_da_vida.pdf>. Acesso em: 01 de novembro de 2011.

CLAVAL, P., 1999, **A Geografia cultural**. Florianopolis, Editora da UFSC, 1999.

CORRÊA, A. M. **Irmandade da Boa Morte como manifestação cultural afro-brasileira: de cultura alternativa à inserção global.** Tese (Doutorado) – CCMN/PPGG/UFRJ, Rio de Janeiro, 2004.

CORRÊA, A. M. Não Acredito em Deuses que não Saibam Dançar: A Festa do Candomblé, Território Encarnador da Cultura. In: ROSENDAHL, Z.; CORRÊA, R. L. (Org.) **Geografia:** Temas sobre Cultura e Espaço**.** Rio de Janeiro: EdUERJ, 2005.

CORRÊA, A. M. Terreiros de Candomblé: Terreiros semiografiados através de la materialidad y de La inmaterialidad y de La inmaterialidad de La práctica cultural afro-brasileña. In: CARBALLO, C. T.(Org.). **Cultura, territorios y prácticas religiosas.** Buenos Aires: Prometeo Libros, 2009.

CORRÊA, R. L. Territorialidade e corporação: um exemplo, In: SANTOS, M.; SOUZA, M. A de.; SILVEIRA, M. L. (orgs) , **Território, globalização e fragmentação.** São Paulo, Hucitec/Anpur, 1994, p. 251–256.

CORRÊA, R. L. Territorialidade e Corporação: um exemplo. In: SANTOS, M.; SOUZA, M. A. A.; SILVEIRA, M. L. (Org.). **Território: globalização e fragmentação***.* São Paulo: Hucitec/Anpur, 1996.

CORRÊA, R. L. **O Espaço Urbano**. 1995. Disponível em: < http://istoecidade.weebly.com/uploads/3/0/2/0/3020261/tex01_o_espao_urbano.pdf>. Acesso em 20 de jan de 2012.

CORRÊA, R. L. & ROSENDAHL, Z. (Org.). **Introdução à Geografia Cultural.** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

CORRÊA, R. L (Org.). **Manifestações da Cultura no Espaço**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1999. 248p.

COSTA, B. P. As Relações entre os Conceitos de Território, Identidade e Cultura no Espaço Urbano: Por uma Abordagem Microgeográfica. In: ROSENDAHL, Z.;

CUCHE, D. **A noção de cultura nas ciências sociais.** Lisboa: Fim de século, 1999.

CUNHA, G. G., NOGUEIRA, A. A. M., SANCHOTENE, I. S., TRAJAN, C. G. **Estudo da Evolução Urbana do Bairro da Lagoa, Rio de Janeiro, em uma Visão Tridimensional.** Curitiba, Paraná. 2007. Disponível em: <http://www.degraf.ufpr.br/artigos_graphica/ESTUDODAEVOLUCAO.pdf>. Acesso em 20 de outubro de 2011.

DUCAN, J. **O supra-orgânico na Geografia Cultural Americana**. In: CORRÊA, R.L. et al. (Org). **Introdução a Geografia cultural**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

ESTRELLA, S. (2008). **Como funcionam os quilombolas.** Disponível em: <http://www.culturanegra.com.br/quilombos.htm> Acesso em 18 de outubro de 2011.

FARIA, A. H. e SANTOS, R. J. **A Identidade no Urbano: Dos Territórios às Multiterritorialidades dos Membros das Religiões de Matriz Africana em Uberlândia, MG**. Disponível em: <http://www.seer.ufu.br/index.php/horizontecientifico/article/view/3969/2956>. Acesso em 26 de Outubro de 2011.

FERREIRA, S. R. B. **Campesinidade e Território Quilombola no Norte do Espírito Santo.** 2005.Disponível em: < http://www.uff.br/geographia/ojs/index.php/geographia/article/viewFile/204/196 >. Acesso em 10 de Jan. de 2012.

FIABANI, A. **Os Novos Quilombos, Luta pela terra e afirmação étnica no Brasil [1988-2008].** 2008**.**Tese (Doutorado) - UNISINOS. São Leopoldo, 2008.

FONSECA, L. M. e PELUSO, M. L. **Identidade e memória na dinâmica das transformações espaciais de Ceilândia – Distrito Federal** In: SIMPÓSIO NACIONAL SOBRE GEOGRAFIA, PERCEPÇÃO E COGNIÇÃO DO MEIO AMBIENTE, 2005,Londrina.**Trabalho apresentado**...Londrina, 2005.

FONTES, V. **O Mestre Amigo E O Drama Da Ideologia. Estudos de Sociologia**, Araraquara, v. 8, n. 15, p.133-143. 2003.

Fundação Cultural Palmares. Disponível em: <http://www.palmares.gov.br/?page_id=88&estado=RJ>. Acesso em 28 de outubro de 2011.

GEERTZ, Clifford. **Ethos, Visão de mundo, e a análise de símbolos sagrados**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

GOMES, P. C. da C. A condição urbana: ensaios de geopolítica da cidade**.** In ROSENDAHL, Z. e CORRÊA, R. L. (Org). **Geografia:** temas sobre cultura e espaço. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2005.

GOMES, F. S. **História de Quilombolas: Mocambos e Comunidades de Senzalas no Rio de Janeiro Século XIX.** Campinas: Unicamp, 1992.

GOMES, N. L. **Cultura Negra e educação**. Revista Brasileira de Educação n. 23, p.75-85, 2003. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rbedu/n23/n23a05.pdf.> Acesso em: 18 de Outubro de 2011.

GONÇALVES, C. W. P. (2002). Da geografia às geografias: um mundo em busca de novas territorialidades In: ROSENDAHL, Z.; CORRÊA, R. L. (Org). **Geografia:** temas sobre cultura e espaço**.** Rio de Janeiro: EdUERJ, 2005.

GUTIERREZ, G. **Comunidades Negras Colombianas. Ley 70 Del 27 de Agosto de 1993. Provincia Fe de Colombia.** Santafé de Bogotá, 1994.

HAESBAERT, R. **Des-territorialização e Identidade:** a rede “gaúcha” no Nordeste. Niterói: EdUFF, 1997.

HAESBAERT, R. **Identidades Territoriais.** In: ROSENDAHL, Z.; CORRÊA, R. L (Org.). **Manifestações da Cultura no Espaço.** Rio de Janeiro: EdUERJ, 1999. 248 p.

HAESBAERT, R. **Territórios alternativos.** Niterói: EdUFF; São Paulo: CONTEXTO, 2002.

HAESBAERT, R. Da Desterritorialização à Multiterritorialidade. In**:** ENCONTRO DE GEÓGRAFOS DA AMÉRICA LATINA, 10., 2005, São Paulo. **Anais**..., São Paulo, 2005.

HAESBAERT, R. **O Mito da Desterritorialização. Do Fim dos Territórios à Multiterritorialidade.** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004. 395 p.

HALL, S. **A identidade cultural na Pós-Modernidade.** Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

HALL, S. Quem precisa da identidade? In: SILVA, T.T. (Org.). **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais.** Petrópolis: Vozes, 2007. p. 103-133.

HARVEY, D. **A justiça Social e Cidade.** In: SANTANA, R. N.N. **Forma Mercadoria Assumida pela Terra e Submissão da Propriedade à Função Social: uma contradição nas cidades do Brasil.** 2009. Disponível em: <

http://www.ess.ufrj.br/ejornal/index.php/praiavermalha/article/viewFile/43/28>. Acesso em 10 de Jan. de 2012.

HONORATO, C. P. **Valongo:** O Mercado de Escravos do Rio de Janeiro, 1758-1831. 2008. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal Fluminense, Niteroi, 2008.

JACKSON, P. **Maps of Meaning.** London: Routledge,1989.

KONDER, L. **A Questão Da Ideologia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. 279 p.

KUHN, E. R. A. e GERMANI, G. I. **Os pescadores e a pesca artesanal em São Francisco do Paraguaçu-Bahia.** 2010. Disponível em: < http://www.costeiros.ufba.br/Semin%C3%A1rio/Eixo%205/KUHN,E.R.A,%20GERMANI,G.I_Os%20pescadores%20de%20s%C3%A3o%20francisco%20do%20paragua%C3%A7u-bahia.pdf>. Acesso em: 01 de outubro de 2011.

LADEIRA, L. **Pedra do Sal:** Testemunho da Africaneidade no Rio. 2010. Disponível em: <http://www.rioecultura.com.br/coluna_patrimonio/coluna_patrimonio.asp?patrim_cod=44#>. Acesso em: 01 de outubro de 2011.

LAHORGUE, M.L. Cidade: obra e produto**. Geosul**, v.17, n.33, 2002. Disponível em: <www.periodicos.ufsc.br/index.php/**geosul**/article/download/.../12656>. Acesso em 20 de jan de 2012.

LARAIA, R. B.(2004). **Cultura: um conceito antropológico**. In: FILENO, E. F. **O Professor como autor de Material para um Ambiente Virtual de Aprendizagem.** Curitiba. 2007. Disponível em: <http://www.ppge.ufpr.br/teses/M07_fileno.pdf>. Acesso em: 10 de abril de 2011.

LE BOSSÉ, M. As Questões de Identidades em Geografia Cultural – Algumas Concepções Contemporâneas. In: ROSENDAHL, Z.; CORRÊA, R. L. (Org.). **Paisagens, Textos e Identidade.** Rio de Janeiro: EdUERJ, 2004. P. 157-179.

LEFEBVRE, H. **O Direito a Cidade**. São Paulo: Centauro, 2001.

LEITE, I. B. **Os quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas.** 2000. Disponível em: **<**http://ceas.iscte.pt/etnografica/docs/vol_04/N2/Vol_iv_N2_333-354.pdfhttp>. Acesso em: 20 de Junho de 2011.

LOPES, H. T. Religiões Negras no Rio de Janeiro**. Cadernos Candido Mendes – Estudos Afro-Asiáticos,** Rio de Janeiro, n. 15.p. 91-103. 1988

MAIA, P. M. C. **Quilombo Sacopã: Uma História de Resistência.** In**:** ENCONTRO NACIONAL DA ANPPAS, 5., 2010, Florianópolis. Disponível em: < http://www.anppas.org.br/encontro5/cd/artigos/GT16-373-298-20100902225930.pdf>. Acesso em: 20 de Out. 2011

MALCHER, M. A. F. **Identidade Quilombola e Território.** In: III Fórum Mundial de Teologia e Libertação, Belém. Disponível em:< http://www.wftl.org/pdf/046.pdf > . Acesso em 10 de Jan. 2011.

MENDONÇA, F.; KOZEL, S.(Org.). **Elementos de Epistemologia da Geografia Contemporânea.** Curitiba: Ed. UFPR, 2002**.**

MCDOWELL, L. A transformação da Geografia Cultural. In: GREGORY, D. et al. (Org.) **Geografia humana:** sociedade, espaço e ciência social. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1996. 310 p.

MELLO, F. F. **A Zona Portuária do Rio de Janeiro:** antecedentes e perspectivas**.** Dissertação (Mestrado em Planejamento urbano e regional).2003. – IPPUR, Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2003.

MELLO, L. G. **Antropologia Cultural.** Petrópolis: Vozes. 1986.

MELLO, J.B.F. Geografia Humanística: a perspectiva da experiência vivida e uma crítica radical ao Positivismo. **Revista Brasileira de Geografia**. Rio de Janeiro, n.52, p. 91-115, 1990.

MORAES, A. C. R. **Território e História no Brasil.** São Paulo: Annablume/ Hucitec, 2002.

MOURA, C. **Os Quilombos e a Rebelião Negra.** Tudo é História. São Paulo: Brasiliense, 1981.

MOURA, C. **Os Quilombos na Dinâmica Social do Brasil.** Maceió: EDUFAL, 2001. 378 p. Coletânea sobre o tema desde a sua origem.

MOURA, C. **Quilombos: Resistência ao Escravismo.** São Paulo: Editora Ática S.A. 1987.

MOURA, G. **Ilhas negras num mar mestiço.** *Carta: falas, reflexões, memórias*, publicação do gabinete do senador Darcy Ribeiro, Brasília 4, n.13, 1994. IN: FIABANI, A. Os **Novos Quilombos, Luta pela terra e afirmação étnica no Brasil [1988-2008].** Tese de Doutorado. UNISINOS. São Leopoldo, 2008.

NASCIMENTO, Abdias. **O Quilombismo**. In: SIQUEIRA, M. L. (2007). **Quilombos no Brasil e Singularidade de Palmares.** Disponível em: http://www.smec.salvador.ba.gov.br/documentos/quilombos-no-brasil.pdf. Acesso em 27 de outubro de 2011.

O'DWYER, E. C. **Quilombos: Identidade Étnica e Territorialidade.** São Paulo: ABA/FGV, 2002.

OLIVEIRA, V. e MORTARI, E. C. M. **Quilombos contemporâneos: a memória e o consumo midiático na formação da identidade negra.** 2006. UNIrevista - Vol. 1, n° 3. ISSN 1809-4651. Disponível em: < http://www.unirevista.unisinos.br/_pdf/UNIrev_OliveiraMortari.PDF > Acesso em 10 de Jan. de 2012.

PEDON, N.R. e SOUZA, E. A.. **Território e Identidade.** Disponível < http://www.cptl.ufms.br/revista-geo/artigo6_EdevaldoS._e_NelsonP..pdf >. Acesso em 12 de out. 2009.

PELLEGRINO, C.T. **Patrimônio Cultural Urbano: de quem? Para o quê?.** Disponível em: <http://www.naya.org.ar/congreso2002/ponencias/carlos_tranquilli_pellegrino.htm>. Acesso em 20 de Julho de 2011.

PEREIRA, J. M. N. **Cultura Afro-Brasileira** In: **Introdução à História da África e da Cultura Afro-Brasileira.** Org. BELLUCCI, B. Rio de Janeiro: UCAM, CEAA: CCBB, 2003. p.119-26.

POLLAK, Michael. (1992). **Memória e Identidade Social**. IN: BORGES, J. C. F. e CAVALCANTE, I. G. J**. Território, Identidade e Memória**: Tramas conceituais para pensar a piauiensidade.

RAFFESTIN, C. (1980). Por uma Geografia do Poder. In: **Território e Identidade**. Edevaldo Aparecido Souza e Nelson Rodrigo Pedon. Revista Eletrônica da Associação dos Geógrafos Brasileiros – Seção Três Lagos – MS / ISSN 1808-2653.

REIS, J. J. (1996). **Uma história da liberdade.** In: SIQUEIRA, M. L. (2007). **Quilombos no Brasil e Singularidade de Palmares.** Disponível em: http://www.smec.salvador.ba.gov.br/documentos/quilombos-no-brasil.pdf. Acesso em 27 de outubro de 2011.

REIS, J. J. **Rebelião escrava no Brasil**: a história do levante dos malês em 1835. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

RIBEIRO, M. **Território e Prostituição na Metrópole Carioca.** 1ª Ed. – São João de Meriti, Rio de Janeiro. Ed. Ecomuseu Fluminense, 180p. , 2002.

ROHDE, B. F. **Umbanda, uma religião que não Nasceu: Breves Considerações sobre uma Tendência Dominante na Interpretação do Universo Umbandista.** Revista de Estudo da Religião. SP/ ISSN 1677-1222. p.77-96. 2009.

ROSENDAHL, Z. **Território e Territorialidade: Uma Perspectiva Geográfica para o Estudo da Religião.** Anais do X Encontro de Geógrafos da América Latina. USP - São Paulo, 2005.

SACK, R.Human Territoriality: Its Theory and History.1986 In: **Da Desterritorialização à Mutiterritorialidade.** Anais do X Encontro de Geógrafos da América Latina. São Paulo, Mar. 2005.

SAHLINS, Marshall (1990). **Ilhas de História.** IN: SANTOS, A. P, **Trajetórias da História Social e da Nova História Cultural: cultura, civilização e costumes no cotidiano do mundo do trabalho.** IX Simpósio Internacional Processo Civilizador - Tecnologia e Civilização, Paraná.

SALOMÃO, G. **A História do Samba.** 2011. Disponível em: < http://hid0141.blogspot.com.br/2011/03/historia-do-samba.html>. Acesso em Outubro de 2011.

SANTANA, R. N.N. **Forma Mercadoria Assumida pela Terra e Submissão da Propriedade à Função Social: uma contradição nas cidades do Brasil.** 2009. Disponível em: < http://www.ess.ufrj.br/ejornal/index.php/praiavermalha/article/viewFile/43/28>. Acesso em 10 de Jan. de 2012.

SANTOS, M. (1999). **O território e o dinheiro.** In: Território, Territórios. Niterói: PPGEO / AGB. GEO*graphia* – Ano. 1 – Nº 1 – 1999. P.7-13. Disponível em: < www.uff.br/geographia/ojs/index.php/geographia/article/.../2/2>. Acesso em 10 de Janeiro de 2011.

SAQUET, M. A. (2003). **O território: diferentes interpretações na literatura italiana.** In: FERNANDES, M. L. D. e FIÚZA, A. L. C. **Territórios Rurais: Uma abordagem para o desenvolvimento...Processos de Construção Social e Implantação do Território da Serra do Brigadeiro – Minas Gerais.** Disponível em: <http://www.rimisp.org/seminariotrm/doc/MARIA-LUISA-DIEZ.pdf > Acesso em 26 de outubro de 2011.

SIQUEIRA, M. L. (2007). **Quilombos no Brasil e Singularidade de Palmares.** Disponível em: http://www.smec.salvador.ba.gov.br/documentos/quilombos-no-brasil.pdf. Acesso em 27 de outubro de 2011.

SODRÉ, M. **O Terreiro e a cidade.** Petrópolis: Vozes, 1988. In: CORRÊA**"Não Acredito em Deuses que não Saibam Dançar": A Festa do Candomblé, Território Encarnador da Cultura.** In: **Geografia: Temas sobre Cultura e Espaço.** Org. Rosendahl, Z. e Corrêa, R. L. Rio de Janeiro: EdUERJ,

Cultura. In: **Geografia: Temas sobre Cultura e Espaço.** Org. Rosendahl, Z. e Corrêa, R. L. Rio de Janeiro: EdUERJ,

SILVA, G. **Candomblé e Umbanda: Caminhos da devoção brasileira**. São Paulo: Editora Atica, **1994**.

SOUZA, M. J. L. **O território: sobre espaço e poder, autonomia e desenvolvimento**. 1995. In: **Geografia: Conceitos e Tema.** Org. Castro, I. E., Gomes, P. C. C. e Corrêa, R. L. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.

TESSAROTTO, T. O. Novos Horizontes antropológicos: indivíduo, cultura e globalização**. Revista Eletrônica de Ciências Sócias**, n. 7, Set. p. 55-64. 2004. Disponível em: <http://www.cchla.ufpb.br/caos/thaisoliveira.pdf>. Acesso em 10 de maio de 2011.

TUAN, Y. **Espaço e lugar: a perspectiva da experiência.** São Paulo: Difel. 1983.

VALCARENGHI, Alexandre Roberto. **A Resistência e contestação ao latifúndio expressas nas poesias e músicas da romaria da terra do Paraná-Br**. Disponível em: <http://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&frm=1&source=web&cd=1&ved=0CCQQFjAA&url=http%3A%2F%2Fegal2009.easyplanners.info%2Farea06%2F6373_Valcarenghi_Alexandre_R_.pdf&ei=nFFrUNPrBYj49gSQw4Eo&usg=AFQjCNHZ2DstO9rkrc2OZn8Mg7m3z0twcQ&sig2=e2gKFI_Hqw8ogZQszFz31w> Acesso em: 15 de março de 2011.

WILLIAMS, R. **Cultura.** 2ª ed., São Paulo: Paz e Terra, 240 p. 2000.

WOODWARD, K. **Identidade e diferença:** uma introdução teórica e conceitual. Petrópolis: Vozes, 2000.

WOORTMANN, K. **Com parente não se neguceia:** o campesinato como ordem moral. *Anuário Antropológico* 87. Brasília: Ed. UnB- Tempo Brasileiro, 1990.

ZANATTA, B. A. A abordagem cultural na geografia. **Temporização**, v. 1, n. 9**,** 2007. Disponível em: < http://www.nee.ueg.br/seer/index.php/temporisacao/article/view/28> Acesso em: 20 de abril de 2011.

ANEXO A
QUESTIONÁRIO

Questionário guia para a compreensão dos Territórios Quilombolas

Este questionário tem como objetivo verificar a importância que o território possui no processo de construção da identidade quilombola, e as práticas culturais africanas que permeiam as comunidades quilombolas. Para uma melhor compreensão pelos entrevistados algumas questões do questionário sofreram algumas adaptações de linguagens.

Entrevistado:_____ **Idade:** ___
Data:__/__/__ **Local:**_____

Parte I – Identidade Quilombola

1.1. A partir de que vocês se auto-reconhecem como quilombolas?
(Como ou quando vocês começaram a se ver como quilombola?)

1.2. O que é ser um quilombola?

Parte II – Território Quilombola

2.1. Qual é a história dos seus antepassados (quilombo)?

2.2. Pode se dizer que o reconhecimento (regulamentação) de suas terras assegura uma perpetuação da identidade quilombola?
( ) sim ( ) não

2.3. O que representa a conquista de suas terras (território)?

2.4. Há conflitos entre a comunidade e agentes externos?

( ) sim ( ) não

2.4.1. Quais?

2.5. Sendo um quilombo urbano, como vocês conseguem obter dinheiro para manter a comunidade?

2.5.1. Quais formas?

Parte III – Práticas Africanas

3.1. Há práticas de costumes afro-brasileiros na comunidade?

(Existem práticas de costumes que venham de influência de matriz africana?)

( ) sim ( ) não

3.1.1. Quais?

3.2. Há a presença de uma religião afro-brasileira na comunidade?

( ) sim ( ) não

3.2.1. Quais?

3.3. Como foram/são transmitidos esses costumes para os descendentes?

3.4. Quais são os ritmos pertencentes da cultura afro-brasileira?

3.4.1. O que eles representam?