



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Educação e Humanidades

Faculdade de Formação de Professores

Fausto Gadelha Cafezeiro

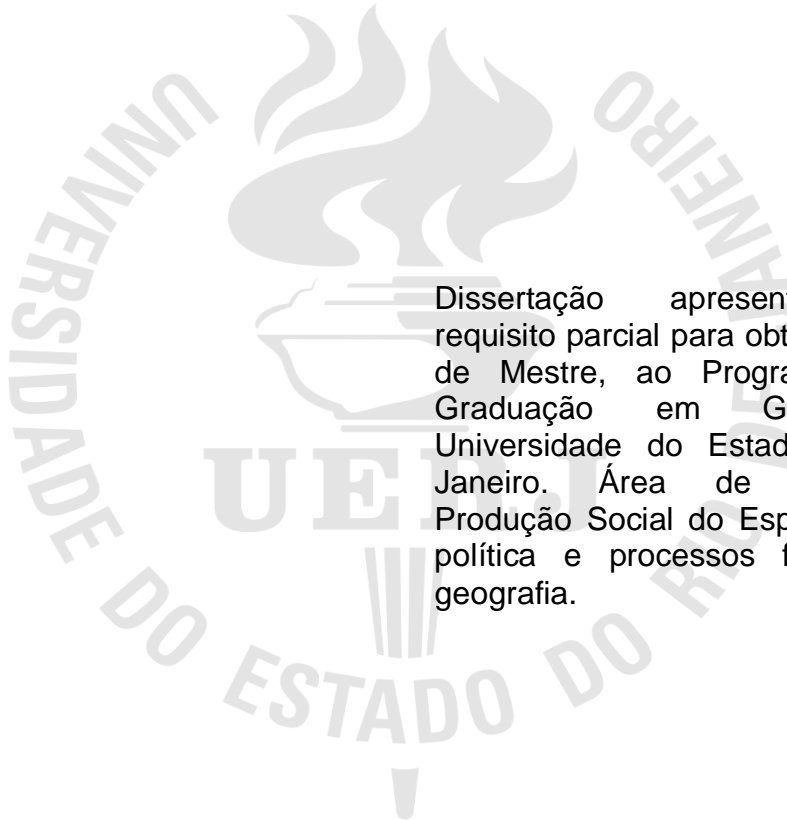
“Deus nos salve o cruzeiro das almas, meu povo bantu”: o jongo e a unidade territorial de matriz africana de Santa Rita do Bracuí (RJ)

São Gonçalo

2018

Fausto Gadelha Cafezeiro

“Deus nos salve o cruzeiro das almas, meu povo bantu”: O jongo e a unidade territorial de matriz africana de Santa Rita do Bracuí (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: Produção Social do Espaço: natureza, política e processos formativos em geografia.

Orientador: Prof. Dr. Renato Emerson Nascimento dos Santos

São Gonçalo

2018

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ/REDE SIRIUS/BIBLIOTECA CEH/D

C129 Cafezeiro, Fausto Gadelha.
“Deus nos salve o cruzeiro das almas, meu povo bantu”: O jongo e a unidade territorial de matriz africana de Santa Rita do Bracuí (RJ) / Fausto Gadelha Cafezeiro. – 2018.
131f.

Orientador: Prof. Dr. Renato Emerson Nascimento dos Santos.
Dissertação (Mestrado em Geografia) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Faculdade de Formação de Professores.

1. Quilombos – Angra dos Reis (RJ) – Teses. 2. Território – Teses. 3. Quilombolas – Participação política – Teses. I. Santos, Renato Emerson Nascimento dos. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Faculdade de Formação de Professores. III. Título.

CRB/7 - 4994

CDU 326(815.3)

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta dissertação, desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

Fausto Gadelha Cafezeiro

“Deus nos salve o cruzeiro das almas, meu povo bantu”: O jongo e a unidade territorial de matriz africana de Santa Rita do Bracuí (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: Área de concentração: Produção Social do Espaço: natureza, política e processos formativos em geografia.

Aprovada em 08 de outubro de 2018.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Renato Emerson Nascimento dos Santos (Orientador)
Faculdade de Formação de Professores – UERJ

Prof. Dr. Gabriel Siqueira Correa
Faculdade de Formação de Professores – UERJ

Prof. Dr. Denilson Araújo de Oliveira
Faculdade de Formação de Professores – UERJ

Prof. Dr. Eduardo José Pereira Maia
Universidade Federal do Rio de Janeiro

São Gonçalo

2018

DEDICATÓRIA

À Dandara, rainha de tantos reinos quanto seu nome permitir.

AGRADECIMENTOS

A Olodumare e todos os orixás, voduns e inquices. A Oxalá, meu pai. Às Almas Santas, ao Cruzeiro das Almas, às Almas do Cativoiro. Aos ancestrais dessa terra. Ao Exu Passuva Belzebu e seus ensinamentos tão necessários à compreensão e escrita, com a certeza de revê-lo e contar-lhe a novidade sempre pedida.

À minha família, a Marina pela força e pela compreensão. Ao meu pai e à minha mãe, pela leitura e comentário dos rascunhos. A Dandara, por acreditar que eu sou um gênio.

Aos colegas da turma de mestrado, especialmente Marcela, pelas conversas e cafés e Bernard, pelas reflexões. A todos do NEGRAM, principalmente Gabriel Siqueira, fundamental para os trabalhos de campo e para a interação com a comunidade, a Dayana pelas risadas e caras-e-bocas, a Cícero, criador de conceitos, Ronald, Jorlandro, Adriani. Ao orientador Renato Emerson, pela paciência e pelo zelo e respeito nas trocas de ideias.

A Raylane e Sandro, pelas cervejas e ideias trocadas sempre. A Erica, personalidade criativa. Ao Hoju, pela possibilidade da troca afetuosa no trabalho.

À Comunidade Quilombola de Santa Rita do Bracuí, pela receptividade e pela possibilidade de desenvolver o trabalho. Especialmente a Marilda, Emerson, Marcos Vinícius, Amanda, Luciana e Raissa.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

Oh! Deus vos salve, Angoma-puíta
Candongueiro, Tambu, Caxambu
Senhora Santana
Eu sou o jongo
Meu Santo Antônio, Meu São José

Cacurucaia eu sou
Perengando tô
Mas não posso morrer

Eh! Eh! Salve o Rosário
Eh! Eh! Minhas Santas Almas Benditas
Eh! Eh! Me salve todos Jongueiros
Oh! Deus vos salve o Cruzeiro das Almas
Meu Povo Banto

(Lanzir Sinval. "Vida ao Jongo")

RESUMO

CAFEZEIRO, Fausto Gadelha. *“Deus nos salve o cruzeiro das almas, meu povo bantu”*. O jongo e a unidade territorial de matriz africana de Santa Rita do Bracuí (RJ). 2018. 131f. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Faculdade de Formação de Professores, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, São Gonçalo, 2018.

O presente trabalho trata da recomposição étnica levada a cabo pela comunidade quilombola de Santa Rita do Bracuí (Angra dos Reis-RJ). A análise contempla os elementos de tal recomposição étnica: o território, termo que vem sendo tratado pela academia, pelos movimentos sociais e pelo Estado; e o jongo, prática cultural tradicional na comunidade registrada como patrimônio imaterial do Brasil pelo IPHAN e que parece ter papel importante na afirmação da negritude nos casos. A própria ideia de quilombo é aqui trabalhada, para que se tenha ciência do que quer dizer ser quilombola e quais as implicações políticas disto. Para dar conta desta categoria, a pesquisa aponta três correntes discursivas que se complementam e podem nos trazer entendimento a respeito: (i) o discurso panafricanista ou quilombista, para o qual o quilombo é uma metonímia acerca de uma ligação da diáspora com a África, o quilombo sendo um termo definidor de um conjunto de lutas sociais no Brasil e uma instituição para a (re)criação de laços identitários em África e no Brasil; (ii) o discurso ambientalista, que em sua análise epistemológica da relação sociedade-natureza formula uma crítica ao paradigma cartesiano-newtoniano e aponta a existência de sociedades com outros paradigmas para esta relação, inclusive os quilombolas, e (iii) o discurso da reforma agrária, que, apontando os conflitos no meio rural brasileiro, trazem, às vezes implícita e outras vezes explicitamente, os conflitos causados pelo uso do território por sujeitos não hegemônicos. No que diz respeito ao território, será feita uma leitura baseado na proposta de que ele pode assumir três mantos discursivos: (i) o de categoria analítica, quando analisado pelos intelectuais e pesquisadores; (ii) o de categoria da prática, quando enunciado pelos movimentos sociais para nomear suas relações com o espaço físico; e (iii) o de categoria da norma quando agenciado pelo Estado e pelas corporações, empresas e organismos que o constituem (HAESBAERT, 2014). A parte empírica compõe-se em dois momentos: um é de entrevistas dirigidas ao Pontão de Cultura do Jongo-Caxambu, projeto de extensão da Universidade Federal Fluminense (UFF) que, em parceria com o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) e com 17 comunidades jongueiras, apoia a execução da salvaguarda patrimonial. A outra parte é de trabalho de campo na comunidade apontada.

Palavras-chave: Quilombo. Território. Recomposição Étnica. Luta Política.

RESÚMEN

CAFEZEIRO, Fausto Gadelha. *“Deus nos salve o cruzeiro das almas, meu povo bantu”*. El jongo y la unidad territorial de matriz africana de Santa Rita do Bracuí (RJ). 2018. 131f. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Faculdade de Formação de Professores, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, São Gonçalo, 2018.

El presente trabajo trata de la recomposición étnica llevada a cabo por la comunidad quilombola de Santa Rita do Bracuí (Angra dos Reis-RJ). El análisis contempla los elementos de tal recomposición: el territorio, término que viene siendo tratado por la academia, por los movimientos sociales y por el Estado; y el jongo, práctica cultural tradicional, registrada como patrimonio inmaterial de Brasil por el IPHAN y que parece tener un papel importante en la afirmación de la negritud en el caso. La propia idea de quilombo es aquí trabajada, para que se tenga claridad de lo que quiere decir ser quilombola y cuales las implicaciones políticas de esto. Para dar cuenta de esta categoría, la investigación apunta ter corrientes discursivas que se complementan y pueden traernos entendimiento al respecto: (i) el discurso panafricanista o quilombista, para el cual el quilombo es una metonimia sobre un vínculo de la diáspora con África, el quilombo siendo un término definidor de un conjunto de luchas sociales en Brasil y una institución para la (re) creación de lazos identitarios en África y en Brasil; (ii) el discurso ambientalista, que em su análisis epistemológico de la relación sociedad-naturaleza formula una crítica al paradigma cartesiano-newtoniano y apunta la existencia de sociedades con otros paradigmas para esta relación, incluso los quilombolas, y (iii) el discurso de la reforma que, apuntando a los conflictos em el medio rural brasileño, traen, a veces implícita y otras veces explícitamente, los conflictos causados por el uso del territorio por sujetos no hegemónicos. Em lo que se refiere al territorio, se hará una lectura basada en la propuesta de que él puede assumir tres mantos discursivos: (i) el de categoría analítica, cuando analizado por los intelectuales e investigadores; (ii) el de categoría de la práctica, cuando enunciado por los movimientos sociales para nombrar sus relaciones con el espacio físico; y (iii) el de categoría de la norma cuando es agitado por el Estado y por las corporaciones, empresas y organismos que lo constituyen (HAESBAERT, 2014). La parte empírica se componen dos momentos: uno es de entrevistas dirigidas al Pontón de Cultura del Jongo-Caxambu, proyecto de extensión de la Universidad Federal Fluminense (UFF) que, em asociación con el Instituto del Patrimonio Histórico y Artístico Nacional (IPHAN) y con 17 comunidades jogueiras, apoya la ejecución de la salvaguardia patrimonial. La otra parte es de trabajo de campo em la comunidad apuntada

Palabras clave: Quilombo. Territorio. Recomposición Étnica. Lucha Política

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	9
1	ATRAVESSANDO A KALUNGA: DE KILOMBO A QUILOMBO	17
1.1	Do quilombo imbangala ao quilombo do século XX	20
1.2	A questão da etnicidade	31
1.2.1	<u>O conceito de etnicidade e o significado normativo de quilombo</u>	34
1.2.2	<u>Possibilidades analíticas para o conceito de quilombo</u>	38
1.3	O quilombo do século XXI	41
2	PARA ALÉM DO DICIONÁRIO: OS TERRITÓRIOS DO TERMO “TERRITÓRIO”	44
2.1	O território nos ajude a olhar	49
2.2	Quando as palavras são armas	64
2.2.1	<u>Um necessário giro no olhar</u>	66
2.3	A dinâmica territorial aos olhos do Estado	74
2.3.1	<u>Os territórios, seus patrimônios e política cultural</u>	77
2.4	O que seria uma unidade territorial de matriz africana	82
3	(O CORPO) NEGRO É A RAIZ DA LIBERDADE	87
3.1	Histórico da comunidade e do seu jongo	89
3.2	Os jovens e o jongo	98
3.3	O jongo como patrimônio cultural	100
3.3.1	<u>Jongo-caxambu: articulação e fortalecimento entre comunidades</u>	101
3.4	A unidade territorial de matriz africana de Santa Rita do Bracuí ...	108
	CONSIDERAÇÕES FINAIS	116
	REFERÊNCIAS	126

INTRODUÇÃO

Santo Antônio de Pemba
Caminhou sete anos
À procura de um mano
Oi, até que encontrou

Mas como caminhou!
Mas como caminhou!
Mas como caminhou!
Santo Antônio de Pemba
Como caminhou...
(*Cantiga de umbanda*)

Como é importante caminhar... O exercício de uma pesquisa é análogo à caminhada retratada na cantiga. Caminhamos, e como caminhamos! Encontrar, contudo, é só um fato. A umbanda, filosofia ancestral resultante da reinterpretação e reinvenção da ancestralidade diaspórica, mostra, com esta expressão, como o percurso é, na verdade, muito mais grandioso que o encontro do que se procura. O jongo, irmão diaspórico da umbanda, discursa melodia consoante. Muito se caminha até encontrar um irmão. Nesta linguagem, a busca não se dá rumo ao desconhecido. Pelo contrário: a busca se direciona àquilo que, de alguma maneira, é familiar: o irmão. A pesquisa é pelo re-conhecimento, pelo conhecer de novo. Pode-se caminhar muito para encontrar, mas, muitas vezes, o objeto buscado está ao lado, e a graça, a beleza, o saber, faz-se pelo caminhar, pouco importando se o mano está longe ou perto. Não é a extensão geográfica o que importa, senão a trajetória e sua história, seus acontecimentos. A narrativa espacial.

Esta dissertação trata da importância do jongo, prática de música e dança característica dos povos *bantu* e localizada nas fazendas de café do vale do Rio Paraíba do Sul, para a recomposição étnica da comunidade de Santa Rita do Bracuí (Angra dos Reis/RJ). Recomposição étnica, aqui, tem o sentido de re-criação dos sinais diacríticos da identidade de um grupo, de reinvenção dos sinais e símbolos identitários. A questão aqui aponta para a territorialização dos valores civilizatórios

africanos na América, criando Áfricas a partir da luta sociopolítica e da reinterpretção, recriação e invenção criativa de tais valores, formando coletividades comunitárias. No caso estudado, há uma transformação no sentido e na intencionalidade da prática do jongo, associando-a, no presente, à resistência contra o racismo e à luta pelo direito ao território. Há uma continuidade e uma descontinuidade neste processo: o jongo sempre foi uma prática da resistência anti-escravocrata; agora ela ganha um sentido na luta contra o racismo e a discriminação. Acrescente-se a isto que, recentemente, com a difusão das manifestações culturais afrodescendentes e afroindígenas, há o apelo para a espetacularização, transformando o jongo em uma mercadoria identitária a ser consumida, assistida com o sentido da apreciação e da diversão do público.

A memória e a história oral contam, sobre a origem do jongo na época do cativo, que os negros escravizados criaram uma série de artimanhas de resistência através do campo simbólico, das práticas espaciais, do sagrado. Uma delas era o jongo, composto por ritmo, dança e canto. Após a formação da roda em volta dos tambores e da saudação aos santos católicos e aos elementos da natureza, acontece um diálogo em mensagem cifrada. Dizem os mais velhos, eram os escravos combinando a fuga, indicando o caminho e quais as estradas vigiadas pelo capitão-do-mato. A ocasião servia tanto para o encontro, o divertimento e para a realização de práticas sagradas como para a organização da resistência ao trabalho forçado. Após o fim da escravidão, a prática do jongo seguiu como tradição, como memória, como elemento de coesão nas comunidades negras rurais ou em localizações urbanas, a que chegou através do êxodo rural (IPHAN, 2007). Nesta época, a participação de crianças era interdita¹. Aparentemente, havia uma forte ligação entre a prática jongueira e certas práticas mágicas. Os chamados *cumbas* era os velhos feiticeiros que participavam da roda, e suas artimanhas são contadas pelos mais velhos até hoje. A formação da roda sempre louva à memória dos ancestrais. Certamente, o jongo tem uma ligação com a espiritualidade de matriz

¹ Aponto três possibilidades para esta interdição: (i) por as cantigas conterem mensagens cifradas referindo-se à fuga de escravizados e a seus fatos cotidianos, torna-se inconveniente que crianças participem, já que não têm discernimento suficiente para guardar tais segredos; (ii) se havia prática de encantamentos e magias, pela mesma questão do discernimento, torna-se também inconveniente a presença de crianças; (iii) em campo, uma líder comunitária do Bracuí relata que não se deixavam as crianças participar porque a forma da dança, antigamente, envolvia muitos movimentos de rodar a saia, encurvar, etc., o que poderia fazer com que as crianças se machucassem – mas não queria dizer que elas não poderiam assistir ou brincar no mesmo quintal onde se praticava o jongo, muito pelo contrário, pelo menos pelo depoimento dela.

africana, contudo, não se pode dizer que ele componha propriamente um elemento desta religiosidade; trata-se menos de uma prática sistematizada em uma doutrina e mais de elementos de memória ancestral comum.

Entre as décadas de 1970 e 1980, acontece um movimento de ressignificação dessa prática cultural a partir da ideia de que, se não houvesse um processo de resgate e reinvenção da tradição, o jongo acabaria por ser esquecido; com o falecimento dos mais velhos, não estaria comprometida a continuidade entre as gerações mais novas. Daí a criação de grupos, a fim de ensinar aos jovens e tornar a prática do jongo mais atraente a eles. É o caso de Mestre Darcy e Vovó Maria Joana Rezadeira, mãe e filho da comunidade da Serrinha, fundadores de um grupo (hoje, uma associação cultural, a ONG Jongo da Serrinha). Nesse cenário, vai-se construindo um reposicionamento do jongo: de prática local, sacralizada e envolta por interdições e segredos, ele passa a ser um elemento identitário não mais de algumas comunidades, mas da luta antirracista como um todo, e da afirmação da cultura negra. A partir daí a prática do jongo se dissemina, ele passa a ser ensinado como uma das danças afro-brasileiras, além de fazer parte do mercado fonográfico (caso emblemático é o LP Jongo Basam e Capoeira de Angola, em que um dos músicos é o próprio Mestre Darcy, lançado pelo Grêmio Recreativo de Arte Negra Quilombo em 1976).

Durante o século XX, conforme será analisado com mais afinco no capítulo 1, o termo quilombo teve uma série de significados políticos, e foi discursivamente utilizado pelo movimento negro no Brasil fazendo alusão à resistência contra o sistema escravocrata, ao ponto de Abdias Nascimento, importante intelectual do pensamento pan-africanista, utilizá-lo para nominar suas propostas, elaborando o Quilombismo, ao mesmo tempo método e ideologia de luta social (NASCIMENTO, 1980). Além disso, intelectuais do porte de Beatriz Nascimento identificavam comunidades que ou se designavam como descendentes de quilombo ou diziam ter sido instaladas em locais de senzalas abandonadas e antigas fazendas, tendo, portanto, sua origem no período escravocrata (NASCIMENTO, 2004). A identificação dessas comunidades e a luta do movimento negro em resguardá-las como memória viva das lutas negras foi importantíssimo fator para a aprovação, na Constituinte de 1988, do artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. Outro importante fator foi, a partir da década de 1980, com a ascensão do movimento ambientalista, o debate da categoria “povos e comunidades tradicionais” (CRUZ,

2012). O próprio termo quilombo é redimensionado a partir disso, ganhando sentido positivo de resistência e afirmação, voltado para o processo identitário e para a territorialidade (SANTOS, 2012).

Nesse sentido, as práticas oriundas da resistência à escravidão, frontais ou não, passam a figurar como elemento de lutas e de afirmação identitária negra, e o patrimônio cultural mantido por esses povos e comunidades tradicionais, seus saberes e suas práticas espaciais, passam a ser objeto de interesse da academia e de outros setores sociais, como artistas e uma certa classe média urbana interessados em conhecer e vivenciar esta prática cultural. Também as comunidades passam a apropriar-se do discurso dessa tradição ressignificada e usá-lo nas suas lutas. Por isso, a ideia de patrimônio cultural passa a compor o discurso quilombola, tornando-se elemento de composição das lutas.

A comunidade estudada tem na prática do jongo o que foi descrito acima. Santa Rita do Bracuí já é certificada pela Fundação Palmares, aguardando a finalização do processo de titulação junto ao INCRA, num lentíssimo processo que inclui conflitos fundiários contra a especulação imobiliária e a ação de grileiros². O quilombo faz parte do Pontão de Cultura do Jongo-Caxambu – projeto de extensão da Universidade Federal Fluminense (UFF) em parceria com o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) cujo objetivo central é, junto a 16 comunidades jongueiras (quilombolas ou não) construir a salvaguarda desta prática cultural, registrada em 2005 como patrimônio imaterial do Brasil pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN). Assim sendo, para além da manifestação cultural propriamente dita, Bracuí se afirma como detentora e guardiã de um patrimônio nacional, de uma prática que recebe atenção do Governo Federal e que articula a questão da luta por território quilombola aos esforços governamentais em salvaguardar a cultura nacional.

² O processo jurídico de reconhecimento e titulação de terras quilombolas é de competência legal do INCRA (Instituto de Colonização e Reforma Agrária, ligado ao Ministério da Agricultura e Abastecimento/MAPA), e compõe-se de sete fases: a) autoafirmação da comunidade e abertura de processo para reconhecimento de territórios quilombolas; b) elaboração do Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID), do qual faz parte o levantamento antropológico; c) análise e julgamento de recursos ao RTDI; d) Portaria de Reconhecimento, que declara os limites do território; e) Decretação e Encaminhamento, em que, através de Decreto Presidencial, a desapropriação privada é autorizada e/ou é encaminhada a entes públicos que tenham a posse da terra; f) Desintrusão, em que ocupantes que não façam parte da comunidade são notificados e retirados; g) Titulação, quando o título de propriedade coletiva da comunidade é emitido. Diferente dos territórios indígenas, cuja terra pertence à União, os territórios quilombolas são propriedade coletiva dos membros da comunidade. Fonte: <http://www.incra.gov.br/estrutura-fundiaria/quilombolas>. Acesso em 9/12/2014 às 23h08m.

A luta por território é, então, mais que a luta pela titulação das comunidades; é uma luta pela identidade, pela memória, pela etnicidade, pela territorialidade, pelo direito à diferença. É um entrecruzamento de agendas políticas: terra, cultura, etnicidade e território tornam-se, nesse contexto, uma constelação de elementos que compõem a luta, que parece ter na ideia de patrimônio cultural uma aliada.

Diante deste processo de disputa, o presente reconstrói o passado. O território, continuamente, é reinventado, e seus elementos fazem parte de um jogo simbólico que consiste em compor e recompor as histórias, dotando o passado de novos significados e o futuro de novas possibilidades. Sendo assim, como se configuram estes territórios, e como se articulam os elementos nessa disputa que é, ao mesmo tempo, material e simbólica?

Os conceitos centrais do trabalho são território e etnicidade. O primeiro tem tido relevância tanto para a academia como para o Estado e para as comunidades que o reivindicam (HAESBAERT, 2014). Este autor analisa a polifonia a respeito deste conceito, gerada a partir das disputas pelo seu significado, frutos das disputas sociais que vem sendo visibilizadas nos últimos anos. O termo território, no que diz respeito à academia, vem se adaptando a realidades muito diferentes daquelas para as quais foi designado primeiramente (do território animal da etologia e do território do Estado-Nação). As disputas no âmbito do Estado também vêm passando por uma reformulação, a ponto de existir, hoje, a questão dos direitos territoriais, que tensiona a ideia clássica, tanto em Geografia como no senso comum, de que há uma hierarquia vertical em que o Estado exerce seu poder por sobre seu território. Os chamados territórios tradicionais – povos originários, quilombolas, quebradeiras de coco, caiçaras, faxinairos, pescadores, etc., exercem uma territorialidade, através de sua relação intra-comunitária e com a natureza, completamente diferente deste território do poder vertical. A respeito destes movimentos sociais, há o entendimento do território como elemento da totalidade das relações, e não como um vazio em que as relações se darão. Isso amplia a semântica do termo e faz com que o Estado tenha que se reformular para atender a estas demandas. É comum o uso da palavra território nas lutas urbanas e rurais, nas disputas por demarcação de terras, no Brasil como na América Latina.

Sobre a etnicidade, a antropologia desde o século XX vem se debruçando a respeito. Um divisor de águas desta questão é o trabalho de Barth (1998), que define a etnicidade como algo não estático e resultado da criação e recriação de

sinais diacríticos – identificadores do grupo como tal, responsável por contar sua história e mediar as relações). A interação e a comunicação entre grupos são fundamentais neste processo, ponto em que Barth rompe com a etnografia tradicional – que compreendia ser importante para a manutenção da identidade étnica um certo isolamento, social e/ou geográfico, conformando uma ideia mais “essencializada” dos grupos sociais. Autor complementar a este debate, Anderson (2008), preocupado com a questão da identidade nacional no Sudeste Asiático, propõe que o Estado-Nação colonial invisibiliza outras identidades, quando se configura numa comunidade imaginada que uniformiza e homogeneiza identidades existentes anteriormente entre grupos étnicos. Inspirado na ideia de comunidade imaginada, Hall propõe que essas identidades anteriores ao processo colonial se resignificaram, criando culturas em diáspora (2003). Ele fala, especificamente, das comunidades caribenhas na Inglaterra, estas mesmas, frutos de outro movimento diaspórico, da África à América.

Com base nisso, aqui se entende o jongo como um dos sinais diacríticos para a criação da identidade quilombola nas comunidades. Ele se articula a uma série de outros sinais (a prática de outras manifestações da cultura afro brasileira, as memórias dos membros das comunidades, a luta contra o racismo, etc.) e se mostra como um dos elementos do território quilombola, legitimando a luta pela titulação e, mais que isso, o reconhecimento da sociedade de que se trata de comunidades quilombolas.

As formas contemporâneas de lutas, baseadas na construção de identidades coletivas e de territorialidades insurgentes são um vasto campo de investigação, que trazem a necessidade de repensar os conceitos com que eram analisadas a cultura, a identidade e o território. Elas incluem as lutas contidas nas agendas das territorialidades tradicionais após o reconhecimento de direitos por parte do Estado Brasileiro na Constituição de 1988.

As diferentes grafias espaciais e o entrecruzamento das lutas com as esferas de poder também são aspectos fundamentais a serem analisados. O espaço geográfico é a instância não só da materialização e da construção das práticas culturais, mas também das relações que os sujeitos constroem destas com os outros espaços de enunciação, com as outras escalas possíveis de disputa.

A pesquisa tem como objetivo geral investigar a articulação entre as lutas sociais por território e o uso de elementos culturais como seus legitimadores, e as

sobreposições e mobilizações dessas lutas com o Estado. Como objetivos específicos:

- Compreender a complexidade que envolve o termo “quilombo” em relação às lutas sociais no Brasil;
- Investigar as possibilidades analíticas da categoria “território” e como sua significação na academia, nas lutas sociais e nas esferas governamentais vem se dando;
- Compreender a história da comunidade estudada e as estratégias de legitimação da luta adotadas por ela em cada momento;

A metodologia do trabalho constitui-se em pesquisa bibliográfica sobre a questão quilombola no Brasil, principalmente sobre o maior interesse do Estado sobre esta questão, o que ocorre após a Constituição de 1988. Além disso, há bibliografia específica sobre as comunidades estudadas, que servem aqui como fonte de dados secundários a respeito da história e da formação das comunidades (IPHAN, 2005, 2007; MATTOS, 2005, 2006; LIMA, 2010; CARRANO, 2007; MONTEIRO & SACRAMENTO, 2009). Há, também, a análise conceitual sobre território e etnicidade (RAFFESTIN, 1990; SANTOS, 2005; LOPES DE SOUZA, 1995; SACK, 1986; BONNEMAISON, 2012; HAESBAERT, 2004, 2014; ANDERSON, 2008; HALL, 2003, 2014; BARTH; 1998). A política de salvaguarda patrimonial é investigada tanto com bibliografia conceitual como junto ao Pontão de Cultura do Jongo-Caxambu. Foram realizados trabalhos de campo na comunidade. Tanto na comunidade como no Pontão, serão realizadas entrevistas não estruturadas e estruturadas.

O trabalho é composto de três capítulos. No primeiro, em que são narrados e analisados os significados que o termo *quilombo* teve ao longo da história, tanto na África como no Brasil, compreendendo-se seu significado após a Constituição de 1988 e as lutas por território engendradas pelas comunidades quilombolas; e será abordado como a questão da etnicidade vem dialogando com a ideia de quilombo. No segundo, o conceito de território é investigado, além de seu entrecruzamento nas lutas sociais contemporâneas. A opção foi por estruturar o capítulo segundo a proposta de Haesbaert, compreendendo que o território pode ser concebido como categoria analítica, categoria da prática ou categoria normativa, compreendendo bem os sujeitos envolvidos em cada categorização e suas diferenças. O terceiro

capítulo contém uma análise mais aprofundada da história da comunidade, seu processo de organização e articulação e, é claro, a importância do jogo neste processo.

1 ATRAVESSANDO A KALUNGA: DE KILOMBO A QUILOMBO

A Terra é circular.
Onde está o disco?
No mar. Atlântico-mãe

Como eles puderam sair daqui para um mundo desconhecido?
Aí, eu chorei de amor pelos navegadores, meus pais.
Chorei por tê-los odiado.
Chorei por ainda ter mágoa desta história.
Mas chorei, fundamentalmente, diante da poesia do encontro
do Tejo com o Atlântico.
Da poesia da partida do encontro para a conquista.
Eles o fizeram por medo também, e talvez tenham chorado
diante de todas as belezas além do mar Atlântico.
Oh! Paz infinita de poder fazer elos de ligação de uma história
fragmentada.
África e América, e novamente Europa e África.
Angolas, Jagas, e os povos de Benim, de onde vem minha
mãe.
Eu sou Atlântica!
(*Beatriz Nascimento. "Atlântica"*)

Neste capítulo, será analisada a temática quilombola e suas raízes históricas. O termo quilombo é presente no português brasileiro desde a Colônia. A palavra tinha, em África uma significação própria, originária do idioma *umbundo*, faladas por grupos étnicos que habitavam, por volta dos séculos XV e XVII, a atual região central do continente Africano ocupada pelos Estados de Angola e Congo – especialmente os lunda, ovimbundo, mbundo, kongo, imbangala. Etimologicamente falando, denominava uma instituição e uma edificação onde eram iniciados³ os

³ Iniciação, neste caso, se refere tanto aos ensinamentos da arte da guerra como à iniciação religiosa. Não havia, nem no povo referido nem nas sociedades africanas dos séculos XV e XVI, divisões rígidas entre religião, sociedade e os costumes de forma geral. Se alguém é um guerreiro, sua iniciação concebe tanto a guerra propriamente dito quanto à guerra de um ponto de vista simbólico-religioso. Cf.: (NASCIMENTO, 2008; MUNANGA, 1996).

guerreiros do povo *imbangala*, ou *jaga*. O processo iniciático incluía circuncisão e pintura do corpo (MUNANGA, 1996). No romance histórico *Ao sul, um sombreiro*, o autor angolano Pepetela ilustra os *imbangala* como um povo temido, cuja aproximação era algo feito com muito cuidado, tanto pelos colonizadores do século XVI como pelos outros grupos étnicos banto:

Estavam cercados por um bando de vinte rapazes, pintados de pemba e tacula, o branco e o vermelho dos guerreiros. Se agacharam, se enrolaram no chão, suportando os pontapés. Depois se ouviu uma voz de comando e os guerreiros pararam. Carlos Rocha se levantou e viu um homem forte de lança em punho, uma saia de ráfia e o tronco nu, pintado com o branco da pemba. Um chefe. Se levantou e tremeu sem vergonha. O personagem cabia nas descrições, era um jaga. Os dentes em serrilha, por os incisivos serem limados em pontas triangulares, as escarificações no peito e nas faces, o colar de unhas de onça e a trunfa no cabelo indicavam o grupo. (PEPETELA, 2012, p. 177)

Mais adiante:

... os jagas eram diversos e independentes uns dos outros. Faziam um jagado, que se chamava a um poder localizado debaixo de um grande jaga e aí permaneciam. Quando o grupo crescia demais e havia poucas palmeiras, os guerreiros deixavam as mulheres com uma parte, geralmente os mais velhos, e avançavam a atacar outros povos. Se apoderavam de novo território e criavam portanto um jagado. Até estar cheio de gente. Avançavam de novo (...) Assim iam se espalhando pelo sul do Kwanza⁴ como se tinham antes espalhado pelo norte, desde as terras do Kassange até o mar. E tinham atacado o próprio reino do Kongo, confinando o rei a uma ilha no meio do rio, até ser salvo por intervenção dos canhões portugueses. Uma coligação de jagas reinava na Matamba, reino a norte do Ndonge e a leste do Kongo. (PEPETELA, 2012, p. 179)

O trabalho de Beatriz Nascimento traz uma “diáspora do termo quilombo”, ou melhor, como foi reorganizada a ideia de quilombo na diáspora, tratando especialmente do caso brasileiro. A autora faz uma ponte entre a instituição imbangala e a ocorrência de quilombos no Brasil Colonial, analisando um novo significado para o termo.

O espaço colonial e a formação do espaço agrário capitalista brasileiro conformaram uma estrutura social em que raça e classe se entrelaçam, característica marcante da colonialidade, ou do sistema-mundo moderno-colonial⁵.

⁴ Kwanza é um rio que vai desde o Planalto Central de Angola até o sul de Luanda, desembocando no Oceano Atlântico. Kassange e Matamba eram reinados existentes no século XVI, o primeiro ao sul do Rio Kwanza e o segundo a leste, na região da atual fronteira com o Congo.

⁵ Conforme Balibar e Wallerstein (1988) e Quijano e Wallerstein (1992), que tratam da colonização como condição *sine ne qua non* para a estruturação de um sistema mundial de poder, baseado no

Isto pode ser facilmente apreendido quando se lê a definição de quilombo presente no Conselho Ultramarino de 1740. Através dos trabalhos de Ruy Moreira e de Alfredo Wagner de Almeida, é possível compreender como a colonização e a colonialidade condicionaram a que, no campo brasileiro, existam formas comunitárias para as quais as noções de etnicidade, território e terra são cruciais, como realidade cotidiana e como categorias para a sua compreensão.

A partir daí, poderemos compreender a apropriação do termo pelos movimentos sociais no século XX, quando o quilombo foi entendido pelo movimento negro como uma síntese das lutas antirracistas, ressignificando o passado ao substituir a ideia de fuga pela de resistência, constituindo uma projeção para o futuro. Pode-se citar, como um dos grandes intelectuais e militantes engajados neste ponto de vista, Abdias Nascimento, que, inspirado pelas lutas de libertação africanas e no ideal pan-africanista, nos brinda com a ideia do quilombismo, ao mesmo tempo um “método científico histórico-social” (NASCIMENTO, 2009, p. 204) de análise histórico das lutas anticoloniais e uma ideologia nacionalista, pan-africanista e antirracista.

As lutas dos movimentos sociais, articulados à academia e à política institucional, resultaram em uma vitória para os quilombolas: o artigo 68 do Ato das Disposições transitórias da Constituição de 1988, que garante aos quilombolas o direito às suas terras⁶. Com isso, foi imprescindível uma articulação entre movimentos sociais e intelectuais para a que se conquistasse a definição normativa do que seriam quilombo e comunidade remanescente de quilombo, disputando esta definição legal junto ao Estado. Se tal não acontecesse, corria-se o risco de que estas definições fossem construídas em um âmbito mais hostil, principalmente quando se tem em vista que o Brasil possui uma classe política institucional fortemente ligada aos grandes proprietários fundiários.

Tal conquista veio com o decreto 4.887, de 20 de novembro de 2003, que

regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. (Diário Oficial, 2003).

antropocentrismo europeu. Trata-se de um conceito sistêmico, em que as relações hierárquicas definem o funcionamento do mundo sob a égide do antropocentrismo eurocêntrico.

⁶ Também os movimentos indígenas tiveram uma vitória constitucional, no mesmo contexto: o artigo 231, destina à posse permanente por parte dos índios as terras tradicionalmente ocupadas. (BRASIL, 1988).

Caso a definição legal não fosse da competência de um órgão ou uma instituição que tivesse comprometimento com os movimentos sociais, todo o movimento político que conquistou o artigo 68 (Ato das Disposições Constitucionais Transitórias) arriscava suas vitórias. Este, não só reconhece como afirma a responsabilidade do Estado em reparar a injustiça histórica em relação à distribuição de terras.

Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos. (BRASIL, 1988).

Mas tal ameaça não se concretizou: antropólogos ligados não só aos movimentos quilombolas como às lutas de outros movimentos sociais do campo brasileiro conseguiram que o Ministério Público convocasse a Associação Brasileira de Antropologia (ABA), para dar o parecer e auxiliar nessa definição (LEITE, 2000). A conceituação chegada com este processo centraliza-se nas ideias de etnicidade e de território, que serão abordadas no item 1.3 (a primeira) e no capítulo 2 (a segunda).

Apesar do direito garantido na Lei, enfrentam-se, ainda, muitos problemas em relação ao cumprimento do enunciado jurídico. A morosidade é um fato: os processos arrastam-se por anos e anos, como no caso do Bracuí. Além disso, a disputa com grandes proprietários, de terras urbanas ou rurais e a pormenorização da luta quilombola baseada no direito à propriedade (como se fosse disso que se tratasse) e em argumentações claramente racistas (quando se argumenta que eles querem terra sem comprar ou sem se esforçar para tal). A terra segue sendo, desde a Colônia, um grande motivo de conflitos sociais no Brasil.

1.1 Do *kilombo imbangala* ao quilombo do século XX

Como já dito, Munanga (1996) e Nascimento (2008) apontaram a existência do termo *kilombo* denominando um espaço ritual para a etnia *imbangala*. *Kilombo* era, então, um lugar e uma instituição que teve grande importância na resistência contra os portugueses, ainda na África. Contemporâneo a ele, no Brasil colonial do

século XVII, onde hoje se localiza a Serra da Barriga, na fronteira entre Pernambuco e Alagoas, é formado um território por escravizados rebelados. O lugar era de difícil acesso e se constituiu como um refúgio para os que tentavam viver fora do regime escravocrata, não só africanos e seus descendentes nascidos em cativeiro, como a indígenas, mestiços e brancos socialmente marginalizados. A historiografia oficial consagrou este lugar/território como Quilombo dos Palmares, mas a historiadora Beatriz Nascimento revela um nome auto atribuído para o território: Angola-Janga, e aponta que

da mesma forma que o quilombo de Angola cortava transversalmente as estruturas de linhagem e estabelecia uma nova centralidade de poder em relação às outras instituições, Palmares também operava, no Brasil, esse corte transversal e nova centralidade ante o regime colonial. (NASCIMENTO, 2008, p. 79)

O nome é dual, porque *Angola* é um aportuguesamento de *Ngola*, nome de um rei mbundu (Ngola Kiluangi) emprestado a seus descendentes. *Janga* é uma variação de *jaga*, que significa campo de guerra para os *imbangala* africanos, e que também era uma denominação exógena aos *imbangala*. Isso, segundo a mesma autora (NASCIMENTO, 2008, pp. 77-79), mostra que ambas as linhagens eram presentes tanto em Palmares quanto no controle do território *mbundu* em Angola. O vocábulo quilombo, aportuguesamento de *kilombo*, é, neste contexto, um nexo entre África e diáspora. No filme Ori (BERGHER, 1988), Beatriz Nascimento afirma que o *ori* (cabeça sagrada, segundo a cultura *yoruba*, responsável por tornar cada ser humano um deus), na diáspora era um quilombo, por trazer desde África todas as referências para que aqui se criasse uma continuidade da Terra-Mãe.

Após a derrota de Angola-Janga⁷, em 1695, o termo vai ganhando um novo sentido, pejorativo, dado pelas autoridades coloniais, passando a constar em texto jurídico, a partir de 1740, no Conselho Ultramarino. Constrói-se uma ambiguidade em seu significado: o vocábulo inspirava, em uns, a esperança da liberdade, e em outros, medo e ameaça. O documento refere-se, por quilombo, a

toda habitação de negros fugidos, que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados e nem se achem pilões nele (apud ALMEIDA, 1999, p. 14).

⁷ Aqui, Palmares será sempre chamado de Angola-Janga, em respeito ao nome auto atribuído, mesmo quando as fontes (no caso, Moreira) utilizam o nome Palmares.

Enquanto a escravatura foi vigente, houve o fenômeno do aquilombamento. São muitas as histórias e estórias a este respeito, e muitas lideranças quilombolas da época são, hoje em dia, celebrados como símbolos da luta pela liberdade. Basta acessarmos o portal *Geledes*, por exemplo, para se saber um pouco a respeito de figuras como Dandara (filha de Zumbi, último líder de Palmares), Teresa de Benguela (rainha de um quilombo instalado nas cercanias da fronteira do Mato Grosso com a Bolívia), Manuel Congo (líder quilombola da região do Vale do Paraíba), além de outros líderes de levantes urbanos ou rurais contra a escravidão colonial, como Luisa Mahin ou seu filho Luis Gama. Isso para ficar num exemplo acessível ao senso comum; como registro acadêmico, a obra de Abdias Nascimento, por exemplo, conta as histórias de vários destes lugares e personagens (por exemplo, no *Quilombismo – 1988*).

É importante ressaltar que o corte transversal nas estruturas de linhagem e de centralidade de poder a que se refere Beatriz Nascimento em trecho citado anteriormente também dizia respeito, como próprio caso de Angola-Janga e de Teresa de Benguela, a uma organização social que rompesse com o arranjo espacial vigente, no sentido mais amplo do termo, já que era comum que os quilombos admitissem em seus territórios sujeitos de outras origens étnicas para além das africanas (NASCIMENTO, 1988; LARKIN NASCIMENTO, 1981; BOURDOUKAN, 2001). A xenofobia, o ódio ou repulsa ao Outro não era características das cosmogonias africanas (ANTA-DIOP, 2011; 1987).

A partir da colonização, o quilombo é uma insurgência. O geógrafo Ruy Moreira (2012a) ilustra que, ao arranjo espacial da *plantation*, idealizado pela Coroa Portuguesa, contrapõem-se modelos comunitários – o aquilombamento, as roças de subsistência que abasteciam os engenhos e as vilas e aldeamentos indígenas. Para o autor, a formação dos quilombos e os levantes indígenas são os primeiros de uma sequência histórica de conflitos relacionados à questão da terra que tensionam a formação espacial do Brasil. É a colonização que traz o modelo de sociedade agrária brasileira, tendo no trabalho escravo um dos pilares dos quais deriva o monopólio da terra, algo que reflete na atual concentração fundiária do Brasil. Apesar de uma rápida centralidade da mineração – também escravocrata – no século XVIII, o modelo da *plantation* é retomado em seguida com o café, e a grande produção latifundiária voltada ao exterior segue sendo central para a economia brasileira até a industrialização assumir tal centralidade, já no século XX. Assim

sendo, a escravização e o monopólio da terra constituíram uma economia material e simbólica de poder (2012b). Em *Sociedade e Espaço Geográfico no Brasil* (2011), o autor analisa a constituição da economia política do espaço colonial, baseada no tripé terra-território-senhorio, ou seja, no latifúndio agrário-exportador, na composição de um bloco hegemônico dos senhores de engenho e na escravidão principalmente de africanos; e três contraespaços surgidos nesse bojo: a Confederação dos Tamoios (levante indígena localizado na capitania de São Vicente, hoje pertencente ao estado de São Paulo), a Guerra dos Tapuias (outro levante indígena, mas localizado na caatinga dos atuais estados de Pernambuco e Ceará) e o Quilombo dos Palmares (comunidade fundada por escravos fugidos das plantações de cana-de-açúcar, situada na Serra da Barriga, em Alagoas, aqui referida como Angola-Janga).

Nesta obra, Moreira (2011) estrutura-se na ideia de que a totalidade do espaço é composta pela dialética do arranjo espacial hegemônico com os movimentos de contraespaço, de contestação à ordem espacial dominante. Para ele, a partir das espacialidades diferenciais – conjunto de espacialidades em escalas distintas num mesmo arranjo espacial, conceito originalmente formulado por Lacoste (1988) –, surgem as novas possibilidades de arranjo espacial (MOREIRA, 2007).

A dialética espaço-contraespaço é, então, a dimensão total das tensões entre o bloco hegemônico e os dominados. A ideia de contraespaço foi originalmente trabalhada por Lefébvre (2006). Este propunha três dimensões espaço-temporais de análise: as práticas espaciais (ligadas ao cotidiano, à memória, às relações entre as pessoas, ao percebido), representações de espaço (produção das homogeneizações dos dominantes, da objetivação do espaço, da dominação, da concepção hegemônica do espaço) e espaços de representação (os espaços de resistência, da dinâmica do vivido, dos conhecimentos locais). Seriam, então, os contraespaços, os espaços-tempos em que as práticas espaciais não obedecem à lógica da dominação, tendo ou não intenção de resistir. Moreira associa esta ideia à teoria gramsciana, propondo a resistência ao bloco hegemônico:

(...) as formas de contraespaço têm um caráter diverso em seu conteúdo e objetivo. É contraespaço o arranjo espacial de uma greve ou uma insurreição de operários, uma ocupação de terra com fim de assentamento rural, uma favela como forma de movimento de ocupação-assentamento urbano, mas também um ritual de capoeira ou de candomblé, como também um modo individualizado e recluso de morar. O contraespaço é o modo

espacial por meio do qual excluídos e dominados põem em questão a ordem espacial instituída como forma de organização da sociedade, rejeitando ou copiando o modo de vida que ela impõe aos que vivem embaixo ou dentro dela. Pode ser contraespaço um movimento de confronto, de resistência de mimetismo ou de simples questionamento da ordem espacial vigente. (MOREIRA, 2007, p. 103)

A estrutura apontada por Moreira para a sociedade colonial, de um ordenamento territorial⁸ sobre o espaço anteriormente vivido através de outras racionalidades não se aplica somente ao Brasil, mas também à experiência latinoamericana como um todo. A questão da terra, em toda Abya Yala/América Latina, é carregada de problemas estruturais. Há uma grande diferença entre a concepção de terra para o colonizador – para quem ela é meio de produção, tanto no caso das colônias que adotaram modelo agroexportador quanto para as colônias mineradoras – e a concepção dos povos originários – que não se estruturavam na noção de propriedade privada. Para a transformação de Abya Yala em América Latina, a questão da terra e do trabalho é crucial. Nas regiões deste continente onde não foi implantada a escravidão de africanos ou indígenas, o trabalho era, do mesmo jeito, não-capitalista: estava baseado na servidão, principalmente nas regiões de colonização espanhola em que se exploravam as jazidas minerais. Portanto, não é surpreendente que existam, também, experiências muito similares aos quilombos brasileiros, como mostra o trabalho de Oslender (2002). As organizações do espaço baseadas em africanidades ou nos povos originários tornam-se, então, contraespaço, a partir do momento em que a colonização se baseia no monopólio da terra por homens brancos europeus. Assim nasce o patriarcado colonial, um irmão gêmeo do racismo por afirmar um poder branco, masculino e cristão.

De denominação própria a uma certa formação socioespacial em África, “quilombo” se torna, também, uma atribuição de terceiros, genérica, servindo a qualquer grupo de escravizados que fugissem ou que disto fossem acusados. Atribui-se, deste modo, uma conotação pejorativa e homogeneizadora à palavra: o lugar dos que amedrontam, dos que perturbam a ordem estabelecida, dos animalizados e bestializados. Esta duplicidade é, também, territorial: para o arranjo espacial da colonial, baseado no tripé terra-território-senhorio, em que terra e

⁸ É importante perceber que, na obra de Ruy Moreira, a categoria território diz respeito a domínio e propriedade. A colonização territorializa-se, assim, a partir da implantação da propriedade privada. Essa discussão se retomará no capítulo 2.

território se confundem como objetos para a dominação expressas em termos de uma economia política da colonização (MOREIRA, 2011), “quilombo” é qualquer lugar que abrigue um grupo de escravizados rebeldes. Para os escravizados, o sentido é de uma reconstrução do território do qual foram desterritorializados, das suas linhagens, dos seus costumes, das suas práticas.

É partir do século XX que podemos verificar uma ressemantização do termo. Ela se deu através de três correntes discursivas e políticas: uma, do movimento negro ligado ao Pan-Africanismo, uma ligada ao discurso ambiental que caracteriza o quilombo em meio a outros grupos com relação sociedade-natureza diferenciada da matriz cartesiana, e outra, ligada ao discurso da reforma agrária.

No contexto das lutas por independência na África, há uma movimentação de afrodescendentes na diáspora para criar novas leituras, novas possibilidades analíticas e novas estéticas em relação ao continente, aos africanos e seus descendentes. Tratava-se de revalorizar as culturas africanas e suas continuidades nos outros continentes, principalmente a América. Estamos falando do Pan-Africanismo e de sua proposta de novos nacionalismos (LARKIN NASCIMENTO, 1981). Nacionalismo, para este movimento, não quer dizer exaltação ao Estado-Nação europeu-eurocêntrico, senão uma apropriação da ideia de nação na diáspora, de uma luta antirracista conectada à África e às culturas africanas. Seria o oposto ao racismo.

... o nacionalismo negro tem-se distinguido por três características: 1) uma formulação ideológica, isto é, uma redefinição, reclamação e reconstrução objetiva da história e da realidade; 2) uma estratégia social corretiva, contendo propostas e programas de reconstrução da comunidade dominada; 3) uma vocação coletiva e luta para coesão e fortalecimento da comunidade. (LARKIN NASCIMENTO, 1981, p. 35)

No Brasil, um grupo de intelectuais e artistas ligados ao Pan-Africanismo releu e pesquisou a história e cultura negra brasileira, tentando romper com as linhas de pensamento hegemônicas. Seus principais representantes foram Abdias Nascimento, Elisa Larkin Nascimento (sua esposa), Lelia Gonzalez, Guerreiro Ramos, dentre outros. Sua proposta ideológica de nacionalismo negro era o “Quilombismo”. Na sua obra, Abdias Nascimento (1988; 2002) explora profundamente a temática da cultura negroafricana no Brasil e na América Latina, e propõe novas leituras e pontos de vista sobre isto. Um deles é sobre os quilombos,

que passam a ser vistos de forma positiva: não eram mais os lugares dos selvagens incivilizados que não teriam capacidade para evoluir, senão o próprio símbolo da resistência ao sistema colonial dominador. As revoltas e insurreições negras são exaltadas e a formação territorial do quilombo empresta nome à ideologia Pan-Africana brasileira.

Este movimento recusava fortemente duas linhas de pensamento a respeito da questão racial no Brasil: a de Gilberto Freire – pilar do que foi chamado posteriormente “mito da democracia racial”, que dizia não ter o Brasil problemas raciais, senão uma coexistência relativamente harmônica entre brancos, negros e índios (Casa Grande e Senzala, 1970) – e a representada por Florestan Fernandes – que, baseado no marxismo, pensava que a própria dinâmica do capital e da modernização resolveria a questão racial, vista como arcaísmo, resquício da colonização), tornando-a uma questão de classe (*A integração do Negro à sociedade de classes*, 1978). Analisando as formas sociais e culturais legadas pelos africanos e afrodescendentes, Abdias Nascimento propõe o Quilombismo como, além de uma ideologia nacionalista Pan-Africana, um “método científico histórico-social” (NASCIMENTO, 2009, p. 204) que visibilizasse de maneira engajada a luta social e a resistência africana e afrodescendente à escravização, ao racismo e à exclusão.

Quilombo não significa escravo fugido. Quilombo quer dizer união fraterna e livre, solidariedade, convivência, comunhão existencial. (...) Os quilombolas dos séculos XV, XVI, XVII, XVIII e XIX nos legaram um patrimônio de prática quilombista. Cumpre aos negros atuais manterem e ampliarem a cultura afro-brasileira de resistência ao genocídio e de afirmação de sua verdade. Método de análise, compreensão e definição de uma experiência concreta, o quilombismo expressa a ciência do sangue escravo, do suor que os africanos derramaram como pés e mãos edificadores da economia deste país. (NASCIMENTO, 2009, p. 205)

Nesse sentido, o termo “quilombo” é explicitamente ressemantizado, dotando o passado de um novo sentido e definindo possibilidades de um futuro diferente, fruto da luta social antirracista. Quilombo é metáfora: diz respeito a lutas pretéritas e à continuidade dessas lutas no presente. Quilombo é um imaginário, um ideal a ser conquistado através da mobilização. Quilombismo não é só uma ideologia nacionalista negra, é método para a análise do passado e do futuro, é uma forma de visibilizar sujeitos até então silenciados pelo racismo, sob as diversas formas que ele aparece na sociedade brasileira. É analisar, é compreender estas formas, é

combate-las. Trata-se da herança de projetos afrocentrados pretéritos, e de uma ação política para leva-la adiante.

Outra questão importante para a definição do que seja “quilombo” veio em grande parte do movimento ambiental: a questão da relação com a natureza. O movimento ambiental e intelectuais ligados a ele trabalharam com a ideia da desconstrução do paradigma do “mito moderno da natureza intocada”, para usar as palavras de Diegues (2000). O autor assim chama ao já citado paradigma cartesiano-newtoniano estruturador do pensamento científico moderno, em que ser humano e natureza são, respectivamente, dominador e dominada. Em contraposição a isso, Diegues chama atenção para comunidades a que chama “tradicionais” cuja cosmologia traz um conhecimento tradicional sobre o meio em que vivem. Desta maneira, ser humano e natureza constituiriam uma totalidade complementar, em que ambos se retroalimentam. Tais comunidades seriam os indígenas, quilombolas, ribeirinhos, caiçaras, quebradeiras de coco-babaçu, faxinheiros, seringueiros, etc.

Esta ideia, para o caso dos quilombolas, tornou-se complexa. Por ser uma denominação apropriada por sujeitos da ação social, muitas vezes a dinâmica do processo de criar e recriar significados faz com que, no campo analítico, tenhamos que estar atentos aos fatos, às narrativas e às reinvenções executadas pelos sujeitos que analisamos. Bom exemplo disso é o trabalho de Carril (2006) quando analisa um quilombo urbano em Capão Redondo (São Paulo) em que a auto afirmação como quilombo está ligada a uma questão de formação de uma comunidade urbana baseada em laços de solidariedade e de produção cultural em que pesavam mais as relações com o lugar em que moravam, as relações das pessoas entre si e da questão racial. A própria autora narra uma mudança de ponto de vista: em outro momento havia trabalhado com uma comunidade quilombola rural do estado de São Paulo, em que a relação com a natureza era ponto crucial para a autoafirmação do grupo e para a coesão comunitária. Quando foi investigar a comunidade de Capão Redondo, conheceu uma realidade totalmente diferente, em que os quilombolas tinham hábitos marcadamente urbanos e não abriam mão da denominação “quilombo”.

Contudo, o paradigma de uma relação com o ambiente baseado em uma episteme e uma cosmologia em que ser humano e natureza são complementares foi um dos fatores citados nas definições jurídicas do que seja quilombo após a Constituição. A questão da relação sociedade-natureza também contribuiu para o

entendimento da formação de outras comunidades étnicas no campo brasileiro, além de explicitar a importância das questões do território e da identidade para tais comunidades. As lutas sociais de tais comunidades também ganharam visibilidade no quadro dos conflitos sociais brasileiros.

No Brasil, essas construções identitárias diversas se acirram após a Constituição de 1988 e resultam nos movimentos sociais por território, cuja fundamentação da luta se dá articulando a reivindicação por terras ao discurso ambiental. A dimensão da identidade coletiva, da memória e das espacialidades étnicas ganha, então, sustentação na academia, na sociedade civil e no aparato jurídico. Estamos diante também de um elemento constitutivo da luta política: o que se reivindica, nesse caso, não é simplesmente o reconhecimento legal da posse da terra, mas sim o reconhecimento e a legitimação da identidade e da diferença, construídas não apenas com referência no passado, mas numa perspectiva para o futuro.

Também é importante percebermos a importância da tradição discursiva da reforma agrária para a atual significação do termo *quilombo*. O problema da distribuição de terras no Brasil é perceptível desde a colonização, quando o sistema de sesmarias foi criado. A terra era propriedade unicamente da Coroa Portuguesa, que a concedia para quem a quisesse explorar através do modelo do latifúndio agroexportador escravagista. Tal sistema só foi dissolvido com a Lei de Terras de 1850, já à época imperial, mas agora, a terra era propriedade privada de quem a podia comprar. Passa a ser mercadoria, afastando-se do direito aos que já não tinham acesso legal a ela. Os que viviam em terras sob regime de posse (povos originários, comunidades negras, comunidades de imigrantes, etc.) continuavam sem direito legal, o que permite dizer que tal lei reafirmou o predomínio do latifúndio agroexportador no Brasil, agora com uma nova roupagem: não se tratava mais de um monopólio da Coroa, mas de uma mercadoria (Alentejano, 2012). O discurso da reforma agrária, na medida em que visibiliza o problema da estrutura fundiária no Brasil, auxilia no processo de entendimento da questão quilombola. Contudo, pode-se acrescentar que: (i) a colonialidade definiu a terra como privilégio masculino branco; (ii) a partir do momento em que a Lei de Terras define que quem terá terra é quem a comprar (ou seja, homens, brancos e ricos), o advento de tal lei é uma reafirmação e atualização da colonialidade.

O diálogo entre as três tradições discursivas e políticas traz tensionamentos importantes. Primeiro, a questão do enfoque de raça, etnicidade e classe traz diferenças marcantes entre elas. O Quilombismo trata de um método para a investigação conceitual engajada na luta antirracista. Portanto, sua abordagem está direcionada aos conflitos raciais no Brasil, que se refletem nas outras estruturas (fundiária, urbana, econômicas, culturais...). Baseado neste pressuposto, Abdias Nascimento, Elisa Larkin, Beatriz Nascimento e outros intelectuais analisaram, então, o quilombo como metáfora das lutas sociais. O Quilombismo trata de investigar enquanto se luta contra a invisibilidade das temáticas referentes ao negro, contra a hegemonia do conhecimento racionalista eurocêntrico e contra as representações da subalternidade do negro na sociedade brasileira e, no caso de Abdias e Elisa Larkin Nascimento, até mesmo em escala mundial, quando se referem às lutas descoloniais e à situação dos negros em diáspora. Filiada a este pensamento, Beatriz Nascimento, no filme *Ori* (GERBER, 1988), diz, poeticamente, que o ori (cabeça divinizada yoruba, que faz com que cada pessoa seja expressão do divino) é um quilombo. Sendo assim, toda manifestação cultural que ressignifica a África e a diáspora é um quilombo no sentido do corte transversal de estruturas de poder e linhagem, é a criação, se nos orientarmos a uma visão afroperspectivista (NOGUEIRA, 2011), de uma família de conceitos para a mediação de um saber(-se) africano.

A vertente ambiental não se estrutura, ou pouco dá importância à questão racial. Seus trabalhos normalmente enfocam a questão da relação sociedade-natureza. O quilombo é uma entre várias realidades no campo brasileiro em que a relação sociedade-natureza não é estruturada pelo paradigma racionalista de Descartes, Newton e Bacon. Disto decorre que a economia nestas comunidades – de quilombolas, de indígenas, de quebradeiras de coco, faxinheiros, ribeirinhos, caiçaras e etc. – não necessariamente sejam ditadas pelos elementos capitalistas. A etnicidade aparece neste contexto, como elemento que estrutura as relações comunitárias e com a natureza. Diegues (2002), talvez seja o representante mais didático desta questão. Trabalhos mais recentes, como o de Cruz (2011), estruturado na visão do chamado giro decolonial, já apresentam esta questão com outros contornos: o das epistemologias que se constroem em outras bases que não as eurocênicas, e aí a questão do conflito territorial entre estas comunidades e as grandes corporações capitalistas e o Estado ganha outro tipo de abordagem, que

possibilita, sim, perceber o racismo epistemológico presente no processo da tentativa de tornar estas comunidades subalternas em relação ao paradigma de conhecimento dominante.

Já o discurso político da reforma agrária estrutura suas análises, de modo geral, em outros parâmetros. O recorrente peso do pensamento marxista-estruturalista⁹ nesta análise faz com que se pense sempre na questão agrária como decorrente da organização espacial das relações de produção no campo. Explica-se o grave problema da concentração fundiária no Brasil a partir da apropriação da terra, ao mesmo tempo, meio de produção e mercadoria. Esta análise normalmente parte das clivagens sociais do campo, de classe: camponeses e grandes proprietários ligados ao capital. Em teoria, todos os que produzem alimentos seriam camponeses, e os quilombolas seriam incluídos ali, junto a qualquer outro tipo de territorialidade do campo. O problema da desigualdade no acesso (legítimo) à terra é explicado a partir das relações de produção históricas no Brasil: desde a plantation até o agronegócio.

A intenção aqui não é desprestigiar uma corrente ou outra, e sim mostrar elementos de cada uma que podem elucidar. As lutas sociais antirracistas e o quilombo como metáfora de resistência à opressão são um discurso forte na prática, como tão bem mostra Carril (2000) e o Quilombo do Capão Redondo. O que melhor explica um quilombo em espaço urbano, periférico, com elementos de solidariedade e ajuda mútua na comunidade e de práticas culturais como o hip hop e o break?

O elemento sociedade-natureza também é estruturante em muitas comunidades quilombolas, como mostram os trabalhos da mesma Carril (2000). A etnicidade e a questão ambiental também estão nitidamente imbricadas, já que as perspectivas do sagrado, do parentesco, dos conhecimentos passados de geração em geração quanto ao uso da terra, da sementeira, da colheita, das plantas medicinais... Por mais que, no caso dos quilombolas, não seja uma questão a ser tomada a ferro e fogo, como o exemplo anterior mostra, a questão da relação

⁹ O estruturalismo é uma corrente de pensamento que enfatizava as estruturas da linguagem para a compreensão dos símbolos. Incluem-se aí as categorias semânticas binárias, a sintaxe, etc. Seus principais autores são Saussure, Lévi-Strauss, entre outros. Foi muito importante para as ciências de forma geral e para a filosofia, incluindo aí o pós-estruturalismo (proposta de Foucault, Deleuze, Derrida...) que prega a quebra das estruturas binárias. Marxismo-estruturalista é a forma como esse pensamento foi apropriado para a filosofia marxista, principalmente por autores como Althusser, enfocando na superestrutura que determina as relações na infraestrutura. Neste caso, a política de terras seria determinada pelos grandes latifundiários cujos interesses expropriam e excluem uma massa de camponeses do acesso à terra.

sociedade-natureza pode, sim estruturar uma comunidade quilombola, e ser um elemento mais ou menos presente conforme o caso.

Quanto ao campo da reforma agrária, por mais que enxergar somente as relações de produções possa ocultar a questão identitária das comunidades quilombolas – e esta é uma questão seminal; já que lutam por território – uniformizando muitas realidades distintas sob o manto da categoria de camponês, a explanação sobre o processo de alienação histórica das (múltiplas) comunidades camponesas do acesso à terra nos traz reflexões, sim, relevantes. Prova disso é a explanação de Ruy Moreira, já citada, sobre a organização espacial do território colonial – território, neste caso, entendido como apropriação que domina o espaço pelo qual se tem interesse; território como propriedade – nos dão um ótimo panorama de como e sobre que bases de ordenamento espacial a experiência de Angola-Janga ocorreu, além de mostrar a importância do quilombo da Serra da Barriga como resistência a tal ordenamento. O problema está em mostrar o quilombo sempre como fruto da territorialização dominante, como se ele tivesse surgido só para antagonizar a estrutura dominante; sem perceber que se trata de uma recriação de uma instituição/lugar africana, como se este contraespaço só tivesse sido pensado.

Finalmente, é fundamental ter-se em vista estes três elementos para o termo quilombo: a questão da metáfora das lutas sociais antirracistas em convergência com a etnicidade e a questão da terra (mesmo que, muitas vezes, terra seja meio de produção para quem quer desterrar ou desterritorializar territorialidades que não eurocêtricas, racionalistas, patriarcais, etc.). Aliás, estudos recentes sobre quilombos urbanos também apontam problemas fundiários e conflitos quando os quilombos se localizam próximos ou a áreas de preservação ou a áreas de grande valor imobiliário. Isso mostra que nenhum dos três aspectos pode deixar de ser levado em conta.

1.2 A questão da etnicidade

Um velho pai de santo, vendo seus filhos e filhas mais jovens cozinharem para Xangô, resolveu dar a eles um ensinamento sobre as diferenças do

culto dos deuses africanos praticados pelos antigos em relação ao culto na sua forma atual.

- Meus filhos, eu tive que me adaptar a muita coisa... Se os antigos vissem, certamente iriam achar errado o que fazemos hoje. Minha mãe Nanã, naquela época, comia quiabo quibebe. Meu pai Xangô, por sua vez, comia o quiabo chifre-de-veado. Cada um tinha o seu quiabo, e as coisas seguiam normalmente. Entretanto, o quiabo chifre-de-veado sumiu. Não se encontrava mais para vender em lugar nenhum, porque os agricultaram deixaram de cultivá-lo. Certamente não dava lucro. Mas Xangô é um senhor muito exigente. Não abria mão de seu quiabo de forma nenhuma. Minha mãe Nanã, em vista disto, abriu mão de sua iguaria para que Xangô comesse. E nunca mais aceitou o quiabo quibebe, já que a primeira habitante da terra deve ter sua própria comida. Desde então, aceita a berinjela, a mostarda e sua fritada.

O pai ensinou que os sinais diacríticos sempre estão sujeitos a mudanças interacionais. Mas não sem consequências. Por causa da tal da interação, a Grande Mãe nunca mais comeu sua iguaria preferida. (Ala Efun)

No item anterior, foi apontada a importância dos movimentos sociais, articulados à academia, para que fosse conquistado o direito legal à terra pelas comunidades quilombolas e indígenas, estendidos a uma série de denominações comunitárias que se disseminaram no campo brasileiro, ampliando o debate da reforma agrária: ao mesmo tempo em que a forma legal mais comum para se ter direito à terra é a aquisição – e após a Constituição de 1988, uma vitória dos movimentos camponeses brasileiros foi o reconhecimento constitucional das terras para Reforma Agrária –, a posse foi e é, ainda, de fato, uma realidade muito presente no campo. Baseado nisso, diversos tipos de comunidades se estruturaram, a partir da identidade étnica e do pertencimento ao território. É a partir da visibilidade da realidade diversa do campo brasileiro, conquistada pelos movimentos sociais – também em suas múltiplas manifestações e denominações – que se apresenta a etnicidade e a territorialidade como questões a serem analisadas, no campo jurídico – já que, se o direito foi conquistado, é preciso normatizá-lo, no campo acadêmico – tanto para fomentar a luta política como para melhor interpretar a realidade – e no campo dos próprios movimentos sociais – no sentido de conquistar visibilidade para suas realidades.

Como já apontado, a tendência atual ao se conceituar *quilombo* aponta para as questões de território e de etnicidade, de memória coletiva e patrimônio cultural. Sobre o território, este será analisado no capítulo 2, já que, em se tratando de um trabalho de geografia, este conceito estrutura a análise proposta. Já quanto à etnicidade, esta será analisada agora, por ser um conceito que estrutura o entendimento de quilombo e o conceito de território para esta realidade. É este o

fator principal de diferenciação do termo como entendido agora. O quilombo dos movimentos negros e panafricanistas é uma metonímia das lutas sociais antirracismo. Ele sintetiza o movimento de rompimento com a sociedade escravocrata, reatribui um valor positivo a um termo estereotipado – materializado na definição do Conselho Ultramarino e, no senso comum, associado à fuga, à preguiça de trabalhar, à indisciplina – e propõe uma luta no presente inspirada no passado, dotando o futuro de novo significado. Já é possível se perceber, aí, uma associação com a ideia de patrimônio cultural na medida em que os movimentos não só se inspiram nas experiências comunitárias pretéritas como também articulam uma luta com os herdeiros atuais destas experiências. Beatriz Nascimento, já citada, investigava as continuidades e discontinuidades dos quilombos atuais, especialmente de uma comunidade da Zona da Mata Mineira com os pretéritos (NASCIMENTO, 2006).

Após a conquista do artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, a Associação Brasileira de Antropologia (ABA) foi convocada para ajudar a definir os sujeitos sociais que poderiam ser considerados quilombolas, com isso, requerer ao Estado o título de propriedade das suas terras (1994). A instituição defendeu a autoafirmação como diretriz do processo e recusou a ideia de que os quilombos são meras sobrevivências de passado findo. Do parecer desta instituição, foi encaminhado que

contemporaneamente, portanto, o termo não se referia a resíduos arqueológicos de ocupação temporal ou de comprovação biológica. Tratava-se de desfazer a ideia de isolamento e de população homogênea ou como decorrente de processos insurrecionais. O documento posicionava-se criticamente em relação a uma visão estática do quilombo, evidenciando seu aspecto contemporâneo, organizacional, relacional e dinâmico, bem como a variabilidade das experiências capazes de serem amplamente abarcadas pela ressemantização do quilombo na atualidade. Ou seja, mais do que uma realidade inequívoca, o quilombo deveria ser pensado como um conceito que abarca uma experiência historicamente situada na formação social brasileira. (LEITE, 2000, pp. 333-354)

O rompimento com as ideias de que os quilombos seriam descendentes de insurgências, de ocupação biológica ou de resíduos arqueológicos se deu para que outras realidades negras do campo brasileiro também fossem visibilizadas: as terras abandonadas ou doadas “de boca” pelos latifundiários, as chamadas “terras de santo” (deixadas em testamento a um santo católico, e não a quem as estava ocupando) ou a terras ocupadas por negros após o fim da escravatura mas com a

presença de relações de parentesco, de sociedade-natureza característicos das terras quilombolas. Também deve ser observada a necessidade, na luta contra o racismo, de que o negro seja dissociado da escravidão, desconstruindo os estereótipos racistas. Quilombo passa abarcar as múltiplas experiências territoriais negras no Brasil.

É por aí que a etnicidade se torna conceito estrutural: mais importante que a terra reivindicada seja ocupada comprovadamente por escravizados que se rebelaram ou que seguiram ocupando terras abandonadas é o fato de seus ocupantes estabelecerem uma identidade étnica, de um grupo aos olhos do Outro, estabelecendo relações entre si e com o território.

1.2.1 O conceito de etnicidade¹⁰ e o significado normativo de quilombo

A antropologia, desde o século XIX, vem se esforçando no sentido de compreender as relações entre os grupos humanos. Neste sentido, a ideia de etnia – e não de etnicidade – no início do emprego técnico do termo, seu sentido estava diretamente ligado a povo, raça e nação, assim como as concepções clássicas sobre território. Arruti (2014) dá um panorama da história do uso do termo em antropologia, bem como das mudanças nas suas fundamentações.

Em sua narrativa, *etnia* foi apropriado pelos antropólogos eugenistas com sentido classificatório e hierárquico:

quando foi recuperado para a antropologia, em fins do século XIX, pelo eugenista francês Georges Vacher de Lapouge (1854-1936), o termo assumiu um sentido inclusivo, passando a ter a função de um terceiro modo de classificação dos povos, ao lado da raça e da nação. Se a nação descrevia o pertencimento a uma entidade política e sócio-histórica e a raça descrevia suas características biológicas, caberia à etnia, segundo Lapouge (1899, p. 465), descrever os grupos humanos a partir do compartilhamento de uma língua e de uma cultura. (ARRUTI, 2014, p. 200)

Quando do fim da Segunda Guerra Mundial, a ideia de raça como categoria científica entrou em crise, já que era explicitamente utilizada pelo projeto nazifascista

¹⁰ Agradeço aqui a Marina Miranda, pela enorme paciência em me ajudar a compreender esta problemática.

de poder. As opressões do nazismo, a todo ser que não fosse “caucasiano” pôs em xeque a ideia – pelo menos do ponto de vista das ciências naturais – de que os seres humanos estariam divididos hierarquicamente entre raças inferiores (destinadas a serem dominadas) e superiores (destinadas ao domínio sobre as outras).

Sendo assim, a partir deste período, *etnia* passa a substituir raça como termo preferencial para se referir às diferenças entre grupos humanos. Nisso, em vez de diferenciações biológicas – já que raça diz respeito a fenótipos determinando diferenças culturais –, as diferenças culturais passam a ser valorizadas – etnia dizendo respeito a valores, línguas, crenças, etc., e etnicidade, que, empregada com o sufixo –dade, quer dizer qualidade ou substância da etnia, ou o que caracteriza ou compõe uma etnia como tal.

Grupos étnicos, então, dizem respeito a uma unidade total de costumes, estruturas de parentesco, linguagens, enfim, a uma narrativa de origens das diferenças de um grupo em relação aos outros. É importante, para esta conceituação, o trabalho de Weber, Fortes e Evans-Pritchard (apud Arruti, 2014). Contudo, tais ideias levam a um novo problema: a constituição de grupos étnicos, se realizadas a partir de interações e de relações de poder, como podem ser elencados seus fatores essenciais? No contexto da antropologia da época, estamos falando em termos do pensamento estruturalista-funcionalista, do que deriva uma análise da cultura voltado aos fatores estruturais, quais sejam, os que definiriam uma etnia (línguas, costumes, valores, crenças, religiosidades, etc.). Está-se falando de fatores sempre de uma essência de um grupo, algo que o difere naturalmente, não se atentando às dinâmicas e interações entre grupos. É esta a importância do trabalho de Fredrik Barth (*Grupos étnicos e suas fronteiras*, originalmente publicado em 1969).

Barth rompe com a ideia de que o isolamento mantém uma essência cultural no grupo conservando a diversidade do todo social. Para ele, a capacidade de interação entre grupos e os processos de exclusão e inclusão é que são as responsáveis pela coesão do grupo. Os grupos étnicos são auto atribuídos e auto identificados, o critério de identificação passando do observador-pesquisador para o próprio grupo.

... somos levados a imaginar cada grupo desenvolvendo sua forma cultural e social em isolamento relativo, essencialmente, reagindo a fatores ecológicos locais, ao longo de uma história de adaptação por invenções e empréstimos seletivos. Esta história produziu um mundo de povos separados, cada um com sua cultura própria e organizados numa sociedade que podemos legitimamente isolar para descrevê-la como se fosse uma ilha. (BARTH, 1998, p. 190)

A etnicidade adquire, portanto, um sentido organizacional. Para a sua investigação, deve-se priorizar os processos de geração às tipologias, e observar sempre os mecanismos de regulação das fronteiras (BARTH, 1998). Para ele, a estabilidade de um grupo tem a ver com o equilíbrio entre fatores ecológicos e fatores demográficos; com a interação com outros grupos; com a abertura de padrões de aceitação aos indivíduos. O movimento é: da análise dos conteúdos culturais para as operações classificatórias que regem os processos de interação entre eles. Da análise da cultura para a análise da invenção dos limites dos grupos, suas fronteiras. Nem a ocupação de um território nem o isolamento, e sim a reafirmação da diferença.

Crucial em sua análise, a ideia de fronteira ganha um contorno mais fluido: ela passa de um recorte fechado determinado pela pureza cultural do grupo a uma ideia mais aberta, relativa à efetividade da coerção, às trocas simbólicas e à dinâmica de funcionamento do grupo. Tem a ver com a performance: o que o grupo exhibe ou oculta é que constitui sua fronteira, os limites desta exibição e os contextos sociais de comportamento.

Barth preocupa-se mais com a análise da produção dos sinais diacríticos do grupo – sinais de reconhecimento mútuo, de identificação do indivíduo em relação ao todo social, ao próprio grupo, do grupo em relação ao indivíduo – e ao seu uso político:

... a fronteira étnica canaliza a vida social – ela acarreta de um modo frequente uma organização muito complexa das relações sociais e comportamentais. A identificação de outra pessoa como pertencente a um grupo étnico implica compartilhamento de critérios de avaliação e julgamento. (BARTH, 1998, p. 196)

É neste sentido que, após a Constituição de 1988, o termo quilombo ganha sentido normativo. A auto atribuição e auto identificação são os critérios para que o grupo entre com o processo para titulação de suas terras, cujo órgão competente é o INCRA, a partir do decreto 4887/2003, já citado. O processo tem sete fases, já

citadas na introdução. Diferente dos territórios indígenas, cuja terra pertence à União, os territórios quilombolas são propriedade coletiva dos membros da comunidade, através de uma associação de moradores¹¹. A elaboração do RTID é critério para que a Fundação Cultural Palmares, ligada ao Ministério da Cultura, certifique a comunidade como quilombola. Isto serve como amparo ao processo, em que ocorre um primeiro reconhecimento, apesar de isto não garantir a titulação. E, na elaboração do laudo antropológico que faz parte dele, são justamente as fronteiras étnicas e os sinais diacríticos da comunidade que são analisados.

As estruturas de parentesco, as memórias coletivas, a narrativa da comunidade sobre sua história, tudo isso é avaliado, o que sinaliza que a etnicidade, além de uma categoria para o trabalho acadêmico, também está fundamentando, em termos jurídicos, a luta política das comunidades quilombolas. Este foi o encaminhamento da ABA para identificar os portadores do direito, apoiando-se nos sinais diacríticos da comunidade, e não numa prova objetiva de que a área que uma comunidade ocupa já era ocupada antes da Abolição, ou de uma ligação de continuidade entre a escravização, a terra e estas relações se reproduzindo no presente¹².

Isto é seminal para compreender o fenômeno quilombola após 1988, especialmente ao grande número de comunidades auto afirmadas e certificadas pela Fundação Palmares após a normatização estabelecida pela ABA. É a definição dada estruturada na etnicidade, na territorialidade e no patrimônio cultural, ampliando o entendimento das tradições discursivas dos movimentos negros e da reforma agrária. O foco deixa de ser uma metonímia da história nacional e passa ao microcosmo das comunidades – não que uma coisa exclua a outra.

¹¹ Fonte: INCRA.

¹² Aponta-se, em contrapartida, alguns fatores contraditórios deste processo: em primeiro lugar, como as setes fases foram definidas? Sob quais critérios? Se, para a ONU, o pertencimento étnico só pode ser auto atribuído, de acordo com o princípio de autoafirmação dos povos, qual o sentido de se comprovar que alguém se auto atribui corretamente? Além disso, há uma quantidade enorme de processos em andamento de comunidades auto atribuídas ou certificadas, com o andamento parado. As justificativas são muitas: a falta de aparato técnico e humano dos órgãos oficiais, as dificuldades geradas por conflitos fundiários – que impedem ou dificultam as fases de desintrusão ou arrastam processos de contestação à autoafirmação por anos na Justiça. Esta morosidade e este problema por parte do Estado em gerir satisfatoriamente esta questão mostram que as garantias constitucionais ainda precisam de muita reflexão e de muitas ações concretas para se efetivarem.

1.2.2 Possibilidades analíticas para o conceito de quilombo

Em antropologia, e especialmente para a metodologia etnográfica, o conceito de etnicidade de Barth é um divisor de águas, por romper com a ideia de que somente grupos isolados podem ter sua etnicidade investigada, fruto de uma concepção essencialista do que seja cultura. Esta ideia é forte nas diretrizes da ABA, que possibilitaram a que o número de certificações aumentasse no período de 2002 a 2012, efeito do decreto 4887/2003. Contudo, a questão da etnicidade vem passando, desde *Grupos Étnicos e suas Fronteiras* por mais renovações, ou melhor, por novas reflexões a respeito das identidades.

Ainda que, conforme afirma Barth (1969), as categorias de adscrição étnica sejam criadas para regular a ação, sendo significativamente afetadas pela interação e não pela contemplação, o uso de etnicidade aponta para a possibilidade de que tal regulação possa não recortar um grupo, pensado como uma unidade sociológica concreta e discernível. Libertando o grupo étnico dos conteúdos culturais, a etnicidade tende a libertar-se também do “recipiente organizacional”. Muitas das análises que lançam mão da categoria de etnicidade buscam descrever realidades nas quais a atitude étnica já não corresponde a um grupo étnico, pensado como uma comunidade real. No seu lugar permanecem, porém, a sua imaginação e os valores e vínculos morais a que ela dá ensejo. (ARRUTI, 2014, p. 207)

Ou seja, a própria ideia de grupo étnico extrapola os limites do que Barth examinou. Em termos de contexto histórico, Barth está entre o pensamento estruturalista e o pós-estruturalista. Para as Ciências Sociais, esta mudança tem a ver com o foco do interesse: de ciências voltadas para as essências e as descrições das estruturas e da organização dos significados, os olhares, as metodologias e as preocupações principais voltam-se para os processos de produção de tais significados. Um sinal diacrítico, para utilizar a terminologia de Barth, não mais precisa necessariamente estar em um sistema de identidades organizado. Aliás, tais sistemas passam a receber menos atenção, e o processo de produção de tais significados, sinais diacríticos e identidades passa a ganhar mais visibilidade. Para Foucault (1979, 1988), são os processos de subjetivação – que não necessariamente conformam uma identidade. Para Derrida (1995, e também comentado por Hall, 2003), a *différance*, diferença sem binarismos, sem antagonismos. Em Barth, etnicidade tem a ver com organização social, com estrutura, portanto. As correntes que apontam novas questões para o conceito não o

invalidam, porém apontam outras diretrizes, outros olhares. A questão da identidade tem forte ligação com isto. Ela foi deslocada de seu sentido clássico – o da identidade nacional – para sentidos mais fluidos. Deslocando-se o foco da estrutura para os processos – ou descentrando, como diz Stuart Hall –, é possível visibilizar identidades – ou processos de produção delas – invisibilizadas pelo enfoque estrutural. Mais que deslocada, a questão identitária foi desnacionalizada, quando ao próprio Estado – especialmente nos casos latino-americanos – se coloca a questão do território como direito de coletivos, e não necessariamente como soberania estatal.

Por um lado, se a teoria dos grupos étnicos de Barth tem sua importância por romper com as ideias de uma cultura sem interação, por outro, suas formulações ainda podem ser consideradas muito associadas a uma preocupação com um “modelo ideal” de um sistema de culturas, limitado por fronteiras simbólicas de coerção.

Benedict Anderson, em *Comunidades Imaginadas* (2008) questiona: como podem os Estados Nacionais criarem narrativas tão capazes de comover e gerar adesão às pessoas? Ele investiga o fenômeno das guerras nacionalistas do Sudeste Asiático (Camboja e Vietnã) no fim da década de 1970. Seu questionamento fundamenta-se em identificar uma contradição: como podem estados (à época) socialistas, filiados a um pensamento internacionalista, envolver-se tão fortemente em guerras nacionais? Sendo o Estado Nacional uma instituição política territorial criada na modernidade europeia, como é possível que suas fronteiras se mantenham as mesmas nos países colonizados; e, após o processo de descolonização, seja ainda essa questão capaz de gerar tantos sacrifícios às pessoas?

Sua resposta é que a nação é uma comunidade imaginada, demarcada por seu território e soberana. Ela o é porque seus compatriotas assim a conformam, sempre concebida com certa horizontalidade – pelo menos em tese. A nação faz com que símbolos sejam generalizados, histórias sejam universalizadas, memórias compartilhadas. Faz com que o desenho abstrato de um mapa seja uma referência, uma casa, um lar, e que a história do pedaço de terra a que aquele mapa faz referência seja *a história de todos*. Neste sentido, há uma convergência entre as comunidades imaginadas de Anderson e os grupos étnicos de Barth: ambos se estruturam no agenciamento da criação de uma identidade entre indivíduos.

Contudo, a questão da fronteira na análise de Anderson é ultrapassada: o sentimento de pertencer a uma comunidade imaginada não necessariamente está ligado aos limites territoriais de tal comunidade. Não à toa, a comoção gerada por uma guerra nacional ultrapassa em muito tais limites. Como exemplo, pode ser citado aqui o caso de Israel e Palestina, que mobilizam sentimentos em todos os lugares que tem comunidades judaicas ou islâmicas e, mais que isso, tais sentimentos se propagam até mesmo a quem não compartilha de cidadania ou de referência próxima a nenhum dos dois lados. No caso dos estados colonizados, a grande diferença é que estas comunidades não foram criadas por um pacto de associação civil, senão pela vontade imperial.

Inspirado nessa ideia, Hall, em *Da diáspora – Identidades e Mediações Culturais* (2003), propõe pensar a diáspora como uma comunidade imaginada. Neste caso, fala de seu estudo a respeito das comunidades de imigrantes caribenhos em Londres. O autor concebe, em consonância com Anderson, que as identidades nacionais são comunidades imaginadas, contudo, a questão da identidade não se limita à identidade nacional. Para ele, se deslocarmos o nosso olhar para além da instituição do Estado Moderno, é possível enxergar a criação de comunidades imaginadas não criadas por um “pacto de associação civil lentamente desenvolvido, tão central ao discurso liberal da modernidade ocidental” (p. 30), e sim pela vivência comum da violência colonial e de um passado de liberdade na terra-mãe (mesmo que estas vivências somente sejam experienciada pela memória, pelas representações sociais). A diáspora é, então, uma espécie de “realocação identitária”, em que se estrutura uma narrativa de origem e se ligam “ao passado o futuro e o presente, numa linha interrupta” (p. 29). Mais que a interação entre grupos de Barth, a imaginação de uma história comum e o compartilhamento de experiências são fundamentais para a identidade étnica.

Em relação ao termo quilombo, além da questão da identidade étnica, outro elemento definidor é o território, a ser aprofundado no capítulo 2. Pode-se afirmar que esta preocupação se torna relevante a partir do momento em que o Estado reconhece legalmente o direito de titulação das terras indígenas e quilombolas. Para além disso, conforme já citado aqui, a relação entre sociedade e natureza e a economia comunitária são determinantes para a caracterização de comunidades tradicionais no discurso ambiental, sendo esta relação fruto de relações não capitalistas no campo. A questão do território, pelo menos em parte, parece dizer

respeito a isto: à organização da vida comunitária, à demarcação dos limites físicos das comunidades e a uma prerrogativa legal.

1.3 O quilombo do século XXI

O artigo 216 da seção “Da cultura”, que trata dos bens culturais da Nação, no parágrafo 6º, referencia: “Ficam tombados todos os documentos e os sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos”. Posteriormente, o decreto 4.887, de 20 de novembro de 2003, “regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias” (Diário Oficial, 2003).

Este decreto é resultado do Grupo de Trabalho da Associação Brasileira de Antropologia, e nele, as referências a etnicidade e territorialidade são explícitas. O sentido da etnicidade se dá no questionamento de quais os laços que caracterizam os membros de uma comunidade quilombola como tal, para si mesmos e para os outros. Quanto à territorialidade, o questionamento refere-se aos limites físicos da comunidade: qual a área da qual a comunidade faz uso? Quais são suas relações com o meio?

É notável o peso que vêm ganhando para a ressemantização do termo quilombo as noções de patrimônio cultural, etnicidade e territorialidade. Estas noções permitiram perceber que a problemática quilombola não se limita ao espaço agrário, por exemplo. O vocábulo vem sendo acionado por comunidades que sofrem com problemas referentes à urbanização e consequente destruição de seus territórios, como também pelas que sofrem com ações de preservação ambiental governamentais, e mesmo por comunidades que se (re)inventam no próprio espaço urbano, como é o caso investigado por Carril (2006). A questão dos direitos territoriais, então, se torna mais ampla na prática: ela pode ser requisitada em contextos os mais diferentes.

A questão do patrimônio cultural, também é de seminal importância. O artigo 206, que tomba os locais dos chamados “antigos quilombos”, protege as edificações e as construções, o espaço físico que tenha se conservado dos “antigos quilombos”,

ou seja, só se preocupa com os prédios, os locais em que se produziam os artigos de subsistência ou para venda, os abrigos, enfim, tudo de material que tenha restado. Além de só se referir ao aspecto físico do patrimônio cultural, algo ultrapassado do ponto de vista do patrimônio cultural, neste caso, o quilombo seria uma referência ao passado, e não um amplo processo de novas ressignificações.

Por muito tempo, a questão do patrimônio cultural se dedicou a colher informações e registrar as manifestações da chamada cultura popular ou folclore (concepções ainda fortemente estruturadas no romantismo, que opunha popular e erudito¹³) e a, por outro lado, com a conservação de objetos físicos representativos de uma época ou de costumes de uma época, como casas, prédios, imagens de santos católicos, etc. (IPHAN, 2010). À época da Constituinte, a discussão sobre cultura popular ganha novos sentidos, admitindo-se que não se tratam de costumes e tradições paradas no tempo, mas em “múltiplas maneiras pelas quais diferentes níveis e aspectos culturais interagem” (CAVALCANTI, 2001, p. 6), ou seja, as interações entre tradição e modernidade passam a ganhar corpo na discussão de patrimônio imaterial. Em 1997, o IPHAN realizou um seminário internacional em Fortaleza para discutir essas questões, debate a partir do qual se produziu a Carta de Fortaleza, que aponta a necessidade do aprofundamento conceitual sobre o patrimônio imaterial e institui o Registro como modo de preservar e reconhecer bens desta natureza e a política de salvaguarda patrimonial como forma de acompanhar o processo junto às comunidades (IPHAN, 2010).

Nesse contexto, em 2005, uma articulação entre comunidades jogueiras, a Universidade Federal Fluminense e o IPHAN, faz com que o jongo seja registrado como patrimônio imaterial, sendo objeto de planos de salvaguarda patrimonial. Entre as comunidades que o praticam há quilombolas, nosso tema de estudo neste trabalho. O território, neste caso, também é um termo com significações múltiplas: para as comunidades, tem um sentido, para as estâncias governamentais (tanto no que diz respeito às normas e políticas em relação ao reconhecimento do direito às terras como em relação, em nosso caso, das políticas culturais com os territórios que praticam manifestações registradas como patrimônio imaterial), tem outro, e para a academia, igualmente. Como já afirma Haesbaert (2014), trata-se de uma categoria da análise (acadêmica), da prática e da norma. Existe, em geografia como em outras

¹³ Para aprofundamento da questão da oposição cultura popular e cultura das elites e as novas formas de se pensar cultura popular, tradição e modernidade, conferir CAVALCANTI, 2001.

ciências, toda uma categorização e uma conceituação a este respeito, que será esmiuçada no próximo capítulo. No caso estudado, a questão da identidade – e da etnicidade, portanto – são cruciais. São identidades em movimento, de movimentos.

São movimentos que têm raízes sociais profundas, raízes locais profundas, têm uma consciência ecológica, têm um critério político organizativo, repousam num fator étnico. Esse tipo de identidade coletiva que se objetiva em movimentos, depois de 88 diz respeito a seringueiros, diz respeito a quebradeiras de coco babaçu, diz respeito a castanheiros, a ribeirinhos, pescadores, quilombolas, ou seja, é um conjunto de termos que antes, na nossa história, não designavam identidades coletivas, senão, de uma referência historicista. Agora, passaram a designar identidades objetivadas em movimentos. (ALMEIDA, 2002, p. 128)

Quilombo, então, tem seu sentido renovado por pela visibilidade que os movimentos sociais contemporâneos jogam para questões antes estruturadas por uma visão de mundo homogeneizante. A questão da auto identificação e da auto atribuição da identidade ganham aí um peso fundamental. Estes movimentos deslocam os olhares, as categorias. Não se pode mais crer numa identidade estável. As histórias dos grupos mostram que seus territórios, seus laços de parentesco, suas estruturas estavam ali, tornadas invisíveis pelo olhar eurocêntrico, em que homem e natureza compõem uma clivagem, em que a identidade e o pertencimento são politicamente usados em nome da dominação. O território, então, vem se deslocando, assim como a identidade, desde o cedro soberano do Estado-Nação até os territórios/lugares dos quilombos e de mais uma infinidade de grupos étnicos invisibilizados até então.

2 PARA ALÉM DO DICIONÁRIO: OS TERRITÓRIOS DO TERMO “TERRITÓRIO”

A mata criou cordas nos pés dos homens, criou cobras à frente dos homens, a mata gerou montanhas intransponíveis, feras, aguaceiros, rios caudalosos, lama, escuridão, medo. A mata abriu valas camufladas de folha sob os pés dos homens, barulhos imensos no silêncio da noite, derrubou árvores sob os homens. E os homens avançaram. E os homens tornaram-se verdes, e dos seus braços folhas brotaram, e flores, e a mata curvou-se em abóbada, e a mata estendeu-lhes sombra protetora, e os frutos. Zeus ajoelhado diante de Prometeu. E Prometeu dava impunemente o fogo aos homens, e a inteligência. E os homens compreendiam que Zeus, afinal, não era invencível, que Zeus se vergava à coragem, graças a Prometeu que lhes dá a inteligência e a força de se afirmarem homens em oposição aos deuses. Tal é o atributo do herói, o de levar os homens a desafiarem os deuses.

Assim é Ogun, o Prometeu africano.

(PEPETELA, Mayombe)

Neste capítulo, dissecam-se o conceito central do trabalho: território. É o segundo porque a intenção do primeiro foi de apresentar a riqueza de espacialidades a que o termo “quilombo” pode se referir, a depender do tempo, de quem enuncia, dos imaginários socioespaciais que compõem o vocábulo. O sentido espacial do termo se evidencia desde a invenção do *kilombo* imbangala, já que se refere tanto à casa onde ocorria o ritual iniciático deste povo como ao lugar das batalhas. Quando escravizados no Brasil Colonial, o *kilombo* passa a compor a *espacialidade diferencial*, já que o sentido da luta não se transforma: é ele quem denomina por *kilombo* a Angola-Janga, e é este o sentido que a colonialidade lhe atribui quando, no Conselho Ultramarino, o quilombo é grafado pela primeira vez. É claro que a denotação negativa de tal órgão transforma o sentido da guerra e da transformação em uma desobediência ao *status quo* a ser reprimida. Mas o caráter guerreiro imbangala agora se torna luta anticolonialista. Não à toa este sentido re-

existe no século XX, com novas referências para o termo: da luta anticolonialista à luta antirracista.

O sentido espacial do termo aparece, como se percebe, a qualquer uma das acepções. O de conflito também. Em língua quimbundu ou em português, quilombo é o lugar de um conflito, de uma transformação da realidade material e simbólica. Ampliando o sentido que Beatriz Nascimento compreendeu para o termo, o corte transversal que estabelece nova centralidade (espacial) de poder é presente tanto no tempo histórico estudado pela historiadora (da África do séc. XVI ao Brasil colonial) quanto na contemporaneidade.

A importância do conceito de território para este trabalho sustenta-se ao se perceber um conjunto de ações orientadas para a construção de uma recomposição étnica, a partir de uma prática cultural e de uma luta por território. Aqui, o jongo é um sinal diacrítico, é um “identificador”, é uma marca identitária que faz parte de uma ontologia que liga aquela sociedade, seu espaço e etnicidade. A objetivação desta ontologia, o pedaço de chão onde o constituinte ôntico transforma-se, se chama *kilombo*. Utiliza-se todo o potencial do termo, ligando-se: (i) o sentido memorial de quilombo como resistência ao racismo e à discriminação, (ii) o sentido de um território produzido sob relações próprias a uma origem ancestral africana, e (iii) a sistematização de práticas comunitárias que narram e formulam os dois sentidos mencionados.

Este segundo capítulo, mais uma vez, envolve a questão da significação de um vocábulo: o território. Não é novidade que o sentido das palavras não seja algo fixo, sem movimento e sem ações. Às palavras se lhes é dado sentido segundo uma predicação (quero dizer *algo*). Mas este sentido empregado a palavras, que tanto pode inventar um neologismo como pode emprestar significados novos a uma palavra, este processo é mediado por questões subjetivas, históricas e geográficas. Quem sou (ou quem sou agora), onde estou (agora), qual é a minha política cultural (no sentido de Hall), como se dá minha existência sobre o mundo, quais são as minhas questões; tudo isto é capaz de mudar completamente o sentido de um termo no momento da enunciação. No capítulo anterior, a palavra em questão era quilombo. Foram mostradas certas conotações que o termo tem, a depender da situação geo-histórica do sujeito que enuncia.

Comumente, os dicionários de língua portuguesa nos indicam um primeiro e fundamental significado para o território: uma relação com a terra. Aponta-se o uso

do vocábulo em sentido jurídico, referente à soberania do Estado; ecológico, quando referente à delimitação de áreas por animais; ou mesmo o sentido estrito de extensão de terra (sob domínio de alguém ou não).

Território *s.m.* (...)1. Grande extensão de terra. 2. Área de município, estado, país, etc. 3. Área de uma jurisdição. 4. A própria jurisdição. 5. No Brasil e nos E.U.A., região que, não constituindo um estado, é administrada pela União. 6. *Jur.* Extensão ou base geográfica do Estado sobre a qual ele exerce sua soberania e que compreende o solo ocupado pela nação (...) 7. *Eco.* Área que um animal ou grupo de animais ocupa e que é defendido contra a invasão de indivíduos da mesma espécie. (HOUAISS, 2001)

É interessante observar que a semântica do vocábulo aponta para, em primeiro lugar, uma externalidade, no sentido de algo externo ao sujeito e que pode ser utilizado por ele ou não. Em segundo, a forte conotação privativa, de propriedade, ou de posse, de controle, que só não é presente na primeira das possibilidades citadas – aliás, a porção de terra denominada território só não pertence ao aparato institucional do Estado na primeira e na última hipóteses.

O termo vem ganhando, no uso do senso comum e na academia, significados bem distintos destes, sendo amplamente trabalhado pelas ciências sociais, pela filosofia, pelo Estado, pelos movimentos sociais, pelo mercado corporativo, enfim, por uma gama de atores sociais e sujeitos, que não só imprimem (e exprimem) significados para a palavra como disputam e narram através dela convicções, ideologias, projetos, existências. A popularização do vocábulo extrapola em muito o dicionário, o que, para alguns autores, chega a esvaziar o potencial explicativo do conceito. Cruz (2011) chega mesmo a apontar o risco de uma “pop-degradação”, em consonância com Morin, pelo uso da ideia de território como conceito, metáfora ou mero uso figurativo.

Como já referido, território remete imediatamente a terra, a extensões e a características específicas da área em questão. A Nação, que já foi o território-por-excelência e segue sendo nos dicionários, é um recorte espacial marcado por uma certa homogeneidade – pelo menos para quem a delimita. Em tese, seria uma uniformidade estrutural composta por um povo, uma língua e um governo. Seus limites seriam dados por este padrão de semelhança. Assim, o caráter identitário também se mostra um componente seminal. Identidade esta, dada pela língua e pelos costumes. Esta significação aponta, portanto, para um espaço absoluto, a

priori, cujas diferenciações criariam padrões de identidade, naturalizados sob a ideia do Estado-Nação.

O território a que se referem quilombolas, grupos indígenas, caiçaras, quebradeiras de coco, pescadores tradicionais, faxinaleros, mapuches, quéchuas, *pallenques*, e mais uma série de grupos étnico-identitários latino-americanos, referem-se a outra qualificação do espaço. Retrata um espaço vivido, experimentado, praticado cotidianamente; a relações ser humano-natureza baseadas em princípios cósmicos não binários, uma comunhão cosmológica. No caso dos grupos quilombolas e *pallenques*¹⁴, há também o fator diaspórico de uma espacialidade que, apesar de localizada, transpõe oceanos e se constrói com referência mais ou menos evidente à África. No caso de todas as denominações citadas, o território é uma ideia seminal e que estrutura sua luta *com* e *contra* o Estado pela cidadania e pelo reconhecimento de direitos. Este fato tem sido recorrente na América Latina, e vem despertando a atenção de muitos intelectuais e dos governos.

Do ponto de vista acadêmico, território é entendido ora como conceito ora como categoria, inclusive em diferentes disciplinas que se apropriam da ideia, geralmente as ligadas às ciências sociais e à filosofia. Não se trata de um termo restrito ou intrínseco à geografia. Ana Clara Torres Ribeiro chegou mesmo a dizer textualmente que “não tem a geografia o direito de ser dona do espaço, nem a sociologia o de ser dona da sociedade” (2012, p. 7), defendendo não só a aproximação entre disciplinas distintas como, também, um conhecimento que se produz a partir do diálogo e dos trânsitos entre disciplinas. O componente operacional, aí, ganha importância: qual seria a possibilidade analítica de tal conceito para a pesquisa? Como tensionar aquilo que é observado empiricamente e a teoria? Quais os conceitos adequados? Neste sentido, o emprego é normalmente empregado em busca da visibilização de relações de poder espacializadas, operando no campo material ou simbólico.

A proposta aqui, mais que encontrar uma definição adequada para a realidade estudada, é compreender a apropriação do termo nesta realidade. Em vez de se definir, a partir de um aporte analítico, uma chave para o objeto de estudo, a exposição aqui será das diversas possibilidades que o termo tem e como elas estão

¹⁴ Comunidades afrodiaspóricas que vivem nos rios da Colômbia.

aparecendo no campo das disputas por direito e de reconhecimento das identidades (elas, também, territoriais, no sentido do jogo das identidades que Hall aponta – 2014 – e no sentido de uma identidade em política, como tomado por Mignolo – 2008).

A abordagem tomará a forma (e buscará extrapolá-las) das três modalidades que a categoria território assume segundo HAESBAERT (2014): categoria analítica (apropriação acadêmica do termo, quando serve para operacionalizar a análise de uma dada realidade), categoria da prática (apropriada pelos movimentos sociais, com vistas a defender suas espacialidades e lutar por elas e por suas relações junto ao Estado e à sociedade civil) e categoria da norma (aplicada pelo Estado, este entendido como um aparato jurídico-político que direciona a ação estatal). O autor não concebe as três modalidades como algo nitidamente em separado e sem inter-relações:

Ainda que reconheçamos três modalidades de categorias ou conceitos – analíticas, da prática e normativas, estamos cientes também da sua indissociabilidade. Enquanto uma categoria analítica é, sobretudo, um instrumento no processo de investigação do pesquisador – ou um conceito no seu sentido mais difundido, a categoria da prática é um “conceito” – ou noção – do senso comum, utilizado nas práticas cotidianas do discurso ordinário, e a categoria normativa tem como objetivo primeiro indicar um caminho, tem um caráter mais propositivo que analítico, como nos conceitos de região e território usados pelo Estado enquanto agente planejador. É claro que o pesquisador ou o intelectual não pode prescindir do conhecimento de suas categorias de análise enquanto utilizadas (e recriadas) também nas ações do senso comum, assim como o planejador não pode desconhecer a força das concepções analíticas propostas pelos investigadores, nem a (re)leitura feita pelos próprios habitantes que serão objetos da sua força interventora. Embora cada contexto mantenha sua especificidade (porque a natureza dos problemas e os objetivos geralmente são distintos), seu entrecruzamento é sempre também necessário e mutuamente enriquecedor. (HAESBAERT, 2014, p.31)

Com isto, é possível enxergar não uma história linear do conceito, ou da categoria, ou da ideia, e sim as várias possibilidades de significação do termo e os tensionamentos entre as enunciações distintas – cujas intencionalidades podem ser convergentes ou não – e por dentro dos próprios grupos e sujeitos que se apropriam da ideia – já que não se pode partir do pressuposto da uniformidade: é claro que pode haver certa uniformidade, por exemplo, nas ideias que o Estado vem praticando em relação ao território, mas é importante salientar que, quando se percebe que o próprio Estado é uma arena em que disputam interesses diversos, não se pode pensar que em todos os documentos e marcos regulatórios o sentido

do termo será o mesmo. O mesmo processo ocorre em relação às outras modalidades trabalhadas.

Finalmente, o que se apontará aqui são espacialidades e formas de ação distintas, dando um panorama de um jogo político em que identidade e território são palavras-chave e são dispositivos para o convencimento, reconhecimento e legitimação de ações e fatos. Nenhum destes termos passa impune a um jogo de visibilidade e invisibilidade, de institucionalidades e instrumentações para a construção de uma sustentação de representações, ideologias, enfim, de um discurso e de ações que se materializam nas construções coletivas de significados.

2.1 O território nos ajude a olhar

Diego não conhecia o mar. O pai, Santiago Kovadloff, levou-o para que descobrisse o mar.

Viajaram para o Sul.

Ele, o mar, estava do outro lado das dunas altas, esperando. Quando o menino e o pai enfim alcançaram aquelas alturas de areia, depois de muito caminhar, o mar estava na frente de seus olhos. E foi tanta a imensidão do mar, e tanto seu fulgor, que o menino ficou mudo de beleza. E quando finalmente conseguiu falar, tremendo, gaguejando, pediu ao pai:
— Me ajuda a olhar! (Eduardo Galeano. “A função da arte/1”)

Em aula, um professor falou que os conceitos eram as lentes que se usam para ver uma realidade. Galeano, por sua vez, ensina que a imensidão de certas belezas nos pode exigir uma ajuda, um apoio, um suporte. O mar era tão enorme que, quando o conheceram, os olhos do menino não o conseguiram olhar sozinhos. Assim é o mundo. Uma imensidão que não nos permite olhar sem lentes.

Como categoria de análise, o território vem sendo trabalhado pelo menos desde o século XIX, tanto pelas ciências biológicas incipientes – principalmente a ecologia – o como pela geografia, ambas começando a ganhar a forma que conhecemos hoje.

A grande chave para a compreensão do que se formulou por “território” à época é, na verdade, uma questão paradigmática: a invenção do método científico hipotético-dedutivo e as descobertas em torno da Teoria da Evolução. A natureza, compreendida nesse momento como máquina, por um lado, e com funcionamento sistemático de acordo com as ideias naturalistas, influenciam bastante a produção

de conhecimento do período. A partir disso, a Geografia – um conhecimento a respeito da relação ser humano/natureza desde a Antiguidade – conhece e, ao mesmo tempo, despedaça o paradigma holístico.

A categorização da disciplina como ciência demandava um objeto de estudo: a superfície terrestre. A fragmentação, influenciada pelo positivismo, exigia uma polarização entre ciências humanas e ciências naturais. Daí que o conhecimento geográfico do período seja todo estruturado na interface com outras ciências (Antropologia e Sociologia, no Caso de Ratzel; Biologia e Ecologia, no Caso de Humboldt e Ritter, etc.), de acordo com o enfoque – se é o comportamento humano num determinado lugar, região ou país, produz-se em interface com a História ou as Ciências Sociais; se é a morfogênese de relevo em uma paisagem, recorre-se à Geologia, à Climatologia, etc. A noção de totalidade (ou paradigma holístico, no dizer de Ruy Moreira, em que sociedade e natureza compõem um todo complementar) ainda é forte neste período, contudo, as especializações que serão conhecidas no século XX já começam a se desenhar.

O trabalho de Ratzel e sua proposta de uma “Antropogeografia” são uma boa amostra deste contexto. Para ele, no ato de constituição política da sociedade e de relação com a natureza, o ser humano faz seu espaço (MOREIRA, 2014, p. 30 e ss.). A grande mediação da relação homem-natureza é o espaço político do Estado, um todo organizacional, destinado a garantir a existência humana e utilização dos recursos próprios a essa existência. A maior influência deste pensamento é o organicismo de Spencer, este referendado na teoria da evolução de Darwin, o que explica a imagem do espaço sempre caracteriza como um organismo vivo, em parte humano, em parte terrestre (MOREIRA, 2014, p. 31).

O conceito de “espaço vital” é bem ilustrativo disto: é um espaço delimitado que garante serem supridas as necessidades de uma população. Daí ser Ratzel uma das principais bases para a criação do campo da Geografia Política e da Geopolítica: sua obra já trata da disputa pela posse dos recursos levada a cabo pelos Estados Nacionais. Aí estão os elementos que fazem Moreira considerar Ratzel um dos teóricos da modernidade industrial, solo em que floresce a geografia fragmentária dos séculos XIX-XX: uma filiação ao paradigma científico moderno, através da teoria da evolução a que se relaciona o espaço vital e a relação estreita com a política do Estado-Nação, que chegou a levar a que o nazismo se apropriasse de sua obra para se legitimar ideologicamente.

O engajamento de Ratzel ao projeto estatal alemão também é referenciado por Moraes:

Para Ratzel, o território representa as condições de trabalho e existência de uma sociedade. A perda de território seria a maior prova de decadência de uma sociedade. Por outro lado, o progresso implicaria a necessidade de aumentar o território, logo, de conquistar novas áreas. Justificando estas colocações, Ratzel elabora o conceito de “espaço vital”; este representaria uma proporção de equilíbrio entre a população de uma determinada sociedade e os recursos disponíveis para suprir suas necessidades, definindo assim suas potencialidades de progredir suas premências territoriais. É fácil observar a íntima vinculação entre as formulações de Ratzel, sua época e o projeto imperial alemão. Esta ligação se expressa na justificativa do expansionismo como algo natural e inevitável, numa sociedade que progride, gerando uma teoria que legitima o imperialismo bismarckiano. Também sua visão do Estado como um protetor acima da sociedade vem no sentido de legitimar o Estado prussiano, onipresente e militarizado. (MORAES, 1983, p. 56-57).

Aí está a consagrada ideia dos dicionários, do senso comum e da própria academia de que o território está intimamente ligado ao Estado. Trata-se sim, de um dos pilares de sustentação do Estado-Moderno, ou do Estado Territorial Moderno, parafraseando Porto-Gonçalves: o povo, o território (na verdade, Ratzel fala em *Boden*, solo, e não território) e o governo. Trata-se de uma definição em que se balanceiam recursos naturais, economia e sociedade, e que vem sustentando até hoje alguns estudos em Geografia (Moreira, 2014) referenciados sob o prisma territorial ou não. Em parte, até mesmo na proposta de enfoque que coloca território com categoria da análise, da prática e da norma está presente a ideia: a categoria da norma se refere a como o Estado vem gerindo o seu território e em como sua população vem trabalhando com e contra a lógica territorial estatal.

Ratzel considera o *solo* (neste caso, lógica territorial do Estado-Nação) seminal para a existência humana, considerando que a disputa e dominação é condição para a prosperidade de uma Nação. Trata-se, quando pensada de um ponto de vista histórico, de uma legitimação a uma organização social eminentemente europeia, criada de forma a organizar a vida social. Além disso, sua concepção situação em um contexto onde o crescente colonialismo e o imperialismo gradualmente vinha se mostrando como uma necessidade expansionista para o capital e para a hegemonia europeia sobre o mundo – não só do ponto de vista econômico, mas também político, social, cultural e, para os teóricos descoloniais, epistêmico. Vlach aponta a importância da geografia escolar para isto:

Ora, a geografia, na qualidade de ciência institucionalizada durante o século XIX, havia dado preciosa contribuição à constituição/consolidação de uma forma essencialmente europeia de organização, política e territorial, do espaço geográfico: o *Estado-nação* que, com muita precisão, havia especializado as relações políticas, econômicas e culturais da burguesia industrial, de maneira que, através da escola, a geografia inculcava o amor à pátria, nos termos de uma ideologia nacionalista embasada no pressuposto de igualdade de todos, como se todos fossem, de fato, cidadãos; ao mesmo tempo em que, através de trabalhos de reconhecimento e cartografia do território, estabelecia as fronteiras de cada Estado moderno. (VLACH, 1989, p. 155, grifo da autora).

Nisto, a já discutida questão das comunidades imaginadas de Anderson, do capítulo anterior, oferecem complemento. Esta organização espacial do poder está empenhada em, mais do que institucionalizar e estruturar uma centralidade emergente, difundir e criar consensos em torno de uma hegemonia, criando histórias, categorizando povos e construindo um processo de dominação. Também os já referidos trabalhos de Ballibar e Wallerstein (1988) são complementares, no sentido de ilustrar a carga ideológica da ideia de Nação: um povo (sempre escolhido a dominar a natureza e os outros povos), um território (a ser domado pelo povo eleito) e um laço afetivo abstrato, no dizer de Anderson, uma comunidade imaginada, cujos integrantes vivem em comunhão e um mito fundador, uma história de conquistas e heroísmos em torno da Nação.

Território, neste contexto do século XIX, significa, além de uma forma de organizar espacialmente um recorte populacional e natural, uma categoria que ilustra os jogos de Poder entre nações – nesta época, lutando entre si em nome de uma hegemonia mundial. É por isto que Ratzel foi considerado, posteriormente, o pai da Geografia Política e da Geopolítica. Sua influência darwinista e organicista tornam fácil uma analogia entre o território animal, ou melhor, entre processos de criação de limites espaciais em nome da sobrevivência de uma espécie ou conjunto de espécies, e o processo dito “humano”, “social”, como se a humanidade ou a sociedade fossem uma só, da criação de territórios para a sustentação (material) do meio social. Isso naturaliza o poder e suas relações entre humanos, criando discursos inquestionáveis, porque “naturais”.

A importância de Ratzel, no que se refere estritamente à concepção analítica de território está no seu pioneirismo. Sua abordagem se desdobra muito, e sustenta desde teorias deterministas totalmente questionáveis até estudos muito consistentes acerca da problemática do Estado-Nação, tanto na escala da constituição política como nas relações entre Estados. Desde sua abordagem, dois pontos podem ser

apontados como cruciais para qualquer sentido que o termo tenha: o caráter político e de conflito (mesmo que não necessariamente jurídico ou institucional do Estado) e o uso ou apropriação de um recorte espacial (mesmo que não tenha necessariamente a objetividade que esta concepção examina, quando se fala de recursos e subsídios do meio físico para a sobrevivência humana).

Depois de Ratzel, a geografia debruçou-se sobre outras questões. Como já falado, sua obra é muito referenciada pelos posteriores fundadores da Geografia Política e da Geopolítica (como MacKinder, por exemplo), e foi consagrado um sentido, para o território, referente principalmente ao Estado-Nação, suas fronteiras, as disputas de recursos naturais, as instituições estatais e suas relações com a população, etc. Parafraseando Foucault, território foi uma categoria a elucidar as questões do Poder com P maiúsculo.

Para além deste campo de pesquisa citado, a geografia durante a primeira metade do século XX pouco se preocupou com este conceito. Sob vários matizes de pensamento, os questionamentos maiores diziam respeito mais aos outros conceitos ou categorias principais do que ao território propriamente dito. No campo da chamada Geografia Humana como na Física, radicalizou-se a especialização em interface com outras ciências – geomorfologia em interface com a geologia e a climatologia; a criação do próprio campo da climatologia geográfica; a teoria dos sistemas ganhando força na epistemologia da parte ambiental; a subdivisão dos campos da Geografia Humana por assunto e disciplina em interface: Geografia Econômica, Geografia Agrária, Geografia Urbana; e ainda mais subdivisão entre correntes analíticas, por exemplo, Geografia Cultural-Humanista, Geografia Crítica, Geografia Teorético-Quantitativa, etc. A superfície terrestre, central até o início do século XX, pouco a pouco sendo substituída pelo espaço como conceito-chave deste campo científico. A paisagem vai se tornando central nos debates relacionados à dinâmica ambiental. A região, tão ligada à paisagem no início, vai aos poucos ganhando outros contornos.

Com tantas possibilidades analíticas e temáticas, a disciplina como um todo passa por profundas mudanças, e tornam-se inúmeras as bases epistemológicas e as possibilidades metodológicas com que a ciência geográfica passa a contar para explicar os fenômenos espaciais. Os conceitos, servos que são do pensamento, ganham conotações múltiplas, a depender da base teórica a que estão ligados no ato da sua operacionalização e da empiria que está em tentativa de análise.

Neste contexto, “território” ganha, também, inúmeras possibilidades. Não só em geografia, mas também nas ciências sociais como um todo. Por caminhos vários, chega-se a uma questão dita territorial, e inventam-se novas bases de aplicação à realidade. Na verdade, esta problemática não diz respeito somente à academia e às pesquisas científicas. Trata-se, também, de muitas acepções trazidas pela apropriação do vocábulo pelo senso comum, pelos movimentos sociais (na América Latina, principalmente), pela política de governo (especialmente, quando falamos no fim do século XX e início do século XXI, pelas chamadas “Políticas Públicas”), por uma gama de atores sociais além da academia, dos pesquisadores e intelectuais.

Ao longo do século XX, as ideias sobre poder descentralizaram-se do Estado-Nação. Foi se tornando visível, principalmente a partir de movimentos sociais que não necessariamente se centravam em combater o capitalismo e o mundo bipolarizado – o maio de 1968, a Primavera de Praga, as lutas descoloniais africanas e asiáticas – que o poder não se manifesta somente como uma dominação vertical, desde um lugar definido e manipulador que agencia a vida como um todo. O Estado-Nação, a expressão autêntica do poder, é posto lado a lado com outras formas do poder: os micropoderes de Foucault, a teoria social de Bourdieu, a obra de Frantz Fanon e a ideia da zona do não-ser, todas estas vertentes vêm descortinar uma questão fundamental para o pensamento contemporâneo: o poder é muito mais que uma centralidade que comanda uma periferia, ele se manifesta em todas as escalas (geograficamente falando) da vida social. Os Universais não são mais os determinantes únicos da particularidade. O enfoque sobre partículas ganha novos contornos, e as estruturas gerais perdem o seu protagonismo sobre as particularidades. Tudo isto faz com que se pense em novas formas de lutas e articulações e de combates no último quarto do século e adiante.

Em Geografia, não passamos impunes a isso: Raffestin, na década de 1980, lança *Por um Geografia do Poder*, que não é uma geografia do Poder com P maiúsculo, senão uma proposta teórico-metodológica sobre as conceituações de poder, sua grafia no espaço geográfico e um conceito-chave para a sistematização desta ideia: o território, produzido pelo trabalho humano no espaço e pelas relações de poder daí advindas. Espaço, para ele diz respeito a um a priori, e território, um a posteriori: "o espaço é a 'prisão original', território é a prisão que os homens constroem para si" (RAFFESTIN, 1990, p. 144). Nesta concepção, território é uma externalidade, em que o sujeito (homem) age com fins de sobrevivência. É, portanto,

uma definição altamente materialista, em que o homem se projeta na sua exterioridade (espaço geográfico, meio social), buscando construir seu espaço. O autor aponta que o território é uma objetivização do espaço, quando se constroem relações e projetos, frutos de objetivações dos desejos coletivos. Sua externalidade se mostra através da representação:

o espaço representado não é mais o espaço, mas a imagem do espaço, ou melhor, do território visto e/ou vivido. E, em suma, o espaço que se tornou o território de um ator, desde que tomado numa relação social de comunicação. (RAFFESTIN, 1990, p. 147)

A representação é o primeiro passo para a organização do espaço, para a territorialização. É ressaltada a importância da compreensão acerca do território e seu caráter organizacional, tanto no que diz respeito ao campo da materialidade e da produção e da reprodução da vida humana, que diria respeito ao modo de produção, quanto à organização social, mais tocante à reprodução de uma sociedade em termos simbólicos: "É interessante destacar a esse respeito que nenhuma sociedade, por mais elementar que seja, escapa à necessidade de organizar o campo operatório de sua ação." (p.150). Mais adiante:

As "imagens" territoriais revelam as relações de produção e consequentemente as relações de poder, e é decifrando-as que se chega à estrutura profunda. Do Estado ao indivíduo, passando por todas as organizações pequenas ou grandes, encontram-se atores sintagmáticos que "produzem" o território. (RAFFESTIN, 1990, p. 152)

Para Raffestin, existe uma estrutura organizacional produzida na simultaneidade das relações com a Natureza e com os outros homens, em que a criação de identidades e de materialidades joga um papel essencial para a compreensão de uma sociedade. A esta estrutura, chama sistema territorial, composto por três elementos: (i) tessitura, composta pela noção de limites ou fronteiras, área de exercício do poder de um agente, ou de sua capacidade; (ii) rede: organização dos fluxos, e (iii) nós: pontos de interesse. O sistema territorial seria, então, produto e meio de produção, a combinação estratégica dos atores com vistas à sobrevivência e à reprodução da vida.

Outro autor importante para a questão do território, contemporâneo a Raffestin, é Robert Sack. Ele desenvolveu uma teoria preocupada principalmente com a territorialidade – no sentido da estratégia tomada por seres humanos com

vistas à conquista, manutenção e consolidação do domínio sobre uma área (SACK, 1986). Sua crítica repousa principalmente no fato de a categoria território ser mais abordada nas ciências naturais – biológicas, principalmente – do que nas humanas, especialmente em geografia. Também critica a ideia de que a territorialidade humana seja uma simples analogia àquela verificada no reino animal: não sendo uma questão de instinto de sobrevivência e de simples reprodução de comportamentos, a territorialidade humana seria muito mais complexa do que a animal, estando presente nas relações interpessoais – o pai limitando o acesso à casa a seus filhos –, grupais – os exemplos de organização social dos indígenas norte-americanos, econômicas, políticas, psicológicas, etc.

Territorialidade, neste caso, mais que parte do instinto ou fruto do autoritarismo ou da coerção, seria uma estratégia com vistas a influenciar a ação de outros, humanos ou não, em uma determinada área – o território. O autor não parte de uma definição de território que leva a uma configuração de territorialidade, como Raffestin, e sim o caminho inverso: o território não passa de uma área qualquer, sobre a qual um grupo humano, ou um indivíduo, ou uma empresa, tem a intenção de controlar. O resultado das estratégias para a conquista e consolidação deste domínio é que define o território, é que o qualifica, tornando-o não mais uma área qualquer. A intensidade e a força do poder empregado neste processo são completamente variáveis (SACK, 1986, principalmente cap. 1).

Para ele, esta ação de apropriação e de domínio passa por três relações diferentes: classificação de uma área, comunicação e controle de acesso a esta área e seus objetos, com ou sem restrição ao que vem de fora. Esta lógica, para Sack, é universal: está presente em todas as formas de sociedade da História humana e ocorre em todas as escalas possíveis.

Sack como Raffestin são divisores de águas com suas teorias sobre o território e a territorialidade. Nestas perspectivas, percebe-se claramente o deslocamento do poder e do território: ambos, em outro momento histórico, estavam profundamente associados ao Estado, suas instituições e suas ações. Suas propostas permitem enxergar que as questões do poder e do território atingem a vida humana em muitas escalas, e, em termos de teoria de pesquisa, podem ser aplicados a uma infinidade de fenômenos geográficos. Apoiados ou não nestes autores, a maioria das reflexões em torno deste tema levam em consideração o

poder e sua grafia no espaço geográfico, mesmo que a apropriação do conceito seja crítica a um ou ambos.

Exemplo disso é Lopes de Souza. Baseado na filosofia do poder de Hanna Arendt, para quem poder é a capacidade de “agir em uníssono”, ou seja, a potencialidade de criar consensos e ações coletivas convergente, o autor pontua que “o território é, fundamentalmente, um espaço definido e delimitado por e a partir de relações de poder” (LOPES DE SOUZA, 1995, p. 78). Dessa afirmativa, deriva: “quem domina e influencia e como domina e influencia este espaço” ou “quem domina quem nesse espaço, e como?” (p. 79). Estas seriam as questões seminais para se compreender a dinâmica de criação ou de destruição de um território, ou melhor, para a caracterização de um território e suas peculiaridades.

A preocupação principal desta análise são as “territorialidades complexas do cotidiano metropolitano” em contraposição aos “territórios hipostasiados pela ideologia” (p. 80) – mais uma crítica à visão estática do território atrelado ao Estado-Nação. O referido cotidiano metropolitano abrange territorialidades que só funcionam em parte do dia (como os da prostituição), territórios descontínuos (como os do tráfico de drogas e grupos de jogo do bicho) e mais uma série de outros. Disso, o autor constrói uma crítica a Raffestin, afirmando, primeiro, que o autor francês não teria dado a devida importância ao espaço social, aprisionando o conceito de espaço ao espaço natural, quando afirma que o espaço é uma “prisão original” e território “prisão que o homem constrói para si”. Para Lopes de Souza, tal definição é imprecisa, e relega ao território um sentido sinônimo ao de espaço social – algo que o autor brasileiro recusa e propõe o território como um campo de forças relacional (que era a proposta original de Raffestin, mas segundo Lopes de Souza, tal intenção não foi lograda com êxito).

Territorialidade, nesta análise, constituiria das relações de poder espacialmente delimitadas que operam sobre um substrato material (espaço geográfico ou social), fruto da interação ser humano-espaço. Seriam relações entre seres humanos mediadas pelo espaço, não necessariamente compondo um território delimitado; estariam mais no plano das relações de poder e na agência deste poder. Aliás, como no exemplo da cidade fantasma, muitas vezes um substrato material delimitado não mais compõe um território, ou mesmo, como é comum nas grandes metrópoles, não compõem territórios o tempo todo, e às vezes nem compõem – caso dos camelôs, do exemplo já referido da prostituição, de

manifestações populares como protestos e boicotes, etc. O autor trabalha também com a filosofia de Castoriadis para compor sua proposta teórica de território autônomo.

Baseado em outros pensamentos filosóficos, mas também ampliando e aprofundando o debate do território no Brasil, temos Rogério Haesbaert. Em sua obra *O Mito da Desterritorialização* (2004), ele questiona o uso banal do termo por autores de diversas áreas e, baseado na filosofia de Deleuze e Guattari e de Foucault, propõe mais uma possibilidade teórica para o conceito – ou categoria, conforme o caso. Neste livro, mais que definir território, Haesbaert faz uma extensa crítica às ideias correntes em discursos de diferentes ciências sociais de que, primeiro, os territórios seriam destruídos pelas redes no período da globalização, e em segundo, de que as redes do mundo globalizados são, necessariamente, desterritorializadoras dos espaços humanos.

A crítica consiste numa negação à afirmativa de que a globalização, a pós-modernidade ou a compressão do espaço pelo tempo resultaria em um processo de desterritorialização. Apontando que a desterritorialização é, ela mesma, uma territorialização, e que tal visão é profundamente ligada aos autores europeus da pós-modernidade, que só enfocavam o mundo sem fronteiras porque se localizam dentro do centro de poder geopolítico, é colocado que este ponto de vista é eurocêntrico e dicotômico (no sentido de dicotomizar espaço e tempo, rede e território, etc.).

A obra, então, desenvolve-se com um balanço das possibilidades semânticas do termo território – em Geografia e em outras disciplinas, uma filiação à ideia de território como delimitação, apropriação do espaço tanto material como simbólica, podendo prevalecer um aspecto como outro, e uma reflexão acerca da tríade território-zona – delimitado continuamente no espaço; território-rede – processos de territorialização contínuos ou não, marcados pela presença das redes, característica marcante da contemporaneidade; e aglomerados de exclusão – territorialização precária de grupos sociais marginalizados, como os refugiados de guerra, as vítimas de catástrofes naturais ou de grandes obra de infraestrutura.

Quando se fala da amplitude do conceito, coloca-se que o sentido do território pode ser dado por uma perspectiva política, ou de base jurídico-político, relacionando o espaço com o poder legitimado; idealista, em que interessa a apropriação simbólica do espaço vivido; econômica, abordando as relações entre

capital, espaço e trabalho, a divisão territorial do trabalho; natural, investigando o comportamento animal e/ou humano, uma espacialidade da vida na Terra; e integradora, em que o território seria uma categoria a integrar as diferentes dimensões do social e da sociedade com a natureza.

Seguindo esta proposta, serão apresentados aqui breves panoramas das vertentes cultural e econômica – já que a base jurídico-política corresponde ao território do ponto de vista do Estado-Nação, problema já apresentado neste trabalho e a vertente naturalista não lida com muitas questões pertinentes a este trabalho. O autor que mais se aproxima desta forma de pensar e que tem propostas construtivas para esta dissertação é Sack, que tanto aborda o território sob um prisma do comportamento como sob o prisma do poder, e sua obra já foi apresentada aqui.

Como representante da orientação que concebe território sob um prisma econômico, Haesbaert aponta Milton Santos como o autor de mais consistente reflexão teórica. Não que esta conceituação só se aplique ou só se ocupe da grafia das relações de troca no espaço, até porque a obra de Milton Santos como um todo tem forte apelo e inclinação para a sociologia e as demais ciências humanas. A grande questão é que o peso que este autor deu à organização do espaço e à funcionalidade dos objetos e ações, além da grande atenção dispensada à questão técnica em sua obra fazem com que as relações econômicas ganhem muito destaque em suas análises. Talvez não a economia simplesmente como ciência das trocas humanas, mas como um dos fatores relevantes na organização do espaço geográfico.

O território usado é uma ideia baseada no *espaço banal* de François Perroux, que corresponderia ao espaço de todos, de relações que não necessariamente as de dominação, tampouco as econômicas, e sim relações igualitárias. Inclusive, a aposta de Milton Santos na proposta de uma outra globalização (SANTOS, 2005; 2000) vem justamente da ideia de espaço banal, onde se podem construir novos mundos, novas ideias, novos ideais.

É o uso do território, e não o território em si mesmo, que faz dele objeto da análise social. Trata-se de uma forma impura, um híbrido, uma noção que, por isso mesmo, carece de constante revisão histórica. O que ele tem de permanente é ser nosso quadro de vida. (SANTOS, 2005, p. 255)

A afirmação citada abre o artigo em que Santos se debruça sobre a problemática do território. Para ele, o território em si mesmo seria uma forma, e o território usado, qualificado pelas ações e objetos, é que seria a totalidade cabível de análise. Seu sentido, então, se assemelha à própria definição de espaço geográfico do autor.

Em uma análise crítica sobre as ambiguidades que o termo território pode carregar, Ana Clara Torres Ribeiro (2012) aponta uma forma de ação levada a cabo por empresas, pelo Estado e por agentes do poder dominante que esvazia o sentido relacional do território. São ações que transformam a área de interesse desses agentes em vazios espaciais para a sua ação. Usando de suas palavras, é um território cujo uso para uma ação voltada a fins (de expansão do capital) que nada tem a ver com os desejos e necessidades dos sujeitos que o ocupam, vivem e praticam. O exemplo são as operações da Polícia Militar do Estado do Rio de Janeiro no Complexo do Alemão em 2010, quando, através do controle militarizado de certas áreas dominadas pelo tráfico de drogas no Rio de Janeiro, especialmente as localizadas em regiões nobres da cidade ou de acesso ao Aeroporto Internacional (caso do Alemão), pôs-se em prática um projeto de cidade baseado nos grandes eventos que aconteceriam dali a alguns anos e no *city-market*. Sobre esta ação sobre o território, explica:

[este território] é o antagônico do território usado, conceito que Milton Santos (SANTOS, 1994; SANTOS et alii, 2000) formulou. Esse território da ação estratégica, da forma dominante de exercício do poder, que cola a leitura do espaço ao visível e ao imediato, que cola a sociedade ali, esse território é o antagônico do território usado. O território usado destaca a vida relações, destaca como conceito o espaço banal, o espaço que é de todos, e não apenas dos atores dominantes. Esse o território usado. Milton Santos (SANTOS, 1996) foi muito sagaz em perceber que essa categoria procura reinscrever o território na problemática relacional do espaço. Porque o espaço é relacional, é da vida de relações. O problema está em que o território corta a vida de relações e materializa, de imediato, a experiência coletiva. Isso é uma redução da problemática do espaço, uma redução que traz consigo uma redução dos sentidos da ação. Em vez de ser a ação social, que pode ser espontânea, dirigida de uma forma direta aos valores culturais (como diria Max Weber, uma ação que pode carregar tradições culturais) — em vez de ser isso, é uma ação estratégica de um território e num território que é vazio de relações. (TORRES RIBEIRO, 2012, p. 7)

Santos apontou a diferença entre o território de todos, o do espaço banal, e o território de alguns, este, receptáculo das formas e normas do exercício do poder, das hierarquias, das redes (de informação, impregnadas do poder de quem informa),

e é isto o que sustenta o argumento de Torres Ribeiro. As redes seriam, para ele, as portadoras da tecnicidade do meio técnico-científico-informacional: “quem produz, quem comanda, quem disciplina, quem normaliza, quem impõe uma racionalidade às redes é o Mundo. Esse mundo é o do mercado universal e dos governos mundiais” (SANTOS, 2005, p. 259). A grande diferenciação se daria, portanto, pela funcionalização e pela técnica.

O território usado pode ser considerado uma categoria que traz grande peso à organização econômica, sim. Contudo, não só a isso ele se presta, já que o próprio Milton Santos também pondera que não necessariamente a simples presença da rede como elemento constitutivo do território caracteriza-o como um território de alguns. Essa ambivalência, para ele, se sustenta sob a possibilidade de outra globalização, em que as redes e os conteúdos técnicos estariam sob controle dos hoje subalternizados. Além disso, o território usado, em seu caráter relacional, comporta as sociabilidades dos homens “de tempo lento”, aqueles cuja vida não se dita pelo ritmo global.

O conjunto de autores da temática chamada por Haesbaert de idealista são normalmente os afiliados à geografia cultural e humanista. Ele assim os classifica por propor uma abordagem em geografia mais preocupada com o espaço vivido, de forma geral alinhada à fenomenologia. Para este grupo, mais importante que os objetos espaciais ou ações humanas seriam as subjetividades e os laços de pertencimento, afetividade e as identidades da relação ser humano-espaço geográfico. Território, para esta corrente, não seria de abordagem mais recorrente, e sim espaço, paisagem e lugar. Contudo, para os autores desta corrente que trabalham com a questão territorial, há de forma geral uma relação profunda entre território e identidade (no caso de Claval) ou etnia (caso de Bonnemaïson), que estruturam um espaço vivido, um espaço cultural.

Bonnemaïson é uma grande referência entre estes autores, sendo um expoente da chamada geografia tropical (geógrafos franceses do pós-guerra que trabalharam com povos isolados considerados “primitivos”, fazendo um rico diálogo com a antropologia e lançando as bases para utilização do método etnográfico em geografia). Suas ideias estruturam-se, é claro, em torno do entendimento do espaço cultural, entendendo a dimensão cultural como face oculta da realidade, herança e projeto de uma realidade histórica (BONNEMAISON, 2012, p.86 e ss.) Está baseado em Buttimer, para quem o espaço social é uma noção subjetiva e cultural, esta

dialogando com Max Sorre (p. 88 e ss.). Quanto aos geógrafos tropicais, seriam estes os responsáveis por desvendar a dimensão cultural “oculta” da realidade, propondo o que chamaram de “etnogeografia”.

Para esta abordagem, a questão da etnia é seminal. O período histórico em que Bonnemaison e seus colegas escrevem estas perspectivas é entre as décadas de 1960 e 1980. Nesta época, Barth já tinha escrito seu trabalho consagrado sobre grupos étnicos, e a questão da etnicidade já começava a abandonar o paradigma do isolamento como condição para que a cultura de um grupo étnico fosse preservada. Contudo, o trabalho de Bonnemaison refere-se a grupos isolados, que viviam seu espaço em ilhas – primeiro em Madagascar, depois na Oceania. Apesar disso, este autor concebe que a etnia é uma categoria analítica também para grupos sociais da sociedade urbano-industrial, ou “moderna”, nos seus termos.

O conceito de etnia pode ser concebido como campo de existência e de cultura, vivido por um determinado número de indivíduos. É preciso entendê-lo não como uma realidade congelada e biológica, determinada pela referência a um ou a diversos modelos culturais e que só pode ser apreendida numa escala relativamente reduzida: a do grupo vivido. Com efeito, a cultural, tal como nós a entendemos, refere-se ao âmbito da existência cotidiana (...)

De fato, a territorialidade emana da etnia, no sentido de que ela é, antes de tudo, a relação culturalmente vivida entre um grupo humano e uma trama de lugares hierarquizados e interdependentes, cujo traçado no solo constitui um sistema espacial – dito de outra forma, um território. (BONNEMAISON, 2012, p. 96-97)

Nesta análise, não é o controle ou a classificação de uma área, ou sua objetivação, para usar o termo de Raffestin, que define o território, e sim a subjetividade do grupo humano que nele e com ele vive. Para usar a linguagem de Barth e sua teoria da etnicidade, os sinais diacríticos grafados no espaço, as relações entre o grupo e as coisas ao redor, os geossímbolos – “um lugar, um itinerário, uma extensão que (...) aos olhos de certas pessoas e grupos étnicos assume uma dimensão simbólica que os fortalece em sua identidade” (p. 109) , toda essa dinâmica é o que compõe o território. Já a territorialidade estaria ligada mais àquilo que Lefrèbvre – guardadas as devidas diferenças teóricas entre os autores; neste caso se trata de mera ilustração – chamou de práticas espaciais: os atos repetidos no cotidiano, pequenas grafias espaciais que caracterizam a cada um. É a composição espacial daquilo que se é: os itinerários, os conhecimentos de lugares, etc.

A territorialidade, não implica necessariamente uma delimitação de fronteiras nem uma contiguidade espacial. Muito pelo contrário: em seu convívio com os povos que o eurocentrismo classifica como primitivos, Bonnemaïson conheceu territorialidades que nada tem a ver com controle de acesso ou impedimento de certas áreas ao contato de outros. Muito pelo contrário: assim como o caso dos povos originários da América Latina, um lugar, um itinerário, uma rota pode ser apropriada para muitas territorialidades que não entram em conflito entre si por esse motivo. Rompe-se, então, com uma noção um tanto exclusivista comum às correntes materialistas em relação ao território: a mesma área pode perfeitamente ser apropriada e usada por grupos totalmente distintos, e, além disso, o território não pressupõe uma fixidez, nem a fluidez pode ser caracterizada como elemento do território após a chamada pós-modernidade e o advento das redes de informação. Nesta concepção, o território é muito mais ligado à dimensão subjetiva (e intersubjetiva, eu diria) do que de uma mera externalidade. Melhor exemplo disso do que as diásporas, impossível. São territorialidades que, a partir de seus geossímbolos ou sinais diacríticos, se reconstróem em lugares estranhos aos seus de origem. Os quilombos, conforme visto no capítulo 1, integram isto, de certa maneira. São (re)invenções e recomposições étnicas no território. Igualmente em relação às religiões de matriz africana no Brasil, no Haiti, em Cuba...

De forma geral, o pragmatismo acadêmico faz com que a definição de território (se for este o escolhido como conceito central da pesquisa), seja dado pelo enfoque pretendido e pela natureza do objeto empírico de estudo. Quando de um trabalho que trate de políticas públicas, geralmente a conceituação refere-se mais ao aspecto jurídico-político. Quando a pesquisa se refere a uma manifestação cultural, o campo simbólico ganha destaque. É claro que isto não quer dizer que os conceitos estejam em gavetas fechadas, prontos para serem usados em caso de necessidade. Apenas se coloca que a relação pesquisador-pesquisado também conta muito na hora de transpor, reler, adaptar e se apropriar dos conceitos, afinal, os sentidos das palavras e das coisas nunca é algo fixo, imóvel, intocado. Neste sentido, Haesbaert, em outra obra (2014), foi sagaz em perceber que já não era mais possível não se considerar que o conceito foi apropriado em uma esfera bem distinta da academia, descolando o território dos tratados e das teorias em que ele se encontrava. Os movimentos sociais, especialmente os latino-americanos, haviam mudado este paradigma quando se apropriaram do termo e o puseram em seu vocabulário de

lutas sociais: as lutas por território. Isto é um processo histórico, que tem a ver com o contexto histórico político principalmente a partir da década de 1980, com setores da academia envolvidos e aliados aos movimentos sociais e com as esferas de enunciação do Estado (que também ressemantiza território para o aplicar nas políticas públicas). No próximo subitem, é este o território a ser analisado: o território falado pelos sujeitos das lutas sociais em suas articulações e enunciações.

2.2 Quando as palavras são armas

A guerra civil da Espanha tinha terminado fazia poucos anos, e a cruz e a espada reinavam sobre as ruínas da República. Um dos vencidos, um operário anarquista, recém-saído da cadeia, procurava trabalho. Virava céu e terra, em vão. Não havia trabalho para um comuna. Todo mundo fechava a cara, sacudia os ombros ou virava as costas. Não se entendia com ninguém, ninguém o escutava. O vinho era o único amigo que sobrava. Pelas noites, na frente dos pratos vazios, suportava sem dizer nada as queixas de sua esposa beata, mulher de missa diária, enquanto o filho, um menino pequeno, recitava o catecismo para ele ouvir. Muito tempo depois, Josep Verdura, o filho daquele operário maldito, me contou em Barcelona, quando cheguei ao exílio. Contou: ele era um menino desesperado que queria salvar o pai da condenação eterna e aquele ateu, aquele teimoso, não entendia.

— Mas papai — disse Josep, chorando — se Deus não existe, quem fez o mundo?

— Bobo — disse o operário, cabisbaixo, quase que segredando — Bobo. Quem fez o mundo fomos nós, os pedreiros. (Eduardo Galeano. “A origem do mundo”)

O mundo é de quem o constrói. E quem o faz o nomeia. Assim se criam verdadeiros léxicos de lutas sociais. Território, falado por um, tem um significado. Por outro, outra conotação. Assim como o mundo, os pedreiros, os operários, as mulheres de missa diária. Cada um constrói sua linguagem de lutas. Identidades em política. As histórias do mundo são diferentes. Disputam-se as narrativas. O pai ensina sua narrativa ao filho, assim como a mãe. Lutam para ganhar a imaginação do filho, território fértil aos projetos.

Esta seção traz a confirmação de que não há nem pode haver sentido fixo para as palavras. Os sujeitos enunciam conforme seu entendimento, apropriando-se dos nomes das coisas e trazem novas referências aos nomes já dados. A significação é privilégio do ser humano. A dinâmica de ressemantização dos nomes e das polissemias discursivas gera grandes discussões, é sempre um problema a

ser compreendido pelos outros sujeitos. As reverberações disso levam à necessidade de sempre se ter em mente que, quando falamos a alguém, mais importante que a preocupação em falar corretamente, deve-se ter a preocupação de falar para ser compreendido, sabendo-se que os termos, os vocábulos, as falas, os discursos, sempre podem ter significados diferentes para o ouvinte. Isso que é o diálogo: uma economia de trocas de possibilidades significativas. E a potência de transformação de tal troca é muito grande. É a condição de sempre se conhecer o mundo de forma diferente. De conhecer os universos que já existem, os que estão em construção, os que já existiram e os que podem existir.

O território como categoria da prática é o sentido do termo nas lutas sociais contemporâneas, principalmente focado na realidade política latino-americana do último quartel do século XX até o presente. Não que as realidades a que se refere o termo já não existissem, e sim que passaram a assim ser denominadas, pelos movimentos sociais, pela academia ou pelos Estados. Refere-se às lutas por território, quando movimentos sociais ligados a realidades em que o meio físico e o social compõem uma totalidade complementar entre ser humano, natureza e cultura, realidades estas sobreviventes graças à resistência ou resiliência à colonialidade. Os povos vítimas do genocídio epistemológico colonial, que Boaventura de Souza Santos caracteriza como um conflito entre a monocultura do conhecimento e as ecologias do saber (2012) – choque entre o domínio eurocêntrico sobre as colônias em detrimento de povos que, em suas filosofias de vida, viviam não só em comunhão com a natureza como também criando saberes junto a ela – lograram articular-se com as esferas de poder formais (academia e governo) e, como forma de traduzir seus modos de vida, utilizaram-se do diálogo com a academia e apropriaram-se do termo território.

A questão seminal aqui é a da visibilidade de existências subalternizadas e (convenientemente) ignoradas pelos sistemas sociais até por volta das décadas de 1970/1980, se não até o momento atual. Não sem resistência, é claro. Tratam-se de existências sempre ocultadas por tradições discursivas que as invisibilizam, que negaram o direito de existir a sujeitos políticos marcados pela não submissão à monocultura racionalista.

O *status quo*, composto pelos interesses conservadores mobilizados através dos Estados Nacionais latino-americanos, reafirmaram seu domínio sobre o território ignorando as múltiplas possibilidades de vida que nele existem – ou com ele

existem, junto a ele, nem sempre este território é mera questão de localização – e pelas cosmopolitas elites que deles fazem parte, latifundiários e exploradores ligados mais aos centros de Poder que ao local. Ou, outras vezes, o discurso progressista, aquele que visa sempre a libertação do oprimido, é ele responsável por silenciamentos dessas existências, através de uma visão binarista e presa a um certo materialismo que enxerga, em certos contextos só um mero sistema de trocas, quando as significações e conexões levam a outras narrativas. O que se apresenta, a partir do período apontado, é um novo contexto nas lutas sociais, que descentra, para usar o vocabulário de Stuart Hall, a enunciação clássica: não é mais a crítica ao capitalismo, a luta pela terra, pelo meio de produção para a reprodução social – agora, a própria existência é uma luta, porque ela só se dá por completa junto ao território. É isto a luta por território: uma luta pelas condições de vida, pelos modos de vida, pelas relações entre seres humanos e uma natureza não cartesiana, que não se traduz em exterioridade, senão uma natureza viva ela mesma.

2.2.1 Um necessário giro no olhar

O céu é meu pai
A Terra, mamãe
E o mundo inteiro
É tipo a minha casa
(Emicida. “Casa”)

É recorrente que, nas práticas das salas de aula do ensino básico, a sociedade colonial seja estudada, prioritariamente do ponto de vista do par casa-grande e senzala. Tal visão coloca sempre o africano em lugar de subalternidade e pouco ou nada retrata os povos originários, a não ser em uma visão romantizada. Desde muito crianças, aprendemos que o protagonismo da História Nacional tem cor e classe social; seríamos todos descendentes de civilizadores que organizaram e deram lugar social aos não-sujeitos que a compõem: os índios, que “não se adaptaram” ao trabalho e insistiam vivendo em “estado de natureza”, foram exterminados pela Civilização, ou catequisados e isolados do convívio urbano. Os negros, naturalmente dados a trabalhos braçais, precisariam ser subalternizados como escravos, trabalhando os homens em atividades de força bruta e as mulheres

no serviço doméstico e na satisfação das necessidades sexuais dos brancos “donos” de terras. Aos rebeldes, os castigos corporais. Aos líderes que organizassem revoltas coletivas, a morte física e o esquecimento. Os livros de História e Geografia somente mostrariam, respectivamente, a História dos civilizadores brancos e a grandeza de um meio natural “selvagem”.

A formação do Estado Nacional pressupõe um sentimento de identidade, de mitos fundadores que as sustentem, criando, conforme o já citado Anderson (2008), uma comunidade imaginada com uma memória a ser ensinada de geração a geração. É possível situar o mito da democracia racial como uma narrativa de sustentação da comunidade imaginada do Estado Brasileiro. O intelectual considerado pai desta narrativa é Gilberto Freyre, já citado no capítulo 1, por sua obra *Casa Grande e Senzala*, publicada em 1937. Pode-se listar, também, outros autores que, freirianos ou não, deste contexto histórico ou não, que tendem a retratar, também, as relações raciais na sociedade brasileira como harmoniosas, com um ou outro conflito pontual, mas sem ser um problema estrutural nesta sociedade: Darcy Ribeiro em *O Povo Brasileiro*(1995) – livro, aliás, que serve como base para grande parte dos livros didáticos de geografia quando tratam de população brasileira –, Sérgio Buarque de Holanda, que em *Raízes do Brasil*(1995) aponta que o homem cordial brasileiro é fruto da não existência do orgulho racial entre os portugueses que colonizaram o Brasil, dentre outros. Sobre os dois últimos, ambos tinham uma orientação política relativamente progressista, mas na medida em que negam a problemática racial no Brasil e o propõem como problema a ser resolvido através de uma distribuição economicamente equânime da riqueza, tornam invisíveis as estruturas raciais (e racistas) da sociedade brasileira.

Este mito, que teria estruturado o Brasil como uma sociedade sem conflitos raciais ou com eventualidades irrelevantes de preconceito ou discriminação, é especialmente difundido nas mídias corporativistas e nas escolas, influenciando um conjunto de debates sobre direitos e sobre reparação histórica às desigualdades sociais de raça, como, por exemplo as cotas raciais nas universidades e nos concursos de acesso ao serviço público. Talvez o exemplo mais emblemático disso seja o título do livro *Não Somos Racistas: uma reação aos que querem nos transformar numa nação bicolor*, escrito pelo atual diretor de jornalismo das organizações Globo, Ali Kamel (2006). No livro, o autor coloca que é socialmente vergonhoso ser racista no Brasil e que as políticas de cotas seriam uma espécie de

ovo da serpente de um ódio racial em um país que nunca o teria conhecido. A orientação política do autor, como se vê, é francamente conservadora, e apela à miscigenação (que tornaria impossível definir quem é negro ou não) e, também, a que o grande problema seja a pobreza, e não o racismo. Quando se apela à miscigenação, está se suprimindo o fato de que ela vem do estupro das mulheres negras escravizadas, ou seja, de uma relação francamente escravocrata, patriarcal e covardemente desigual entre seus componentes. Quando se apela à pobreza, ignora-se toda uma produção estatística de dados produzidos pelo próprio governo brasileiro de que é sempre maior, entre a população negra, os índices que apontam para a precarização da vida, como qualquer censo traz.

Assim sendo, a visibilidade das questões que envolvem etnicidade (negroafricana ou dos povos indígenas ou de grupos com outras denominações como os caiçaras, caboclos, quebradeiras de coco, seringueiros, etc.) exige uma ruptura com um mito nacional, fundamentado em pesquisas acadêmicas, nos oligopólios midiáticos e na própria ação estatal. Estes três campos de força atuam sobre o senso comum, criando consensos para a aceitação de uma representação do Brasil como sendo uma espécie de ilha onde as ideologias racistas como o apartheid e a política segregacionista dos estados do Sul norte-americanos jamais seriam postas em prática.

A cegueira em relação às questões étnico-raciais é tamanha que mesmo discursos progressistas a minimizam. Neste caso, a transformam em um problema de classes a ser resolvido quando ou da eliminação da luta de classes (numa perspectiva mais revolucionária) ou da democratização das riquezas nacionais (numa perspectiva mais reformista). Este discurso é presente tanto em análises para um contexto nacional, mais amplo, quanto nas análises da questão agrária brasileira – em que, muitas vezes, a questão das terras indígenas, quilombolas e de outras denominações sequer é mencionada.

Grandes exemplos desta abordagem, uma da Geografia Agrária e outra da Sociologia que tem grande influência sobre a Geografia são as obras de Ariovaldo Umbelino de Oliveira e José de Souza Martins, e uma de cada autor será analisada sucintamente aqui.

Em *Geografia das Lutas no Campo*, Oliveira (1994) aborda largamente os conflitos rurais brasileiros. O livro tem cinco capítulos, dedicados os dois primeiros a contextualizar historicamente a formação sócio espacial do campo brasileiro, o

terceiro a analisar a conjuntura rural pós-1964 e os dois últimos a traçar um panorama atual (lembrando que a edição é de 1994) dos conflitos agrários. Assim sendo, o autor faz uma leitura geográfica marxista-estruturalista da história dos conflitos fundiários no Brasil, enquadrando os indígenas e quilombolas coloniais numa luta análoga a Canudos e Contestado e aos conflitos atuais. É esta simplificação – que, aliás, Moreira (2011 e 2012), citado no capítulo 1, também comete, chamando a todos de contraespaços sem dar grande atenção à questão etno-territorial – o grande problema. Quando a análise não leva em consideração as especificidades dos casos, classifica-se por negação: no caso de Moreira, não são espaços, no caso de Umbelino, não são donos dos meios de produção. Esta classificação negativa leva ao problema de que, na prática, está-se narrando a agência dominante e os conflitos que ela causa, sem se compreender a natureza das epistemologias que se desenvolvem não necessariamente contra elas, mas simplesmente existindo. Exemplo disso é trazido pela própria Beatriz Nascimento, nas obras já citadas: o quilombo não quer dizer exclusivamente uma institucionalidade *contra*, e sim uma (re)invenção coletiva que dá novos significados e centralidades para a vida de todos os que a compõem, desde África.

De qualquer forma, para o autor, tem-se um conflito em torno da terra e dos usos e apropriações dela, frutos de um conflito entre as classes sociais antagônicas de cada período (senhores de engenho contra escravos, camponeses contra proprietários, etc.). O livro contém muitos mapas, tabelas e quadros comparativos com dados a respeito de mortes em conflito no campo, distribuição e concentração de terras e localização dos conflitos e das ações dos movimentos sociais, principalmente o Movimento dos Sem Terra (MST). No pensamento de Oliveira, em poucas palavras, uma estrutura espacial capitalista, a partir de suas lutas de classes, resulta em conflitos pelo ordenamento espacial da produção, já que há interesses contraditórios na totalidade social.

Em *O Cativo da Terra*, José de Souza Martins (2010; 9ª edição), preocupa-se em retratar como as contradições capitalistas no campo fazem com que o trabalho escravo seja abandonado das lavouras de café, preterido ao trabalho livre. O autor também é marxista, mas sua análise recai sobre a geração do capitalismo a partir do não-capitalismo, ou seja, de como pode um setor que tinha sua centralidade no trabalho escravo transformar-se um setor capitalista nas condições históricas da transição do Brasil agroexportador para o industrial. A questão principal

é a produção social de uma nova classe social no Brasil, no período em que o país transitava entre a escravidão e a industrialização: o camponês, que, no movimento dialético de transformação, será a classe social expropriada dos meios de produção no campo. Formam a base teórica da argumentação a ideia de pré-capitalismo do próprio Marx e de não-capitalismo de Rosa Luxemburgo (MARTINS, 2010; p. 19). O autor coloca que a transição de uma coisa à outra não foi um processo rápido nem fácil, e que aconteceu em consonância com a criação da burguesia industrial.

O grande problema desta visão não é nenhuma fraqueza teórica, mas sim que ela é traz mais elucidação sobre as ações dos grupos dominantes do que sobre as outras narrativas possíveis. Seu foco recai muito sobre a ação do capital, e as transformações por que passam o espaço social a partir daí. Sabemos, a partir de muitas obras, que o latifúndio monocultor é o grande modelo macroeconômico que o Brasil segue desde a Colônia; sabemos que a sociedade colonial é marcadamente patriarcal, no sentido de suas figuras de poder se basearem no primado do homem branco heterossexual e no estupro das mulheres negras e indígenas, mas a pergunta central é: quais as existências outras que negavam frontalmente este modelo; ou quais possibilidades diferentes puderam existir às suas margens ou fora dele?

É daí que vem a necessidade do giro do olhar, no sentido tomado pelos autores filiados ao Giro Decolonial. Esta corrente de pensamento, fundada na década de 1990, propõe ser a América Latina a primeira periferia do mundo, no sentido da organização do poder eurocêntrico. A colonialidade é, então, a grande chave para compreender a modernidade, possibilitada pela exploração do trabalho (escravo, no caso das colônias em que foram instaladas plantations e servil, no caso da exploração de metais preciosos) e que organiza um sistema mundial de poder entre as metrópoles e colônias (ou sistema-mundo, no dizer de Wallestein). Os conceitos-chave deste pensamento são os seguintes (BALLESTRIN, 2013, pp. 99 e ss.): (i) colonialidade do poder, conceito cunhado por Quijano que visibiliza as continuidades de relações de poder que teoricamente teriam sido superadas com o fim da colonização e que vem sendo ampliado para colonialidade do poder, do saber e do ser; (ii) moderno-colonialidade, que classifica e funcionaliza a sociedade em termos de raça, gênero e trabalho, conceito sustentado também pela noção de sistema-mundo, também cunhada por Quijano e Wallestein (1992); (iii) geopolítica do conhecimento, explorado por Castro-Gómez, Mignolo, Maldonado-Torres, dentre

outros, que expande a noção foucaultiana de violência epistêmica, associando o eurocentrismo à colonialidade com duas faces de uma mesma moeda e sustenta o entendimento da dominação através do paradigma científico racionalista e da invenção do racismo epistêmico; (iv) giro decolonial, que nomeia um movimento analítico e prático de enfrentamento e resistência à lógica do sistema mundo moderno-colonial. Entre os cinco conceitos, há uma hierarquia: moderno-colonialidade e geopolítica do conhecimento são mais sistêmicos, enquanto os outros são mais desdobramentos destes.

Esta corrente traz pensamentos fundamentais para se tratar das sociedades latino-americanas, mostrando a centralidade que o ocupa a categoria raça no projeto colonial, especialmente em se tratando das sociedades coloniais da América, um laboratório do projeto da moderno-colonialidade. Mais do que implantar colônias por uma necessidade de expansão do capital, as sociedades latino-americanas estão fundadas sob os pilares eurocêntricos, em que a desumanização dos não-brancos ocorre em termos de cultura, de práticas sociais, de destruição tanto das sustentações materiais, ambientais, ontológicas dos povos originários, quanto da diáspora forçada dos povos negroafricanos.

O contexto da dominação é essencialmente territorializador. Ele se usa da apropriação e da exploração do meio ambiente tropical e subtropical para a implantação da *plantation*. No contexto andino, o que ocorre é uma reorganização do trabalho, orientando a extração de minérios para os interesses da Coroa Espanhola. Ambos os casos perfazem uma quebra com uma coabitação ser humano-natureza, nos termos em que Quaini (1979), e depois Moreira (2011, 2012) trabalham (sob a designação coabitação homem-meio) para a implantação do projeto moderno-colonial. No caso brasileiro, como já visto, forma-se uma sociedade com base no tripé terra-território-senhorio, com forte cunho patriarcal. Esta é a perspectiva hegemônica do ordenamento territorial da Colônia Portuguesa.

Por outro lado, fundamentado em Almeida (2004; 2005), temos as outras territorialidades formadas à margem deste sistema. São baseadas numa quebra da economia colonial, no sentido de que não obedeciam ao ordenamento territorial nem à economia política dominantes. É claro que, em alguns casos, gêneros alimentícios ou artesanais produzidos em Angola-Janga eram vendidos em mercados e povoados que não pertenciam ao quilombo. Contudo, a distribuição da riqueza e o

funcionamento social da comunidade não seguiam os princípios da economia política colonial.

Contemporaneamente, voltamos a conhecer muitas destas comunidades, que foram escondidas pelos discursos hegemônicos e pelas representações do imaginário nacional – que, aliás, muito se esforçaram para mantê-las no passado, como coisas mortas. Não se tratam de novas territorialidades, mas de uma nova possibilidade discursiva, em que estas territorialidades são visíveis através da categoria “território”. A concretização disso se dá por uma articulação entre movimentos sociais, academia e estado.

Sobre os movimentos sociais, Santos (2011) enumera oito dimensões da espacialização deles: a) materialização no espaço (localização espacial do movimento enquanto tal); b) recorte espacial e construções identitárias; c) território & territorialidade; d) ação & temário (agendas); e) ação & interlocuções; f) ação & desdobramentos; g) esferas institucionais do movimento; h) sujeitos. Essa abordagem mostra a importância da dimensão espaço geográfico & ação social para as análises dos movimentos sociais. A construção de agendas, a escolha de interlocutores e de formas de agir para alcançar os objetivos pretendidos, desdobramentos da ação. Por aí, pode-se ter um quadro explicativo para as articulações que levaram não só ao reconhecimento constitucional, mas também à incorporação do território nas lutas das comunidades e povos tradicionais, e, mesmo, no aparato jurídico que lhes dá apoio, conforme o artigo e a palestra de Almeida mostram.

Já foi mostrado, no capítulo 1, a importância da ideia de território, em sua interface com a etnicidade, para a significação atual do termo quilombo, e a participação dos antropólogos ligados à ABA para esta tônica. A partir das décadas de 1970 e 1980, o que ocorreu foi que antropólogos que já vinham trabalhando com comunidades indígenas, quilombolas, ribeirinhas, caiçara e as múltiplas denominações existentes – a exemplo do professor João Pacheco, Ilka Boaventura Leite, só para citar alguns nomes – refletiam sobre a necessidade de categorizações que levassem em conta essas realidades numa perspectiva não tão genérica quanto trabalhador rural, até porque, muitas vezes, os movimentos sociais, como sindicatos rurais ou movimentos de trabalhadores camponeses por terra, não conseguiam estabelecer um diálogo fluente com estas comunidades, e, muitas vezes, não aceitavam suas reivindicações como legítimas.

A antropologia, via de regra, trabalha com análises das interações do ser humano. Sua grande sustentação teórico-metodológica está na etnografia, que, mais que um método de trabalho baseado na observação participante, é o que redefine a própria produção do conhecimento antropológico. A interação entre pesquisador e sujeitos pesquisados traz uma grande dinâmica à pesquisa, e faz com que se torne inviável começar qualquer análise etnográfica a partir de conceitos pré-definidos (PEIRANO, 2014). O que se faz é o inverso: a categorização e conceituação dão-se durante a produção da etnografia, a partir da própria estrutura de significação de mundo dos nativos. Sendo assim, quando o antropólogo trabalha pesquisando comunidades quilombolas, indígenas ou outras denominações, o conceito de território apontado é sempre uma referência aos padrões de localização próprios da comunidade. Assim como no caso da elaboração do RTID, onde o que se busca é uma tradução, procurando-se os referenciais da comunidade ao espaço físico e buscando categoria ou ideia análoga a território. É a própria comunidade pesquisada quem se refere ao território, e, se este vocábulo não aparecer no discurso comunitário, ou não será abordado ou – no caso de um laudo para reconhecimento ou certificação de terras – haverá uma tradução, em que será chamado território quilombola, ou indígena, ou de babaçual, ou caiçara à extensão pela qual a comunidade se especializa.

O território como categoria da prática dos movimentos sociais em suas reivindicações, e mesmo em sua existência, é, por assim dizer, uma mediação conceitual e linguística. Não necessariamente estas comunidades utilizavam, antes de serem pesquisadas, esta categoria. Contudo, no diálogo com a academia, especialmente com antropólogos, os movimentos começaram a se utilizar desta categoria para melhor enunciar-se nas esferas do poder institucional. Por uma questão jurídica, e porque vivemos em um sistema político e econômico em que a terra é uma mercadoria e uma propriedade privada, quando se formaliza o direito de uma comunidade de viver em um recorte espacial, é preciso que este recorte tenha limites. Neste sentido, o território é o recorte de que a comunidade necessita para viver, no sentido material e – especialmente hoje em dia, quando vemos indígenas e quilombolas exigirem demarcação de terras urbanas, ou de extensões de terra não necessariamente para produzir gêneros alimentícios ou criar animais – simbólico.

O território, quando categoria da prática, tem então, sentido de pertencimento, sentido de existência e, também, de apropriação para a reprodução do grupo social.

É uma espécie de espaço vivido e político, em que, além das interações sociais e com a natureza, projeta-se a existência, resiste-se a opressões históricas, entra-se em conflito com territorialidades hegemônicas.

2.3 A dinâmica territorial aos olhos do Estado

O que transforma o velho no novo
Bendito fruto do povo será
E a única forma que pode ser norma
É nenhuma regra ter

É nunca fazer nada que o mestre mandar
Sempre desobedecer
Nunca reverenciar. (Belchior. “Como o Diabo Gosta”)

O território como categoria normativa refere-se a uma dimensão do conceito dada pelas ações de planejamento e execução de iniciativas respaldadas em um discurso sobre o território, discurso este que não necessariamente (ou melhor, muitas vezes não) o concebe do ponto de vista conceitual, mas como sinônimo de ação localizada com um fim. O apelo do significado é mais pelo senso comum, em que território pode significar, simplesmente, uma extensão de espaço. Quando falamos que o sentido do termo território pode ser dado como uma norma, refere-se, também, a um esvaziamento: o do conflito e a criação de consensos em seguida. Isto não quer dizer que os conflitos não existam, mas que, por ser a norma uma “ordem-do-que-deve-ser”, quando o Estado, materialidade de uma arena de disputas, age sobre o espaço ditando o que deve se localizar onde, de acordo com princípios muitas vezes externos ao local, estabelece uma relação, na verdade, de determinação,

(...) ou seja, respondendo não tanto ao que o território é, mas ao que o território deve ser, a partir de determinados interesses político-econômicos, temos tanto as empresas privadas, que defendem a valorização de produtos a partir de uma determinada “base territorial” (ou “regional”), quanto o Estado, em suas inúmeras políticas de ordenamento territorial. (HAESBARTH, 2014, p. 55).

O Estado aqui aparece como grande agenciador, mas também as empresas, grandes corporações e agentes do capital, por determinar (sem depender do

Estado, é sempre bom reafirmar) onde será produzido o quê, onde se fará uma grande obra, em que partes da cidade se farão grandes condomínios, qual será a distribuição espacial de determinados serviços.

Neste sentido, o ordenamento territorial a que se refere Moreira (2006) também é complementar, no sentido de que ele opera para administrar a materialização das relações de poder, especializando-se na medida em que cria sistemas de localizações recíprocas interativamente interligadas. Em obras já citadas (2011, 2012), ele aplica esta teoria ao espaço colonial, em que há uma objetivização do espaço com o fim de instaurar a *plantation*. É claro que, apesar de, em princípio, visar a um espaço vazio para a ação do grupo hegemônico (no caso, a Coroa Portuguesa), obviamente que tal não foi possível sem que houvesse reações, às quais o autor denomina contraespaços. De qualquer forma, se tratam, também, de ações de controle social. Quantas vezes, cotidianamente, não se ouve que o Estado precisa agir (com o aparelho repressivo do policiamento, com mais instituições presentes, etc.)?

Há um certo vínculo do sentido clássico de território com esta dimensão. Se território, por um período de tempo, era por excelência o do Estado-Nação, torna-se evidente que o que se visualizava era a capacidade de ação do “Poder com P maiúsculo” de agenciar ações. Contudo, nesta acepção, entende-se que o Estado é uma forma de organização coesa, sem disputas internas, retilínea. Entendimentos mais recentes, especialmente os que analisam as ações e conflitos dos movimentos sociais com o Estado, questionam justamente isso. O Estado, aí, se mostra mais uma arena em disputa do que um poder superior, vertical. E ele está sempre em conflito justamente por conta de ser um lugar de poder, de interferência sobre o espaço social. Neste sentido, e aí o entendimento sobre políticas públicas é importante, é importante pensar o quanto a ação do Estado sobre o território é, ela mesma, portadora das contradições e correlações de forças da sociedade. É por que não somente o Estado é o protagonista do território quando categoria da norma, mas sim em correlação de força com os interesses de empresas, corporações, movimentos sociais.

Sobre as políticas públicas, é um tema muito recorrente nas análises sobre território, especialmente nos trabalhos de Geografia Política. Em teoria, se trata da política de ação com impacto direto no interesse público. Ou seja, ela mesma já se apresenta como uma correlação de forças. Quando se fala em políticas públicas,

não necessariamente se trata de políticas de Estado, como uma série de determinações verticais, arbitrariamente determinadas por ocupante de um cargo público. A política pública se caracterizaria por estar vinculada às demandas da sociedade organizada. Aí, o território vem, mais uma vez, aparecer como conceito-chave.

De forma nem sempre precisa, uma série ações de governo levam o termo “território”. Ações culturais em territórios populares, territórios periféricos, atendimento de saúde territorial, políticas educacionais por território, territórios culturais... Território tornou-se palavra recorrente nos discursos e nos textos das políticas públicas e de governo, especialmente a partir dos anos 2000. No caso quilombola, o site do INCRA e da Fundação Cultural Palmares refere-se a territórios frequentemente. No caso indígena, a FUNAI faz o mesmo.

O vocábulo, quando enunciado – ou escrito – pelo governo, traz um questionamento. Sabendo que o Estado é uma das múltiplas esferas de ação política, e que, especialmente no Brasil, vem sendo o maior responsável pelo financiamento das pesquisas acadêmicas, que é um grande fomentador da cultura, através de leis de incentivo e renúncia fiscal, podemos perguntar: o que ou quem levou o território ao discurso do Estado?

No caso desta dissertação, é possível observar a articulação entre movimentos sociais e academia e o surgimento, com força nos discursos de ativistas e de acadêmicos, e de ativistas acadêmicos e acadêmicos ativistas, da ideia de território. Esta correlação de forças ocasiona duas vitórias para os movimentos: o artigo 68 do ADCT (1988), que garante quilombolas o direito sobre as terras que ocupam e o decreto 4887 (2003), que regulamenta as etapas para a titulação definitiva dos territórios quilombolas, incluindo a necessidade do Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID) dos territórios. Este processo é coetâneo, para usar a expressão de Doreen Massey, à adoção, por parte do Estado, da ideia de território em seus discursos. É isto a polissemia sobre território apontada por autores como Haesbaert, Cruz, e mais uma série de intelectuais.

A partir daí, podemos ter noção de que em cada um dos contextos, o vocábulo traz uma concepção: no caso dos movimentos sociais, é uma mediação conceitual para expressar o modo de vida e a forma de luta adotados; no caso acadêmico, trata-se de um conceito geralmente dado a tornar compreensível a materialização e a transformação, material e simbólica, sobre o espaço, este

normalmente tido como um conceito mais abstrato e geral referente à espacialidade do ser humano sobre o mundo; no caso do Estado, aparece geralmente como forma de ação localizada, como retórica espacial para sua ação, cujo caráter dependerá de sua própria correlação de forças atuantes.

2.3.1 Os territórios, seus patrimônios e política cultural

Já que esta dissertação defende o jongo como elemento legitimador da luta quilombola, neste subitem será analisada uma importante questão: o Estado brasileiro e suas políticas culturais, e a adoção de uma perspectiva territorial por ele.

A política cultural é entendida habitualmente como programa de intervenções realizadas pelo Estado, instituições civis, entidades privadas ou grupos comunitários com o objetivo de satisfazer as necessidades culturais da população e promover o desenvolvimento de suas representações simbólicas. Sob este entendimento imediato, a política cultural apresenta-se assim como o conjunto de iniciativas, tomadas por esses agentes, visando promover a produção, a distribuição e o uso da cultura, a preservação e divulgação do patrimônio histórico e o ordenamento do aparelho burocrático por elas responsável. Essas intervenções assumem a forma de:

1. normas jurídicas, no caso do Estado, ou procedimentos tipificados, em relação aos demais agentes, que regem as relações entre os diversos sujeitos e objetos culturais; e
2. intervenções diretas de ação cultural no processo cultural propriamente dito (construção de centros de cultura, apoio a manifestações culturais específicas, etc.). (COELHO, 1997, p. 292).

Dornelles (2011), contudo, coloca o problema de que comumente, nas definições de política cultural, dá-se um protagonismo um pouco exagerado ao Estado, pouco se falando da importância dos movimentos sociais (especialmente na contemporaneidade) para a criação de políticas culturais, ou mesmo da criação de tais políticas por parte dos movimentos. Ela coloca que, como conceito ou objeto de preocupação acadêmica, a política cultural é abordada a partir dos Estudos Culturais britânicos da década de 1950, com estudos sobre mudanças de comportamento na classe operária no pós-Guerra (DORNELLES, 2011, p. 24). A partir das décadas de 1970 e 1980, os Estudos Culturais acrescentam a sua agenda de pesquisa as questões de raça, gênero, etnia, classe e a problemática da Globalização (DORNELLES, 2011)

A autora segue conciliando a temática da política cultural com a educação, a partir de Paulo Freire, para quem a ação cultural é ação política, engajada com vistas à libertação (Freire apud Dornelles, 2011, p. 32), diminuindo o peso da estrutura administrativa do Estado sobre a política cultural e ressaltando a ação coletiva para a transformação social como potencial criadora de novas políticas culturais. A tese de doutoramento aqui citada tem como tema o Programa Cultura Viva do Governo Federal, caracterizado por uma mudança nas diretrizes dessa esfera de poder em relação à cultura, mudança esta que amplia a participação popular na produção cultural financiada pelo governo.

Esta análise aqui é pertinente por dois motivos: primeiro, através do programa Cultura Viva, que valoriza práticas culturais em Pontos de Cultura na escala local e possibilita as articulações em rede entre estes, Pontões de Culturas e teias, a comunidade estudada neste trabalho participante do Pontão de Cultura do Jongo-Caxambu e usa desta estrutura para suas articulações políticas; segundo, esta política usa, aqui e ali, o discurso do território, de produzir no cultura nos territórios, fazendo menção à questão do discurso territorial do Estado.

Desde o início da década de 1990, a política cultural de Estado centrava-se na Lei Rouanet, ou seja, grosso modo em criar mecanismos de renúncia fiscal para a produção cultural de umas poucas empresas concentradas na região Sudeste do Brasil (DORNELLES, 2011). O Cultura Viva é uma nova configuração com potencial democratizador na medida em que se destina a apoiar as manifestações populares através dos pontos articulados em rede, com o objetivo de incentivar, preservar e promover a diversidade cultural brasileira. Através dele, é possível participar de editais e premiações; deste modo, executam-se ações que favoreçam as práticas locais e regionais. A criação dessa política estimula e atende às reivindicações da sociedade civil por uma política cultural mais democrática e menos ligada aos oligopólios da comunicação, tornando a cultura popular cotidiana objeto de preocupação governamental.

Outro ponto importante para este trabalho é a questão do patrimônio cultural. No Brasil, ele constitui política de governo desde 1937, com a criação do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (hoje Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN) – tendo Mário de Andrade como mentor – o Estado Brasileiro se mostra preocupado com a questão. Porém, por muito tempo o órgão se dedicou a colher informações e registrar as manifestações da chamada cultura

popular ou folclore (concepções ainda fortemente estruturadas no romantismo, que opunha popular e erudito) e, por outro lado, com a conservação de objetos físicos representativos de uma época ou de costumes de uma época, como casas, prédios, imagens de santos católicos, etc. (IPHAN, 2010).

A ideia de patrimônio cultural ligado aos remanescentes de quilombos já é presente na Constituição de 1988, no capítulo “Da Cultura”, artigo 216, parágrafo 5º: “Ficam tombados todos os documentos e sítios detentores de reminiscências dos antigos quilombos”, apesar de se referir ao tombamento dos lugares físicos. Em ambos os casos, o que se observa é uma preocupação em preservar as materialidades dos espaços onde houve alguma marca da presença dos quilombos, e não em fornecer ferramentas para a reprodução da cultura na comunidade. A partir da Carta de Fortaleza (1997), já citada, o foco do Instituto se volta mais para o registro dos bens imateriais e o consequente aparelhamento para a manutenção de tais bens.

Esta mudança é crucial no seguinte sentido: a preocupação em preservar objetos materiais que fazem parte de um repertório discursivo sobre uma história, garante que o objeto tombado continuará existindo, sem, contudo, haver preocupação com outras formas de criação de memória. Impedir que vestígios de antigas senzalas e sítios com achados arqueológicos sejam destruídos é importante, porém, existe uma memória tratando do mesmo período que, neste caso é negligenciada: as narrativas presentes em manifestações culturais do porte do jongo, da congada, das folias e de mais um sem-número de manifestações que contam as histórias das comunidades que a praticam. São narrativas que, executando a manutenção da coesão dos grupos, lembram e presentificam as trajetórias vividas pelos antepassados escravizados, pelos antepassados indígenas expulsos, e tornam essa memória algo vivo no cotidiano das comunidades. São estas as manifestações a que cabe o registro como patrimônio imaterial, algo agora impossível se se pensar em um “folclore” ou em uma cultura popular cristalizada no passado sem relação com a vida presente das comunidades.

Como estratégia de conservação do patrimônio imaterial, O IPHAN apontou, em 2007, a salvaguarda de bens imateriais a criação de Pontos e Pontões de Cultura de Bens Registrados. Assim, confluem um programa de incentivo à produção cultural pelos setores populares da sociedade e a necessidade, por parte do órgão responsável pelo patrimônio cultural, de criar mecanismos de acesso ao

fomento para as comunidades detentoras deste patrimônio. Trata-se de uma convergência entre programas de governo distintos, mas ambos da pasta da Cultura. Um complementa a ação do outro: enquanto o IPHAN é a autarquia responsável pelo registro dos bens imateriais, através do Cultura Viva é possível ter acesso ao fomento e aos incentivos para fazer destes bens uma possibilidade concreta de realizar as ações de salvaguarda.

Quanto à questão do território, é possível perceber que, em tese, ele aparece neste caso como um agenciador de ações governamentais: não só é nele e em direção a ele que se executa a ação, mas também é a partir de uma correlação de força política entre governo e sociedade civil que se atendem as reivindicações desta em relação àquele. Esta correlação aparece em várias esferas: reivindicações históricas em relação à má distribuição dos recursos para a cultura (antes, somente por renúncia fiscal através da Lei Rouanet); reivindicações também históricas dos movimentos sociais (movimento negro, movimento quilombola e mais uma gama de outros) pelo território, incluindo suas práticas culturais e suas relações com a natureza, como ente indispensável à reprodução dos grupos que representam; o governo, no contexto do ex-presidente Lula e da ex-presidente Dilma, favorável a uma democratização de recursos para o crescimento econômico e a geração de renda em sentido amplo, sendo em sua política cultural um reflexo disto. É desta complexa articulações que se criam contextos favoráveis a instituições do porte do Pontão de Cultura do Jongo-Caxambu.

O Pontão de Cultura do Jongo-Caxambu tem sua origem em uma articulação entre grupos jogueiros da região Sudeste que organizaram eventos anuais, os Encontros de Jogueiros, o primeiro deles em 1996. A cada ano se escolhia uma comunidade a sediar o Encontro Anual. Desde o primeiro encontro, a realização dos Encontros conta com o apoio institucional da Universidade Federal Fluminense, como projeto de extensão universitária.

No VII Encontro (2004), ocorre a solicitação do reconhecimento do jongo como patrimônio cultural. Em seguida, há o inventário do jongo e, em 2005, no X Encontro de Jogueiros, o IPHAN registra a prática como patrimônio imaterial. O Pontão é, então, criado, com objetivo de construir, junto às comunidades, a salvaguarda do jongo e atender às demandas comunitárias, tendo em vista que a

ideia de salvaguarda de bem imaterial pressupõe o cuidado com as condições de vida da comunidade, executando-se e planejando ações nesse sentido¹⁵.

Pelo exposto, percebe-se que a ideia da intervenção do Estado em comunidades tradicionais, articulado às lideranças e à academia, conforma-se de maneira análoga a das chamadas políticas públicas. O fomento e os incentivos à cultura popular são provas da sua presença. A política cultural se mostra, portanto, como um importante meio de coerção, por um lado, e por outro, ferramenta para a perpetuação de práticas e manifestações. As ambiguidades desta questão serão examinadas no próximo capítulo.

Ainda, voltando a Dornelles (2011), a política cultural brasileira, de um ponto de vista histórico, marca-se por tom muito segregador. A política da Lei Rouanet, no fim do século XX, monopolizou muitos recursos nas mãos de grandes conglomerados de mídia. Anteriormente, podemos apontar poucas ações coesas, além da formação da identidade popular por Getúlio Vargas – que mais concedia coisas do que criava sistemas propriamente ditos –, além da ação da Ditadura Militar, que, por um lado, censurava, por outro, criou, no governo Geisel, uma Política Nacional de Cultura, formulada com os mesmos princípios da Escola Nacional de Guerra da época¹⁶. Por aí, se tem um modelo muito marcado pelo autoritarismo, aproximando a política cultural da questão ideológica. Isto muda um pouco com a criação do Cultura Viva (2004), em termos oficiais. Os avanços que houve durante as gestões Lula e Dilma, com o advento do golpe de 2016, estão no limbo. Cortam-se verbas. Argumenta-se que, com a crise, não há mais recursos. Assim que o golpe foi instalado, o Ministério da Cultura foi dissolvido, e após reações da classe artística, retomado. A produção cultural vive hoje sem muitas certezas, e sem projeto bem definido.

¹⁵ Fontes: http://www.pontaojongo.uff.br/sites/default/files/upload/historico_criacao_do_pontao_-_final.pdf (acesso em 10/12/2016, à 15:50) e Monteiro & Sacramento, 2009 (disponível em http://www.pontaojongo.uff.br/sites/default/files/upload/pontao_de_cultura_do_jongocaxambu_acao_coletiva_e_identidade_negra_em_comunidades_tradicionais.pdf. Acesso em 10/12/2016).

¹⁶ Sobre isto, conferir SILVA, W. M. *A construção da política cultural no regime militar: concepções, diretrizes e programas*. Dissertação de Mestrado. Departamento de Sociologia da Universidade de São Paulo. 2001. Além desta, a própria tese de Dornelles.

2.4 O que seria uma unidade territorial de matriz africana

Ô gente, ô gente, ô gente
Eu vim de Angoma, gente
Foi Angoma que me ensinou
Eu sou de Moçambique
Eu sou negro sim senhor. (Ponto de jongo)

Pelo exposto neste capítulo, percebe-se que as possibilidades de compreensão do termo território são bem amplas. A depender do sujeito da fala, essa categoria pode ser, até mesmo, pouco explicativa, diante da vastidão de significados do termo. Contudo, no quadro I, estão sintetizadas as principais possibilidades, pelo menos numa análise geográfica.

Na primeira coluna, localizam-se as acepções que fazem referência ao poder estatal. Nessa linha de raciocínio, nota-se bem que a chave da apreensão deste sentido liga-se diretamente ao poder e à hegemonia. O território do Estado Moderno é a uniformização de um recorte espacial em nome de uma identidade hegemônica. Pertencer ao território de um Estado Nacional é reconhecer-se nele e socializar uma série de valores a ele caro. É claro que isso não quer dizer que toda identidade nacional é exatamente igual em todos os lugares compreendidos por um território – exemplo disso são os conflitos identitários em que muitos Estados Modernos se encontram até hoje, como a questão da Catalunha e da Espanha.

Nas últimas décadas do século XX e início do XXI – especialmente na América Latina –, a partir da noção de política pública, o uso do termo território muda um pouco de feição. Território, passa, então a designar uma área onde serão executadas ações públicas, com um determinado fim. Grande parte da crítica a isto vem não só da questão conceitual propriamente dita, mas das formas das ações do Estado, como no caso citado de Torres Ribeiro (2012), que, por mais que orientado por um viés democrático – no sentido de criar políticas em conjunto com a sociedade civil, princípio base da política pública –, ainda pode executar muitas ações com sentido francamente autoritário, como a autora mostra.

Parte dessas “ações dirigidas a um fim” no território que, segundo a autora, reduz o território, mais uma vez, ao domínio, muitas vezes com o discurso da política pública, pode se dar a partir de uma aliança entre Estado e grandes corporações para projetos de desenvolvimento, por exemplo. Isso é visível, por exemplo, no caso

da usina de Belo Monte, quando é executado um projeto desenvolvimentista que têm um terrível impacto sobre a vida das populações locais (PACHECO DE OLIVEIRA et ali., 2014).

Na segunda coluna, aparece a categoria de análise e seus pontos principais. A discussão a este respeito é, realmente, muito extensa, e cada novo estudo pode gerar um novo entendimento. São muitas tradições discursivas às quais uma análise pode se filiar (econômica, política, cultural, naturalista...), a depender do caso específico estudado e das filiações intelectuais do autor. O conceito nasce da reflexão a respeito da territorialidade animal em analogia ao surgimento do Estado-Nação, no século XIX, com Ratzel. O caráter naturalista perde-se ao longo do tempo e o conceito vai ganhando novas acepções. Atualmente, território designa geralmente a espacialização de relações sociais, as trajetórias espaciais dos sujeitos humanos, relacionadas a um aspecto da vida social (grafias espaciais da cultura, da política, da economia...).

A tendência é que, como a vida social é dinâmica e se atualiza constantemente, novas acepções de conceitos e novos conceitos surjam. Com as questões territoriais não seria diferente. Como categoria de análise, os movimentos sociais latino-americanos, especialmente a partir da década de 1990 em muito contribuíram para uma nova configuração do termo, adequando-o a suas lutas e conformando-o como categoria da prática. Isto não quer dizer que categoria analítica e categoria da prática sejam a mesma coisa, mas sim que o uso do termo com as intenções políticas dos protagonistas das lutas sociais conformam uma nova questão para o debate acadêmico: auxiliar a compreensão não só destes sujeitos em si, mas também atualizar o debate sobre a vida social, já que, na época mencionada, alguns Estados nacionais, como Bolívia, Peru, Equador dentre outros, afirmaram-se como Estados pluriétnicos, plurinacionais justamente quando passam a reconhecer como direito de populações originárias o território. Por mais que, no presente haja uma onda conservadora se fortalecendo no continente, este processo não pode ser negligenciado.

No caso brasileiro, o Estado, por mais que tenha reconhecido direitos nesse sentido, não chegou a se definir como pluriétnico ou plurinacional – e, após o Golpe de 2016 e a eleição de Jair de Bolsonaro, não se mostra nem um pouco sensível a estes grupos sociais. É perceptível o desprezo em relação aos direitos conquistados entre a Constituição e o Golpe, o que coloca, para os povos originários, quilombolas,

caixaras, ribeirinhos e todos essas territorialidades numa situação de total vulnerabilidade. Desta forma, a categoria de análise, servindo à compreensão de um fenômeno social, precisa sempre ser tensionada de forma a permitir não só o entendimento, mas também possibilitar o fortalecimento dos grupos e das lutas sociais no contexto presente. Os três aspectos da categoria – análise, prática e Estado –, neste sentido, complementam-se quando se aborda a totalidade, porque as tensões e disputas em torno do termo evidenciam a complexidade do problema.

Neste sentido, procurando alargar o entendimento de território para as comunidades quilombolas a partir da filosofia de matriz africana, é que se compreende o título do trabalho. A unidade territorial de matriz africana faz analogia direta a Cheik Anta-Diop e sua *Unidade Cultural da África Negra* (2015). Sua unidade cultural não quer dizer que toda a cultura africana seja homogênea, mas que há uma matriz comum que remonta ao Kemet (que estudamos como se fosse o Egito, mas que na verdade compõe-se da organização de várias dinastias políticas da Antiguidade, compreendendo das margens do Nilo ao atual território etíope, descontinuadamente). Tal matriz cultural comum seria composta por uma série de elementos que a colonização, por mais que tenha invisibilizado, não eliminou completamente – como a forma e o papel social feminino nas sociedades africanas, abordada nos trabalhos de Oyewumi (2000 e 2004); e a ética comunitária – por exemplo o *ubuntu*, muito trabalhado por Romose (2010) e, no Brasil, por Nogueira (2012).

O trabalho de Anta-Diop data de 1959. É o mesmo contexto histórico do trabalho de Frantz Fanon, *Peles Negras, Máscaras Brancas*, editado pela primeira vez em 1963. É a época da independência das colônias europeias na África, e de um forte esforço de compreensão, em escala mundial, da condição dos afrodescendentes e do racismo, além de ser a época das lutas pelos direitos civis nos Estados Unidos. Essa geração de intelectuais forma as bases do pensamento panafricanista e pós colonial. O quilombismo, citado no capítulo 1, é também um dentre uma série de propostas intelectuais e de ações políticas em nome da emancipação dos sujeitos negroafricanos. A proposta desta dissertação, resgatando estes trabalhos, é olhar para esse legado e buscar executar uma leitura geográfica dele a partir de uma experiência em específico: a territorialização do quilombo de Santa Rita do Bracuí e a importância do jongo como elemento de ligação entre

passado, presente e futuro. A prática do jongo, neste caso, é uma coreografia espacial que transmite o legado de valores e práticas ancestrais.

A presença da filosofia de matriz africana nos costumes e práticas de comunidades de matriz africana se dá pela transmissão de valores civilizatórios de geração a geração. O legado é, deste modo, sempre atualizado e os diacríticos das comunidades vai assim se mantendo e se reinventando. A recomposição étnica é, então, um processo contínuo de retransmissão e atualização de um legado civilizatório. Quando Beatriz Nascimento (BERGER, 1988) falou que o *ori*, a cabeça, é ela mesma um quilombo, está se referindo à transmissão do legado de forma a criar uma nova territorialidade baseada numa antiga. Não se afirma aqui que o corpo seja, em si, território – apesar de esta discussão ser importante em outros autores –, mas através da obra de Nascimento é possível perceber que o encontro de *oris* permite o aflorar dos projetos civilizatórios pretéritos e a construção de perspectiva para o porvir. Lélia Gonzalez foi outra intelectual a perceber este processo, quando fala da invenção de América Ladina e das amefricanidades, coerentes umas em relação às outras

A unidade territorial de matriz africana diz respeito tanto à comunidade “dela para si mesma” quanto em relação às outras comunidades, com outras práticas que, apesar de distintas, apontam para o mesmo processo de atualização da matriz africana. A composição desta unidade se dá nestas escalas, tanto dos elementos de coesão internos a cada comunidade, como delas em relação às outras. Sem esta intersecção, não seria possível pensar em comunidades quilombolas no Brasil contemporâneo: o que se disputa são as condições para a continuidade das vidas comunitárias.

Quadro Geral do Conceito de Território

CATEGORIA NORMATIVA	CATEGORIA DE ANÁLISE	CATEGORIA DA PRÁTICA
<ul style="list-style-type: none"> • Nascimento histórico do conceito de território junto à ideia de nação. A um território com um povo que dele se apropria e uma língua comum caberia uma nação soberana. • Constituição de 1988: cabe ao Estado definir e garantir direitos a sujeitos políticos com forte vínculo comunitário-territorial. • Atualmente, o Estado se usa do termo para definir espacialmente suas ações (especialmente nas áreas de política pública, cultural, saúde, educação...) • Também aplicado pelas grandes corporações, definindo suas práticas, usos e apropriações do espaço. 	<ul style="list-style-type: none"> • Diz respeito à espacialização e delimitação de relações sociais. • Pode ser aplicado segundo várias tradições discursivas das ciências sociais e da geografia especialmente: <ul style="list-style-type: none"> ○ Território animal; ○ Território do Estado; ○ Território sob visão política; ○ Território cultural; ○ Território econômica... • Geografia: substrato material e simbólico da produção social do espaço. 	<ul style="list-style-type: none"> • Vocábulo adotado na gramática das lutas sociais contemporâneas, a partir do último quartel do século XX. <ul style="list-style-type: none"> ○ Democratização do pluriverso: Uma ontologia política (Escobar, 2014), em que as lutas transcendem à questão objetiva da sobrevivência. ○ Isto ocorre especialmente na América Latina, em que as experiências de recriação ontológica durante e após a colonização resultam em experiências comunitárias com referências a paradigmas civilizatórios não-eurocêntricos.

3 (O CORPO) NEGRO É A RAIZ DA LIBERDADE

Do escuro porão
Eu vi o clarão
Do giro do mundo
(*Roberto Mendes. Yaya Massemba*)

Neste momento, urge o campo da experiência empírica para este trabalho. A comunidade de Santa Rita do Bracuí foi visitada duas vezes¹⁷ (3, 4 e 10 e 11 de março.) Na primeira, um fim de semana para reconhecimento, para apresentar a mim e ao trabalho à comunidade. No segundo, uma festa de aniversário em que assisti o jongo na comunidade, e, no dia seguinte, uma série de entrevistas com os jovens jongueiros, que foram dois: Marcus Vinicius e Emerson Mec. O jongo foi assistido na casa de Amanda, outra jovem da comunidade em cujo aniversário houve uma roda. Marilda, líder comunitária, também foi entrevistada. Fundamental também a interação com Luciana e Raissa, que infelizmente não consegui entrevistar devido ao pouco tempo disponível para o campo. Em Niterói, foi complementar às atividades de campo uma entrevista com Elaine Monteiro, coordenadora do Pontão de Cultura do Jongo-Caxambu, programa de pesquisa e extensão da UFF que articula 16 comunidades jongueiras¹⁸ da região Sudeste.

A ideia, para a investigação em campo, é de identificar a importância do jongo no que tange à vida comunitária e à luta por território. Em se tratando de uma comunidade quilombola, termo cuja significação vem sendo disputada pelos movimentos sociais em articulação com a academia nas esferas do senso comum e

¹⁷ Agradeço a Gabriel Siqueira, pela oportunidade de aproveitar seu trabalho de campo. Ele, que vinha visitando a comunidade para seu doutorado, foi uma porta fundamental para o acesso à comunidade e para a aceitação do trabalho por parte dela.

¹⁸ São as comunidades que participam do programa: Caxambu da Velha Rita (Cachoeiro de Itapemirim-ES); Caxambu Filhos de Eva (Carangola-MG); Associação de Remanescentes do Quilombo Santa Rita do Bracuí (Angra dos Reis-RJ); Associação da Comunidade Negra Remanescente do Quilombo da Fazenda São José da Serra (Valença-RJ); Jongo de Arrozal (Piraí-RJ); Centro de Referência de Estudo Afro do Sul Fluminense / Jongo de Pinheiral (Pinheiral-RJ); Associação Cultural Sementes D'África (Barra do Piraí-RJ); Associação Cultural Jongo da Serrinha (Rio de Janeiro-RJ); Caxambu Renascer de Vassouras (Vassouras-RJ); Associação Senzala Caxambu de Miracema (Miracema-RJ); Caxambu Michel Tannus (Porciúncula-RJ); Caxambu Dona Sebastiana II (Santo Antônio de Pádua-RJ); Comunidade Jongo Dito Ribeiro (Campinas-SP); Quilombolas do Tamandaré (Guaratinguetá-SP); Jongo Mistura da Raça (São José dos Campos-SP); Jongo de Piquete: um novo olhar (Piquete- SP).

do Estado, percebe-se que a legitimação do uso e da ocupação das terras leva à valorização de práticas e saberes tradicionais comunitárias, transformadas de elementos de coesão internos em elementos com um potencial legitimador de lutas, ligados à ideia de patrimônio cultural, especialmente quando se trata de manifestações registradas e reconhecidas como tal pelo Estado – daí a importância de ir ao Pontão e compreender a relação da comunidade com as ações de salvaguarda patrimonial. Neste sentido, compreender a importância do jongo em um quilombo é compreender a importância de um entrecruzamento de agendas: da luta contra o racismo, da luta por titulação de terras tradicionais, da luta pela preservação da cultura. Os componentes material e simbólico, conceitualmente associado ao território, mostram-se, desta maneira, como uma composição que envolve terra, saberes, expressões, narrativas históricas, pertencimento.

A recepção pela comunidade foi relativamente fácil porque o campo foi realizado junto a uma investigação de doutorado, que, naquele momento, realizava uma cartografia social na comunidade. Por me somar a uma outra pesquisa já em andamento e já aceita, a minha interação foi bastante facilitada. No Pontão também não houve grandes dificuldades, já que a referida coordenadora foi minha professora, na disciplina Organização da Educação no Brasil, ainda na minha graduação, feita na UFF. Em campo, foram feitas entrevistas semiestruturadas, deixando o entrevistado à vontade para falar.

Vale a pena apontar que, se a interação foi facilitada por um colega que executava, naquele momento, um trabalho de campo na comunidade, por outro lado, a pesquisa envolvendo a temática do jongo é uma dificuldade. Esta comunidade é bastante procurada para pesquisas acadêmicas em geral, mas quando procurava-os para a coleta de dados, a resposta era sempre evasiva sobre a possibilidade de se estudar o jongo lá. Os próprios membros apontam que a comunidade é um pouco desconfiada de quem chega lá procurando ver ou presenciar a prática. Os motivos são dois: primeiro, muitos grupos procuram a comunidade para lá aprender a dançar, cantar e tocar o jongo para, depois, montarem, nos centros urbanos, grupos de jongo para apresentação, aulas, cursos e oficinas. Os quilombolas sentem-se prejudicados nessa relação, já que se aprende uma forma de expressão da comunidade na fonte, e, depois, forma-se um outro grupo, com fins comerciais (alguns formaram escolas de dança afro, de jongo, etc., lançam CDs e DVDs, viajam para a Europa para se apresentar...), sem que a comunidade tenha retorno nenhum.

O outro motivo é que, devido à abundância de pesquisadores procurando a comunidade, muitas vezes aquilo que é falado, trocado ou vivenciado durante essas interações são deturpados, mal interpretados ou ganham uma visibilidade que a comunidade não agencia, e justamente a falta deste agenciamento faz com que se sintam prejudicados – o que certamente traria mais dificuldades a esta pesquisa se não ela não tivesse ligada a outra, de um pesquisador já conhecido da comunidade.

Para resolver o problema de pesquisar o jongo lá, escrevi uma carta para a comunidade, deixando evidentes os objetivos da pesquisa e acrescentando dados sobre minha vida pessoal e minha prática profissional que poderiam tranquiliza-los de que não tinha interesse em me apropriar do conhecimento da comunidade para fins comerciais nem de apagar o protagonismo da comunidade. Além disso, repudiei a apropriação cultural para o mercado que sofrem as comunidades tradicionais de forma geral e a feitichização e folclorização sobre as expressões negras. Somente após isso, tive resposta positiva para estudar o jongo lá.

3.1 Histórico da comunidade e do seu jongo

A Comunidade Quilombola de Santa Rita do Bracuí, localizada em Angra dos Reis/RJ é um dos casos de doação de terras por parte do senhor de escravos, fato ocorrido em 1877, por parte de José de Souza Breves, grande proprietário de terras da região, cujo testamento legava as terras do Bracuí a três famílias de escravizados (MAROUN, 2013). Este testamento ficou guardado na comunidade até meados da década de 1990, e, em termos de documentação, é um dos principais registros do pertencimento destas terras. Como sabido, a posse é a forma mais recorrente de aquisição de terras no Brasil, contudo, legalmente, desde a Lei de Terras, a compra e a herança são as únicas formas reconhecidas na forma da Lei. A exceção é o caso de terras quilombolas, indígenas e comunidades tradicionais em geral, e assentamentos de reforma agrária, que têm legislação específica. Contudo, existe uma série de mecanismos ilegais ou ilegítimos que operam nesta questão: a grilagem, a compra sem documentação comprobatória, expulsões violentas, etc. O que ocorre no Bracuí é resultado dessa série de problemas.

Após a doação das terras, a comunidade seguiu vivendo na invisibilidade típica do caso brasileiro, tão bem narrada em palestra de Alfredo Wagner (2005). O documento ficou guardado, e as famílias foram vivendo, principalmente da agricultura. Até que a Lei de Terras se fez presente, num conflito com a especulação imobiliária. A rodovia Rio-Santos, nos Anos de Chumbo da Ditadura Civil-Militar, foi uma obra que fazia parte de uma reorganização espacial da região. Hoje em dia, quando se passa da região de Itaguaí, indo-se do Rio de Janeiro em direção a Angra dos Reis, percebe-se a importância da estrada para a organização desigual do espaço. A estrada muda ao penetrar a região, popularmente chamada de Costa Verde – apelo ao Mito da Natureza Intocada? Torna-se mais estreita, em relação ao trecho até o referido município. Passa-se, de uma região industrializada – a chamada Região Metropolitana – a uma região com fortíssimo apelo turístico-hoteleiro. A estrada entra pela Mata Atlântica. Dela, é possível, em alguns trechos, avistar o mar. Nela, veem-se placas referindo-se aos resorts e condomínios de luxo, a maioria entre a rodovia e o mar. Entre a rodovia e as encostas, a urbanização precária e as ocupações populares. A organização espacial é mais que a localização espacial do capital e seu movimento, é a expressão material dos privilégios sociais.

A Rio-Santos construiu-se cortando o Quilombo de Santa do Bracuí. Como se percebe, a ocupação das terras do quilombo era não só legítima como legal: havia um documento legalizando-a e traduzindo-a à lógica da sociedade vigente. Neste caso, quem cometeu ilegalidade através de sua própria lógica foi o Estado, quando favoreceu aos empresários da especulação imobiliária. Tal processo não ocorreu sem conflito e obviamente que não se encerra por aí. A estrada não existe só para levar de um ponto a outro. No capitalismo, a lei de rendimento diferencial é implacável. No trecho cortado da comunidade, entre a estrada e o mar, construiu-se um condomínio, que conta até mesmo com um porto e um estacionamento para barcos.

A antiga Fazenda de Santa Rita do Bracuí tem suas ruínas espalhadas pela longa extensão de terras. Uma delas, no próprio Condomínio Porto Bracuí. O que seria uma comprovação óbvia à legalidade do Quilombo, torna-se um objeto esvaziado de memória. A ruína vira rugosidade. Mera lembrança de um passado retoricamente sem conexão com o presente. O que teria a ver com um condomínio? Para os quilombolas, o território e seus lugares físicos compõem uma ontologia,

fazem parte da invenção de si mesmos. Para os condôminos, história digna de museu, ou de valorização fundiária.

O condomínio é apenas um dos problemas. A comunidade sofreu com a queda do preço da banana, por volta das décadas de 1980/1990. Muitos dos integrantes migraram para os centros urbanos do entorno. Com a especulação imobiliária, as terras tornaram-se objeto de desejo de pessoas originárias dos centros urbanos locais, ou para casa de veraneio ou para moradia sem os prejuízos dos centros urbanos, como a violência urbana, o custo de vida, o trânsito, a falta de tranquilidade. E compraram lotes das terras dos quilombolas que saíam. Imprimiram seu modo de vida nos terrenos que compraram. Cercas. Muros. Proibição de acesso. Propriedade privada. Até mesmo uma pousada, dentro das terras quilombolas, explorando o turismo na área.

A forma como, hoje, as terras estão sendo reclamadas no INCRA, é através de ilhas. Não há mais continuidade espacial. Há ilhas de um quilombo. Quando vamos de uma casa de quilombolas a outra, passamos por mansões, por muros que impedem acesso ao rio, por casas de veraneio, por carros de luxo, por pessoas nem um pouco interessadas no bem-estar comunitário. No Bracuí, o conflito não é só com os que vivem fora do território. É também com os chamados “migrantes”, essas pessoas que saíram dos centros urbanos da região em busca de uma vida mais tranquila e em “contato com a natureza”. Os que compraram lotes, muitas vezes sem a tramitação legal que a operação pressupõe, nas terras do quilombo, fizeram-no devido a moradores que de lá saíram em busca de outros horizontes.

Dentre os pontos apontados no capítulo 1 para a ressemantização da ideia de quilombo, neste trabalho estrutura-se em três campos categóricos a fundamentação significativa do termo: a perspectiva dos legados de projetos anticoloniais ou antirracistas pretéritas transformando-se em luta antirracista atual; a perspectiva fundiária – que, sob um olhar decolonial, é o tensionamento da atualização da estrutura fundiária da Colônia, reproduzindo o tripé terra-território-senhorio no campo e na cidade do século XXI –; e a perspectiva ambiental – que versa sobre a epistemologia de comunidades que se estruturam por fora da dicotomia ocidental Homem-Natureza.

Aqui, retomamos essa conceituação para contextualizar o Quilombo de Santa Rita do Bracuí, tomando por base a fala citada de Marilda, 56 anos, líder comunitária do Bracuí e que atua tanto na Associação de Moradores quanto no seu trabalho, na

Escola Estadual Áurea Pires da Gama, localizada na comunidade. Ela aponta o jongo como elemento fundamental da história comunitária.

Na África mesmo ele tinha outros meios: uns dizem que ele era uma dança fúnebre, outros dizem que era outro tipo de dança. Aqui, chegando no Brasil, o jongo se torna também uma dança de luta, porque o negro sabia que os fazendeiros naquela época não entendiam muito os dialetos da África. Eles cantavam o jongo, falavam, conversavam um com o outro sem que o feitor ou o dono entendesse. Então os pontos de jongo faziam com que eles conseguissem se comunicar pra formar uma fuga, sem que o dono soubesse. O jongo também é uma dança de luta nessa parte. Através disso, a gente começa a contar a história do local, e o jongo teve uma força muito grande na divulgação do território, da história oral, e na divulgação dos saberes, do conhecimento. Porque se eu falo assim: o jongo quando eles queriam dançar, eles queriam marcar uma fuga sem que o mestre deles lá soubesse; se a gente sabe disso é porque foi a história oral que veio contando. Alguém vem contando isso aí, que vem se arrastando de longe. Se a gente fala desse dono, ah, mas dono era quem? Era José de Souza Breves. A gente tá contando a história do local. Pelo jongo a gente pode tá contando isso também. (MARILDA)

O jongo é, neste lugar, uma referência à territorialização dos africanos, ainda em regime de trabalho escravo, apontando uma ligação anterior à própria formalização da doação entre os que antecederam e os que ali estão hoje. Em suas narrativas, Angola, Moçambique, Princesa Isabel, a liberdade dada sem direitos: a re-contação de histórias silenciadas. A memória dos antigos que caçavam nos matos, a pesca no rio e no mar, a baleia levando os peixes pegos. As árvores “fruteiras”, como lá denominadas, e os pássaros em seu redor. O jongo, quando cantado, atualiza os significados comunitários do que é ser quilombola. Atualiza uma epistemologia da terra, das árvores, dos seres que coabitam o território.

É o jongo quem costura os aspectos da formação histórica e territorial na comunidade. Ele os narra, trazendo as memórias, os saberes. O jongo é, então, um fator de perpetuação das histórias sabidas e contadas. Havendo, no Bracuí, a característica marcante da presença das crianças na roda e jovens comandando o grupo, o que ocorre é uma pedagogia jongueira, que faz com que um elemento “afrocentricador” seja difundido, vivido, percebido e recriado.

Marilda, uma das lideranças, narra em suas lembranças de infância a presença do jongo. Ele acontecia sempre em festas religiosas, junto a outras manifestações (calango e folia de reis, principalmente). Segundo ela mesma, o calango não tem sido praticado ultimamente, e a folia diminuiu bastante. Em suas memórias, os quintais das casas eram grandes e as rodas duravam muito tempo.

Ela, juntos às outras crianças, brincavam e se distraíam enquanto observavam o jongo de longe, mas dele não podiam participar. Em seu depoimento, esta interdição era porque a dança caracteriza-se por ser muito rodada, o que poderia fazer com que as crianças caíssem e se machucassem, por isso a elas só era permitido observar de longe e brincar no mesmo quintal¹⁹. O jongo era dança de adultos. Sua prática era cheia de segredos.

O trabalho de Maroun (2013) aponta, em meados da década de 2000, toda uma articulação, através do projeto Pelos Caminhos do Jongo, levado a cabo por Délcio Bernardo, coordenador do Grupo de Consciência Negra Yla Dudu, que percorria as comunidades quilombolas do Sul Fluminense fazendo oficinas e articulando os mais velhos, incentivando-os a passar o conhecimento do jongo adiante. Santa Rita do Bracuí era uma dessas comunidades.

Nas entrevistas deste trabalho, não foi bem aceita a ideia de que a comunidade não praticava mais o jongo, por isso precisava da realização das oficinas. Não foi bem recebido o termo “adormecimento” do jongo. O que eles narraram é que o jongo estava sendo menos praticados do que no passado, por conta das narrativas preconceituosas em relação a ele, associando-o a prática de feitiçaria ou por conta da diminuição de famílias que o praticavam na comunidade. O fato é que a configuração do jongo no Bracuí mudou.

O jongo, na geração da minha mãe, do meu pai, eles dançavam o jongo como maneira de divertimento; tinha um aniversário, fazia um jongo, tinha uma reza, fazia o jongo, e nas festas de Santa Rita, de São José, sempre teve o jongo. E também as casas tinham um quintal grande e tinha o grupo de jongo pra dançar. Na minha geração o jongo já não foi tão forte mais, porque já veio aquela ideia de que dança e qualquer coisa de matriz africana tinha o lado do mal, então dançar o jongo já começou a ser considerado coisa do coisa-ruim. E então as pessoas foram deixando o jongo de lado, ficou meio parado. Parou assim a dança, mas as pessoas cantavam os versos dentro de casa, então é... ensinava como cantava, como batia, o jongo tinha assim... um divertimento, mas já não tinha muita coisa, só lá uma vez ou outra que os mais velhos dançavam o jongo. Quando criança, eu via muito minha mãe dançando, mas pra nós não era permitido dançar, na época deles não era permitido dançar; eles diziam que ia cair, que jongo roda muito e a criança podia cair, a gente não foi incentivado a dançar o jongo quando criança. Aí teve um amigo nosso, o Délcio, que ele tinha que fazer lá um trabalho aí ele fez então o projeto “Pelos Caminhos do Jongo”. Aí esse projeto ele começou a vir na comunidade e incentivar os mais velhos a cantar os pontos e os mais

¹⁹ Conforme dito na introdução, esta explicação é um pouco diferente do que se registra a respeito desta interdição. Uns dizem que era porque, como se combinavam fugas durante o jongo, as crianças, sem discernimento, poderiam contar a pessoas inconvenientes. Outros, que era devido a um certo tom mágico-religioso dos rituais.

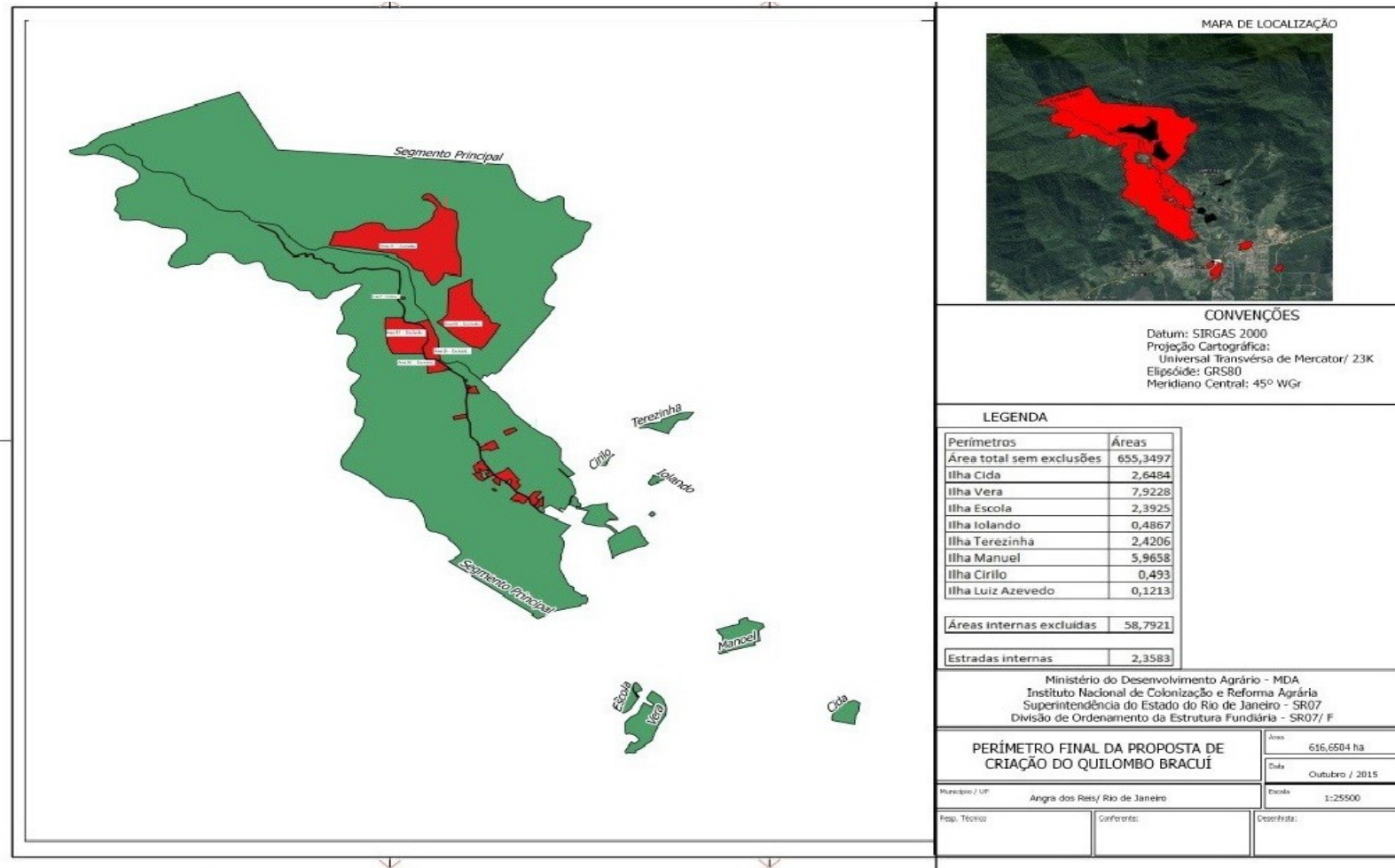
novos, as crianças, com outra ideia, pra incentivar as crianças a gostar do jongo. Isso deve ter sido 2001, 2002, por aí assim. E as crianças gostaram de dançar o jongo. Aí o jongo volta para o Bracuí com esse outro olhar, coisa que não tinha na minha época: as crianças e os jovens dançando o jongo. Os adultos [na minha época] mesmo não era todos que dançavam, eles ficavam olhando. (MARILDA)

A participação de crianças e jovens no jongo de hoje certamente é um traço de diferenciação em relação ao jongo praticado pelos antigos. Este fato é um marcador tanto no Bracuí como nas outras comunidades jongueiras, e, além disso, os registros feitos desde a década de 1940 nunca mencionam crianças ou jovens na roda; a atividade era sempre realizada pelos mais velhos. Marilda diz que sua própria geração somente assistia ao jongo quando criança. A geração de seus filhos, contudo, é quem compõe e lidera, hoje, o jongo na comunidade.

Como se percebe, uma das estratégias de fortalecimento da luta foi a articulação com a academia. Trabalhos vem sendo desenvolvidos ali desde a década de 1990, especialmente por pesquisadores ligados à UFF. Na comunidade, há uma exposição permanente sobre o histórico do quilombo e seus locais mais importantes. A comunidade participou dos documentários²⁰ “Passados presentes” (2011) e “Jongo, Calangos e Folias” (2007), cujo argumento é a criação de um acervo de registros sobre a história oral da escravidão do Sul Fluminense e as manifestações legadas deste período. Todas estas iniciativas foram idealizadas e realizadas pelo LABHOI-UFF (Laboratório de História Oral e Imagem/UFF).

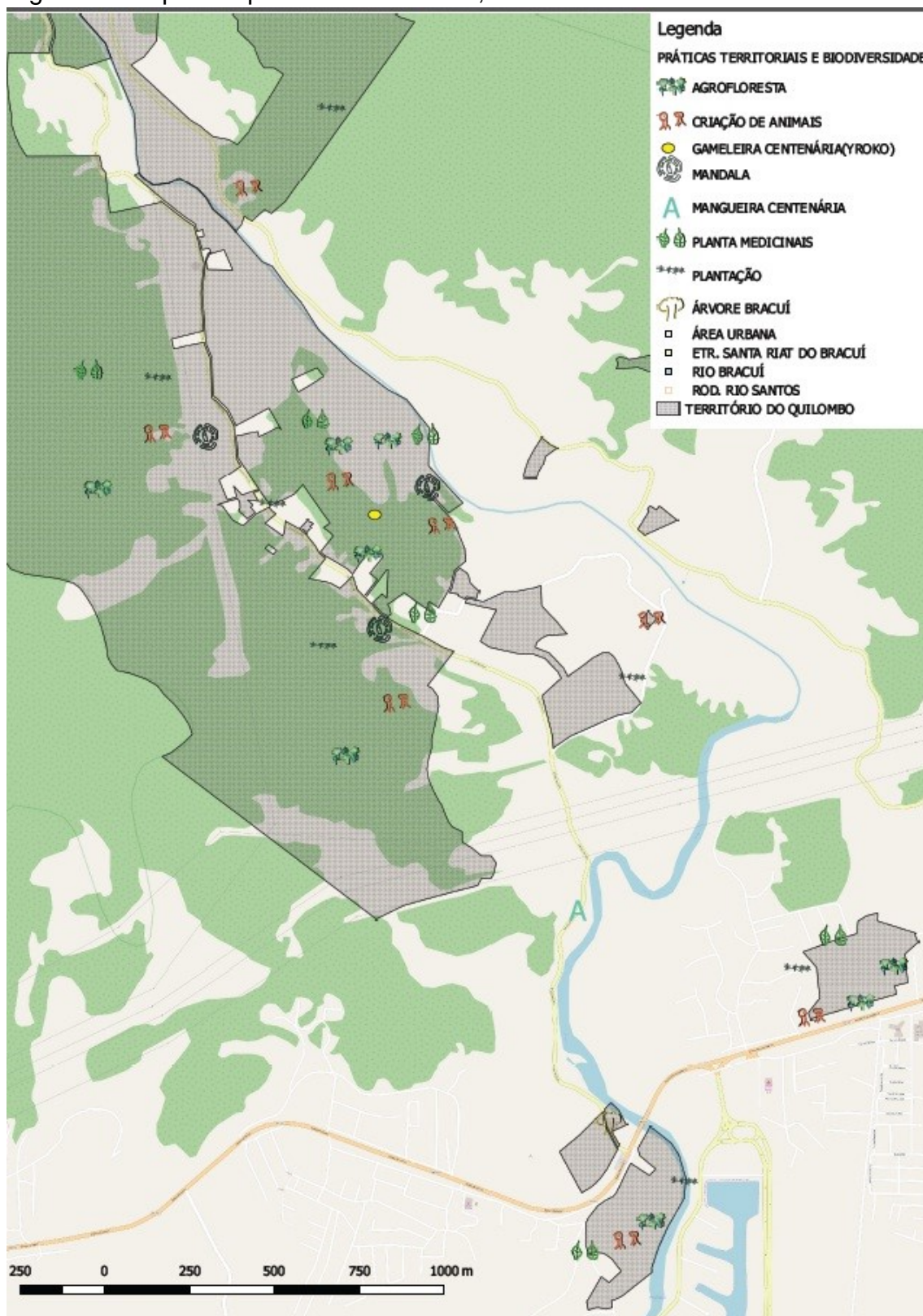
²⁰ Disponíveis em <http://ufftube.uff.br/video/3D39427215O2/Passados-Presentes--mem%C3%B3ria-negra-no-sul-fluminense> e <http://ufftube.uff.br/video/9RBAHO8O6474/Jongos-Calangos-e-Folias-M%C3%BAsica-Negra-Mem%C3%B3ria-e-Poesia>. Acesso em 30/07/2018.

Figura 1 - Mapa de criação da proposta do quilombo, com o formato em ilhas



Fonte: INCRA. Extraído de CORRÊA, G. Estratégias de territorialização e r-existência da Comunidade Remanescente de Quilombo de Santa Rita do Bracuí/Angra dos Reis. Tese de doutorado. Programa de Pós-Graduação em Geografia. Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2018

Figura 2 - Mapa das práticas no território, com as áreas urbanizadas



Fonte: Extraído de CORRÊA, G. Estratégias de territorialização e r-existência da Comunidade Remanescente de Quilombo de Santa Rita do Bracuí/Angra dos Reis. Tese de doutorado. Programa de Pós-Graduação em Geografia. Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2018

Figura 3 - Panel em exposição na comunidade, com breve histórico sobre o tráfico de escravizados



Fonte: Acervo pessoal.

3.2 Os jovens e o jongo

A presença de jovens e crianças no jongo é, realmente um diferenciador muito importante para compreender o sentido político da prática. Abrindo uma pequena digressão, o ensino do jongo para crianças foi o mote do trabalho de Mestre Darcy e Vovó Maria Joana, da Serrinha, quando o formaram o grupo Jongo Bassam, que chegou a gravar LPs com cânticos e, na década de 1990, tornou-se a ONG Jongo da Serrinha.

O perfil dos participantes do jongo, hoje, é de muitos jovens. No Bracuí, eles é que formam o grupo que se apresenta. Na ocasião em que assisti o jongo na comunidade, o já mencionado aniversário, todos os que participaram do jongo eram jovens. E esse não é um caso isolado: neste aniversário estavam presentes também jovens de outras comunidades.

O rompimento com a tradição de que o jongo seria uma expressão somente dos mais velhos tinha o seguinte entendimento estratégico: se não se ensinasse aos mais novos, o jongo morreria junto com os mais velhos. No caso já mencionado da Serrinha, isto é bem evidente. No caso das comunidades quilombolas, ainda há mais um contexto que incentiva a reinvenção identitária: a luta por titulação. O Bracuí é uma comunidade em que esta luta se mostra, no mínimo, desde a década de 1970. Sendo a comunidade constantemente contestada em seus direitos, a sobrevivência da coesão e do pertencimento é fundamental. O jovem, aí, passa a ter um papel importantíssimo: a história dos ancestrais mais antigos é da escravidão, dos mais recentes, é da luta pela terra. O jovem é o que será ancestral em outro momento. É ele quem liga o passado ao futuro.

Na comunidade quilombola de Santa Rita do Bracuí, o jongo é o carro-chefe. Se aqui existe uma comunidade quilombola, é por causa do jongo que já existia aqui no papel que hoje a gente faz. É uma soma de coisas. Ajudou a resistir as culturas, as tradições, as famílias, as delimitações nossas da comunidade (...). A gente precisou de mais um instrumento e a comunidade criou isso como um somatório de forças pra gente garantir o jongo, garantir o território, salvaguardar o jongo, salvaguardar os nossos mestres. Uma coisa vai levando à outra, mas o carro-chefe nosso é o jongo. Sem o jongo talvez a gente não ia ser essa comunidade que somos aqui, com esse potencial que somos aqui dentro, porque ele que fomenta isso tudo, ele tá inserido nessa comunidade mesmo que não se fale em jongo e não se cante um ponto de jongo, porque os jongueiros estão aqui, estão interagindo, estão conversando, trazendo as demandas aqui do território. Então o jongo está presente nessa comunidade inteira. (EMERSON MEC)

Trata-se, então, de um elemento de coesão interna e de construção coletiva da identidade. A temporalização e a agência retratadas na fala são importantes: o jongo é quem fomenta a interação e é ele um dos elementos que transformam a comunidade em comunidade *quilombola*. É claro que se trata de uma figura de linguagem, pois o jongo não teria agência senão através dos jongueiros; contudo, este desenho narrativo ilustra uma organização simbólica dos valores comunitários.

Outra característica importante é a politização do jongo praticado pelos mais novos:

A gente utilizou desse fortalecimento de identidade negra dentro do movimento quilombola, a gente valorizando as nossas práticas ancestrais pra que os jovens pudessem entender o que eles vivem e assim entender o que tá lá fora. Um exemplo, um jovem jongueiro precisa entender a opressão que ele passa dentro do território, por ser um jovem negro de área rural e ser um jovem que dança jongo. Por aí eu consigo explicar pra ele por que uma comunidade de terreiro é oprimida. A ideia é a mesma, vai dar no mesmo lugar. Aí a gente começou a fazer essa política de valorização dessa cultura negra e o jongo sempre foi muito presente. O jongo sempre foi muito família, ele unifica, ele une. (EMERSON MEC)

Conforma-se, assim, uma recomposição étnica em que o jongo concilia, pedagogicamente, as lutas da comunidade em vários sentidos (terras, racismo, memória...) com o pertencimento, o sentido de que todos fazem parte do território quilombola de Santa Rita do Bracuí. A expressão figura tanto como elemento de coesão interno como ferramenta de luta. Se a memória conta que o jongo era a comunicação entre os escravizados, no presente ele é a comunicação das demandas e do sentido de ser quilombola, negro, de ter uma história. A partir dele, as discussões sobre as demandas comunitárias ganham corpo e projeção. No passado, as fugas eram planejadas, as notícias eram dadas, e dialogava-se sobre a vida através da expressão do jongo. No presente, atualiza-se a luta criando-se um conteúdo pedagógico, criando laços de pertencimento dos jovens entre si, dos jovens com os mais velhos e da comunidade com o território.

Nossa história é bem sofrida na verdade. A gente quase perdeu o título. O Sr. José de Souza Breves deu o título, pros escravos dele, mas aí teve outros interesses, de pessoas poderosas que quiseram abocanhar aqui. Um deles foi o negócio do condomínio, do Bracuhy. Queriam fazer também um resort aqui em cima. Aí os mais velhos, Seu Zé Adriano, seu Moraes, os mais velhos, entraram na frente das máquinas, pararam e não deixaram esses caras subir. É uma comunidade forte. Teve a história do asfalto também. O prefeito queria passar um asfalto na comunidade. Ele botou na cabeça que dali pra cima era o quilombo e pra baixo não. Aí quando a gente

soube fez a mesma coisa. Ficamos na frente do caminhão. E falamos bem pra eles né, que isso tava errado. Nessa época fomos bem discriminados (...). muitos não gostaram da nossa atitude. Falaram que a máquina tinha que passar por cima da gente. (...) nesse dia a gente até levou tambor. A maioria eram jovens, todos do jongo. Ser quilombola é isso né, ancestralidade, cultura, é estar em movimento... No movimento social, não só o movimento quilombola, mas a caiçara também, indígena, MST... É o trabalho com a terra também, estar em movimento com a terra. As histórias do lugar, também. E estar aí nesse matagal também, nessa natureza. Mas na nossa cultura o que permanece mesmo é o jongo. (MARCOS VINÍCIUS)

3.3 O jongo como patrimônio cultural

*Com tanto pau no mato
Com tanto pau no mato
Embaúba é coronel²¹
Eu nunca vi tanta barata
Eu nunca vi tanta barata
Senhora dona,
Pega o chinelo e mata²².*

A prática do jongo é identificada, desde a década de 1940, em diferentes estados do Sudeste brasileiro. Ele vem sendo catalogado desde a década de 1940, por folcloristas como Alfredo Maynard Araújo, Maria de Lourdes Borges Ribeiro, pelos etnomusicólogos Gerhard Kubik e Stanley Stein (IPHAN, 2007). Estes trabalhos apontam características comuns: o caráter mágico-religioso²³, a não participação de crianças na roda – naquele contexto de época –, a própria roda de participantes, e os cânticos sempre em linguagem cifrada, num português africanizado, destinado a não permitir a quem não é jogueiro a perfeita compreensão. Estes dentre outros dão conta de uma manifestação fadada ao desaparecimento ou à sobrevivência folclórica (MONTEIRO, 2005). Essa narrativa

²¹ Cantiga de jongo comumente ouvida no vale do Paraíba.

²² Jongo Basam (Tapeçar, s/d).

²³ Rodrigues transcreve dois depoimentos, tomados em Cunha (SP), sobre uma origem mágica do jongo:

“1. Quando Deus fez o mundo arretituiu os pessoar. Os santo pra Ele era os pessoar. Pra vê quar é que queria o divertimento. Aí converso com São Gonçalo o que ele queria, de cateretê a jongo. Então ele foi e arrequereu a puíta, ingualar e tambor. Ele já tinha dado a viola que foi co cateretê e depois o jongo, e então Nosso Senhor deu o poder pra ele, pra tecer o mundo e fazer o que ele pudesse.” (1984, p. 14)

“2. O Senhor e o Deus Menino andavam perseguidos pelo Diabo. Fugiam apavorados quando encontraram um grupo de negros dançando o jongo. A convite dos negros eles se esconderam no meio da roda e por arte dos feiticeiros a roda se fechou de tal modo que o Diabo passou e não viu os fugitivos. O Senhor e Deus Menino puderam assim prosseguir a viagem. Antes, porém, abençoaram o jongo, dizendo quem essa dança daí pra frente seria uma dança sagrada.” (1984, p. 14)

de morte, desaparecimento, esquecimento, adormecimento, é presente tanto nesses relatos como na própria história contada do jongo.

A cantiga que denomina esta dissertação, inclusive, aponta isto (“cacurucaia²⁴ eu sou/perrengando²⁵ tô/mas não posso morrer²⁶”). A iniciativa das comunidades jogueiras de passar a ensinar o jongo às crianças “para que o jongo não acabe” também é um reflexo disto.

Outra estratégia de sobrevivência, hoje, é a articulação entre as comunidades jogueiras. Se a preservação do jongo dependeu, principalmente, delas, então sua história é a história da territorialização dessas comunidades. O jongo entra, aí, como sinal diacrítico, como marcador identitário, signo de pertencimento à comunidade.

Agora, com a estratégia da articulação em rede, através do Pontão de Cultura do Jongo-Caxambu, o que se possibilita é uma troca entre 16 comunidades jogueiras. O Pontão existe para apoiar a salvaguarda do jongo, após a conquista que foi o deferimento do pedido de registro do jongo como bem cultural imaterial. Da política de salvaguarda de bens registrados, uma interessante estratégia é fortalecer as relações entre as comunidades para que estas tenham acesso a meios de sobrevivência.

3.3.1 Jongo-caxambu: articulação e fortalecimento entre comunidades

*Dá licença galo velho,
pinto novo quer saravar
Água com areia não pode combinar,
a água vai embora,
areia fica no lugar²⁷*

O Brasil tem política de preservação do patrimônio cultural desde 1937, com a criação do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (hoje, Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional - IPHAN). À época, a construção da ideia de

²⁴ Cacurucaia: velho

²⁵ Perrengando: “passando perrengue”, passando por dificuldades, por problemas.

²⁶ *Vida ao Jongo* (Lanzir Sinval). Esta cantiga era originalmente do Jongo da Serrinha, mas pela beleza melódica e da letra, foi tomada como um hino pelos jovens das comunidades que compõem o Ponto de Cultura do Jongo-Caxambu, que será analisado adiante.

²⁷ Este ponto é da autoria de Jussara, do Bracuí. Foi citado na tese de Maroun sobre o jongo e a escola, narrando o momento em que foi composto, em uma roda onde os mais novos não tinham muitas oportunidades de colocar os pontos.

uma identidade nacional brasileira era muito forte: trata-se do governo de Getúlio Vargas, logo antes de ele decretar o Estado Novo. Para tal, os estudos sobre o folclore e a cultura popular, entendida neste contexto ainda com fortes traços românticos, era uma das preocupações do órgão e de seu presidente, além da conservação de prédios e de obras de arte representativas dessa brasilidade. Esse foi o tom das ações e da prática do órgão por muitos anos.

Ainda baseado neste entendimento, desde a Constituição de 1988, já eram protegidos os sítios arqueológicos dos antigos quilombos, além dos documentos que se referem a eles (BRASIL, 1988, art. 216, parágrafo 5º). A intenção é, então, a preservação da materialidade, das marcas deixadas, entendidas como passado. A visão do patrimônio cultural como algo imediatamente ligado ao passado muda um pouco com a Carta de Fortaleza (1997), que institucionaliza o registro de bens imateriais como política do órgão.

Como patrimônio imaterial, consideram-se, desde o decreto 3.551/2000, os saberes e modos de fazer enraizados no cotidiano das comunidades; as celebrações (festas e rituais que narram as vivências de trabalho, religiosidade, entretenimento, etc.), as formas de expressão (manifestações literárias, musicais, plásticas, cênicas, lúdicas – o jongo está inscrito como tal) e os lugares (espaços onde se pratica ou se concentram e reproduzem práticas culturais coletivas, como mercados e feiras, praças, etc.). Para cada um dos tipos de patrimônio, há um Livro de Registro. Após o registro, há que se elaborar um Plano de Salvaguarda junto à(s) comunidade(s) detentora(s) do patrimônio.

Como já dito no capítulo 2, o entrelaçamento entre o programa Cultura Viva e a política de salvaguarda de bens registrados é um elemento fundamental para o entendimento da vinculação de práticas culturais como dimensões do território e da territorialidade de grupos. A nível do governo, isto é uma vitória de movimentos sociais em vários sentidos: resulta da visibilização das práticas nos territórios, das reivindicações por direitos no que tange à cultura e ao território e, como se verá adiante, no caso do Quilombo do Bracuí, é uma forma, também, de articular as lutas desta comunidade com as de outras comunidades através do elemento comum da prática do jongo. O jongo é, ali, um elemento que compõe uma recomposição étnica da comunidade e é também um aglutinador de comunidades jongueiras de outros contextos territoriais (que não se centram necessariamente em uma luta por

demarcação de terras) em volta da luta por direitos, visibilidade, contra o racismo, etc.

As territorialidades possíveis do jongo se encontram a partir do movimento protagonizado pelas comunidades em conhecer-se e salvaguardar o sinal diacrítico comum. O foco, no caso da preservação de patrimônio imaterial difere-se, em relação ao patrimônio material, principalmente por se tratar de uma preservação em salvaguardar o sujeito das manifestações, criando condições para a sobrevivência das comunidades detentoras. Neste contexto é que se idealiza e se articula o Pontão de Cultura do Jongo-Caxambu. Ele se forma a partir de uma articulação um pouco mais antiga entre comunidades no Estado do Rio de Janeiro, em cujos territórios havia a prática do jongo e professores universitários que as estudavam e junto a elas desenvolviam trabalhos. Tendo a Universidade Federal Fluminense *campi* em muitos municípios do interior do Estado do Rio de Janeiro, a presença jogueira geograficamente próxima à Universidade é um fato²⁸. Essas articulações resultaram na criação de uma Rede de Memória do Jongo-Caxambu e, posteriormente, no Pontão, que hoje atende a 16 comunidades em todo o Sudeste.

Em um primeiro momento, as primeiras comunidades realizavam encontros a cada ano em uma comunidade diferente. Eram os Encontros de Jongueiros, o primeiro deles em 1996. Na quinta edição do evento (2000), em Angra dos Reis, criou-se a referida Rede de Memória do Jongo-Caxambu, destinada a facilitar a organização dos eventos e organizar a articulação. Foi a articulação desta rede que fez o pedido de registro do jongo como patrimônio imaterial, o que foi deferido em 2005. Em 2008, o Pontão é fundado, e a UFF fica sendo a instituição que o abriga. Através dele, organizam-se encontros, auxilia-se a salvaguarda do jongo-caxambu, produzem-se DVDs, livros, para distribuição nas comunidades e em escolas, etc.

Por parte da UFF, já havia alguns professores universitários que estudavam comunidades jogueiras em todo o estado. Ao IPHAN, cabia criar os aparelhamentos necessários à execução de uma política de salvaguarda. Às comunidades, cabia o bem imaterial que elas mesmas já preservavam há gerações. Atribuir a conquista somente aos representantes de esferas governamentais – do IPHAN ou da UFF – é contar a história de uma forma até mesmo paternalista, como se o Estado fosse o responsável pela existência das comunidades e preservação de

²⁸ Especialmente Santo Antônio de Pádua, polo irradiador desse movimento, além de Miracema, Angra dos Reis, Volta Redonda, Campos dos Goytacazes e Niterói (onde está sediado o Pontão).

seus patrimônios. É preciso ressaltar o protagonismo das comunidades neste processo. O Estado aí aparece muito mais como um aparelhamento disponível para as lutas comunitárias (através da universidade pública e de uma nova ideia de patrimônio) do que como um agente. Ele é, na verdade, uma arena disputada, e, neste caso, substantivamente conquistada.

Do ponto de vista da comunidade estudada, a interação com as outras comunidades jongueiras é vista como fortalecimento da luta. E o Pontão é entendido como um facilitador para este fortalecimento. Reunindo comunidades que tem em comum a prática do jongo, é possível perceber as agendas de lutas se entrecruzando e as formações de cada uma.

No Bracuí, o jongo é entendido como um dos principais elementos articuladores, da própria comunidade e da comunidade com as demais. E o Pontão, como uma ferramenta para trocar experiências e resistir:

O Pontão do Jongo-Caxambu sempre teve um papel muito importante aqui pra gente, porque ele é um instrumento de resistência do jongueiro. Porque ele passou a dar uma visibilidade – acho que nem é visibilidade, é mais – ele proporcionou o diálogo entre outras comunidades jongueiras pra gente saber que a gente passa problemáticas muito parecidas e ele deu esse norte pra gente falar assim: “Ópa, então a gente tem que entender porque o jongo é demonizado, porque ele é tido como coisa do mal, por que dançar jongo é uma parada que as pessoas falam que é ruim, porque essa desvalorização do jongo, porque esse jongueiro é periférico, porque que o jongueiro passa por situações ruins, insalubres, porque ele passa fome, não consegue emprego, ele sofre opressão da polícia...”. (EMERSON MEC)

O Pontão é um espaço de articulações entre as comunidades e delas com a instituição universitária para que se criem diálogos-em-luta. E fortalecem-se os laços entre as várias comunidades, trocam-se experiências, debatem-se temas pertinentes. Para Elaine Monteiro, fundadora, o Pontão atua no fortalecimento comunitário. O Registro como Patrimônio Imaterial foi, então, uma conquista do movimento dos jongueiros, e a salvaguarda patrimonial deve servir às comunidades, aos jongueiros, os detentores da expressão. Sua fala é convergente com as falas na comunidade, inclusive no que diz respeito à visibilização do jongo quando do registro.

Existe, contudo uma certa ambiguidade no processo de registro e na exposição a que os jongo e as comunidades jongueiras passam a ter junto com o reconhecimento do patrimônio imaterial. Conforme a fala de Emerson, só se pode salvar o jongo, ou qualquer outra manifestação, se se permitem condições

materiais para a sobrevivência do grupo. Contudo, em comunidades negras, rurais, periféricas, etc., as condições de sobrevivência nem sempre são as mais favoráveis. Além disso, as comunidades que intitulam como tradicionais são assediadas por novos grupos, que lá aprendem o jongo e, depois, disputam recursos de editais como se estivessem em pé de igualdade com os mestres. São grupos formados majoritariamente por jovens de classe média urbana, que têm outro olhar sobre o jongo e as comunidades que tradicionalmente o praticam.

Tornar o jongo patrimônio imaterial do Rio de Janeiro é muito legal, mas parece que o jongo é algo abstrato e não é; o jongo é o jongueiro. Como você salvaguarda o jongo? Salvaguardando quem pratica, quem vivencia, a memória de quem vivenciou esse jongo. Se você salvaguarda o jongo, aí você tá fazendo igual o pessoal fez com o dia da Canoa do caiçara: vai ter o dia da canoa e ninguém pensa no canoeiro, no cara que produz a canoa!? É pra ter o dia pra, quando acabar, dizer assim: “ah, teve o dia que alguém fez a canoa, mas hoje ninguém sabe fazer nada”. Porque se pensou no dia da Canoa mas não se pensou em cuidar de quem faz a canoa, em perpetuar esse saber, em perpetuar essa comunidade, essa identidade... pra mim se acabam os mestres e não tiver mais os jongueiros das comunidades de raiz, também o jongo não tem mais sentido algum porque ele perdeu a história. Os mestres são livros antiquíssimos que a gente precisa ler o máximo pra absorver o conteúdo e a gente sabe que esse livro vai se dissolver em pó na nossa mão uma hora e a gente não vai estar nem na metade desse livro. E quem absorve esse saber é que está junto, presente, e que não essas pessoas do jongo parafolclórico²⁹. (EMERSON “MEC”)

Apoiada em José Jorge de Carvalho, a própria coordenadora do Pontão fala do processo de canibalização das culturas populares, especialmente as que, após uma história de resistência contra a cultura hegemônica, ganham visibilidade. Segundo ela, este processo é geracional: os mais velhos normalmente creem que a espetacularização é uma forma de se ganhar prestígio. Os mais jovens, contudo, não concordam.

A tradição, compreendida como marca de distinção, coloca-se como argumento para o reconhecimento, a valorização e a reparação, uma vez que, na concepção de algumas comunidades, em especial entre as jovens lideranças jongueiras, apenas os grupos que carregam a marca da tradição devem ser beneficiados com políticas públicas de salvaguarda do patrimônio imaterial. (...)

[os grupos não tradicionais] Reduzem, portanto, o Jongo/Caxambu a uma “dança”. Além disso, as jovens lideranças identificam a responsabilidade desses novos grupos pela apropriação do Jongo/Caxambu no mercado cultural em detrimento das comunidades tradicionais, que souberam manter esta forma de expressão por gerações e que ainda passam por uma série

²⁹ Parafolclórico: termo utilizado por Emerson “Mec” para referir-se ao jongo quando mercadoria ou produto cultural desligado das suas raízes comunitário, desterritorializado.

de dificuldades de ordem econômica. Esta talvez seja uma das principais questões que merece destaque nas políticas de patrimônio cultural. (MONTEIRO, 2015, p.129)

Este problema, portanto, tende a ser, no universo de comunidades ligadas ao projeto de salvaguarda, mais abordado pelos jovens (assim como Emerson), que tem mais acesso à informação que seus mais velhos por uma série de fatores: acesso à Universidade, maior costume de informar-se através da internet – onde muito se discute, especialmente no âmbito das questões raciais, as temáticas da apropriação cultural e do valor e do lugar dado à cultura negra na sociedade em geral – sendo, então, os jovens os mais radicais nesta fala. O que não quer dizer que os mais velhos não repudiem esta relação:

Tava lá num assentamento no Rio, em Campo Grande, aí chegou uma moça lá, numa tal duma festa cultural, chegou a moça lá... “Eu sou a mestre jongueira do Centro”. A gente já tem um pé atrás com esse pessoal do Centro, Nossa Senhora! (risos) “Vou ensinar vocês a dançar jongo”. E ela tinha cobrado lá pro pessoal quase mil reais parece pra ensinar o jongo lá. Essa mulher andou nas comunidades todinhas, que ela veio aqui no Bracuí também. (MARILDA)

Isto posto, percebe-se que há uma diferença simbólica marcante entre o jongo praticado pelas comunidades tradicionais e o jongo entendido como uma dança, ensinado e aprendido fora deste contexto. No primeiro caso, trata-se de uma manifestação de r-existência e recriação dos laços comunitários da comunidade consigo mesma e entre outras comunidades que têm nesta prática o mesmo valor. Ele atualiza as lutas e demandas, é uma referência entre o passado – do legado dos ancestrais – e o presente – o que será feito com este legado. No segundo caso, trata-se de uma expressão com outras perspectivas – a de mercado inclusive – e com outros princípios. Há uma mediação mercadológica e com a própria ideia de uma cultura à disposição para a exploração – pelo menos do ponto de vista da comunidade estudada.

Este tipo de sentimento por parte das comunidades que salvaguardam manifestações da cultura popular foi estudado por José Jorge de Carvalho (2010), que fala de espetacularização e canibalização das culturas populares. Segundo ele, a cultura, nestas comunidades, não trata de espetáculos para a contemplação ou assistência, senão de uma participação dos brincantes para contar uma história. A lógica da observação é introduzida pela própria ideia de espetáculo, quando a

manifestação passa a ser entendida como algo a ser contemplado. Isto configura a espetacularização. A canibalização ocorre pela mediação mercantil da manifestação espetacularizada, quando da exploração dela, por exemplo, pelo turismo, pelo sistema de políticas culturais do governo – quando diferencia as verbas da chamada cultura erudita ou popular, quando contrata artistas da indústria cultural para eventos públicos, etc. –, e quando da submissão dessas manifestações à lógica industrial ou mesmo publicitária (CARVALHO, 2010, p.57). Isto provocaria um esvaziamento de sentido, tornando algo fundamental à socialização e reprodução de uma comunidade em (i) algo a ser contemplado e (ii) algo a ser explorado.

Tal processo não ocorre sem, por outro lado, resistências. Os sujeitos da prática, neste caso, principalmente os jovens que fazem parte do grupo de jongo do Bracuí, definem muito claramente o nível a que estão dispostos a mostrar-se ou não, e para quem. Este processo também é retratado por Carvalho, referindo-se a outras realidades:

Algumas irmandades tradicionais já estão experimentando soluções próprias no intuito de proteger os aspectos sagrados de seus rituais. A comunidade dos Arturos de Contagem – Minas Gerais, famosa pelo seu Congado, preparou recentemente um grupo jovem de dança e percussão especificamente para apresentações, denominadas de 'bizarria', fora do calendário religioso da comunidade. Em um caso como este, é a própria comunidade que começa a controlar o grau de 'espetacularização' de suas tradições, colocando um limite aos aspectos que pode ou não expor ao público em situações profanas. (CARVALHO, 2010, p. 63).

Desta forma, os grupos que praticam a forma chamada de “parafolclórico” são rechaçados. O jongo não é trancado em um baú como se fosse um tesouro secreto: a comunidade participa das ações de salvaguarda, engaja-se pela preservação e tem nele uma referência fortíssima, mas, ao mesmo tempo, quer preservá-lo, como na fala de Emerson, para a própria comunidade e como articulação.

Pra fora, se não tomar cuidado, ele vira a forma mercadoria e não é essa nossa intenção. Nossa intenção é fazer o jongo primeiramente pra gente. E quando ele se apresentar é como um instrumento de luta, de resistência e identidade, pra a cultura quebrar as amarras que o racismo traz e não com o intuito de virar uma apresentação folclórica, que é o que mais fazem por aí. Jogam o jongo em algum lugar e dançam o jongo, não falam o jongo, não dizem a importância do jongo e parece que é uma dança de forró que estão fazendo ali. E não é isso; ele tem um simbolismo muito maior, principalmente praquele jongueiro ali né, de resistência, do território, enfim, né, de identidade negra, dessa importância africana que teve do que só uma dança pro pessoal. (EMERSON)

O Bracuí se apresenta no formato “oficina” e no formato “apresentação”. O primeiro formato é como se fosse um compacto da apresentação, em que não são necessários muitos jongueiros. É executada quando o grupo estaria desfalcado por qualquer motivo, então a história do jongo, os toques e a forma de dançar são mostradas em uma pequena exposição. O formato apresentação é quando o grupo se apresenta sem desfalques, sempre apresentando a história do jongo e da comunidade, narrando sua própria história com todos os participantes atuando.

Para que não haja uma folclorização a que o grupo não está disposto, criaram-se estas duas formas, que também permitem uma certa flexibilidade e uma conciliação com os afazeres de cada um. A política de salvaguarda serve, então, à própria manutenção da existência da comunidade. Ela é gerida com base nos princípios e valores herdados dos mais velhos. É de um legado que se trata. Mais que isso. É do legado que faz a ponte entre o quilombo, institucionalizado e certificado, e o *kilombo*, corte transversal nas estruturas de linhagem e na centralidade política do povo *imbangala*. São os projetos em afroperspectiva.

3.4 A unidade territorial de matriz africana de Santa Rita do Bracuí

Você tira meu filho da África, mas a África nunca vai sair do meu filho. O africano saía da África, mas a essência não, ela ia se perpetuar por gerações e gerações. As gerações nunca vão esquecer a África. Então, antigamente, dizia que o continente africano rogou essa praga. Podia fazer o que fosse: podia dar volta em árvore pra esquecer, que tinha essa história, né, podia passar pra outra religião, adorar o santo que fosse, mas a África sempre ia estar grudada nele.

No jongo a gente aproveita e bota toda sua vontade de ir à África dentro do jongo. A maioria dos pontos diz da África, eu vim de Angola, eu vou pra Angola, então nunca se esquece. É um lugar que as pessoas aproveitam pra falar do continente querido. (Marilda)

O jongo, então, figura como uma re-essencialização e recriação. Convergindo com Lélia Gonzalez (1988), o que se tem é uma manifestação de *pretoguês*³⁰. Nas palavras da autora, trata-se de uma forma de recriação de África nas Américas – Gonzalez não usa a ideia de diáspora, e investiga sempre a ocorrência de

³⁰ Ressalve-se que a Amefricanidade não se refere exclusivamente às culturas dos países colonizados por países da península ibérica. O que Lelia Gonzalez propõe é que existem dois modelos de racismo correntes em toda a América, e que a denegação ou o caráter explícito podem ser dominantes em um modelo ou no outro, o que não quer dizer que sejam exclusivos.

reinvenções afrocentradas comunitárias mediadas pela cultura nas Américas. O pretoguês é uma ferramenta de linguagem destinada a criar entendimentos e comunicações entre negros que não permitem ao colonizador a perfeita compreensão do que se fala – como já referido aqui sobre o jongo e as mensagens cifradas. A recriação de África através de laços comunitários e de linguagem cria unidades culturais que resistem ao sistema racista, ao mesmo tempo em que dotam de sentido a vida dos africanos em diáspora e seus descendentes. Para ela, a cultura foi uma grande aliada para a resistência às opressões:

Para além de seu caráter puramente geográfico, *Amefricanidade* incorpora todo um processo histórico de intensa dinâmica cultural (adaptação, resistência, reinterpretação e criação de novas formas), que é afrocentrada, isto é, referenciada em modelos como: a Jamaica e o akan, seu modelo dominante; o Brasil e seus modelos yoruba, banto e ewe-fon. Em consequência, ela nos encaminha no sentido da construção de toda uma identidade étnica. Desnecessário dizer que a categoria de *Amefricanidade* está intimamente relacionada àquelas de *Panafricanismo*, *'négritude'*, *'Afrocentricity'* etc.

Seu valor metodológico, a meu ver, está no fato de permitir resgatar uma *unidade específica*, historicamente forjada no interior de diferentes sociedades que se formaram numa determinada parte do mundo. Portanto, a *América*, enquanto sistema etnogeográfico de referência, é criação nossa e de nossos antepassados no continente em que vivemos, inspirados em modelos africanos. (GONZALEZ, 1988, p. 76-77, grifos da autora)

A Amefricanidade, portanto, é a forma da recomposição étnica das comunidades afrodiaspóricas na América Latina, como a autora analisa. É o formato das cantigas do jongo, muitas vezes falada num português com forte influência de língua africana, e outras em um português com a semântica toda voltada a dissimular o que se está falando para quem não é o amefricano: os donos de escravos. A autora chama a esta forma de linguagem *pretoguês*. Apesar de a ideia de diáspora, trabalhada por autores como Stuart Hall e Paul Gilroy ser mais ampla do que a de Américas, proposta por Gonzalez, a autora é precisa ao apontar a recriação de relações entre africanos desterritorializados através da mediação cultural, além de apontar as formas do pretoguês como linguagem característica desta recriação.

Por outras tradições discursivas, dialogando com os teóricos da etnicidade, o jongo é um sinal diacrítico (BARTH, 1998) que, atualmente, extrapola um pouco o seu sentido de coesão interna da comunidade. Ele compõe uma entre várias experiências que são compartilhadas entre comunidades diaspóricas diferentes,

tornando-se um elemento fortalecedor dos processos de recomposição étnica, de comunidades quilombolas, como o Bracuí e São José da Serra, ambas participantes do Pontão, e de comunidades não quilombolas, mas com a ressignificação desta prática estruturando uma identidade comunitária (familiar, comunitária...). Neste sentido, está mais próxima do sentido de identidade com que trabalha Stuart Hall para as suas ideias sobre diáspora e sobre experiências coletivas compartilhadas entre sujeitos com diferentes trajetórias – apesar de ligarem-se pelo sentimento comum de um passado de liberdade na Terra-Mãe, do trauma da colonialidade e de ligarem passado, futuro e presente com base em suas produções culturais.

Hall (2003) fala de política cultural num sentido completamente distinto da ideia de uma política financiada, gerida e incentivada pelo Estado e suas instituições. A política cultural, para ele, é a política de identidade acionada pelo sujeito em sua produção cultural. Em *Que negro é esse na cultura popular*, a argumentação gira em torno de que o sentido da cultura afrodiáspórica é reorganização da resistência ao racismo através da linguagem simbólica, aproximando-se da ideia de Amefricanidade. Sem contrapor os modelos de racismo, ele coloca que a cultura de africanos em diáspora e seus descendentes é não só uma reinvenção de África baseada num passado romântico de liberdade como uma reação política de autoafirmação identitária. Aliás, para Hall, a cultura negra é “um local de contestação estratégica” (p. 341), no campo do simbólico, sem, contudo, ser possível reduzi-la ao binarismo resistência-cooptação. O próprio corpo, neste caso é a tela de representação. E a política cultural constituiria em criar estratégias para a expressão.

O jongo, em sua narrativa político-identitária, monta os *kilombos*, no sentido dos cortes transversais de poder de Beatriz Nascimento, criando cortes temporais em que se socializam os valores legados; isso de forma geral. E, no caso de Santa Rita do Bracuí, torna-se – aí sim – um sinal diacrítico da comunidade entre si, como elemento de coesão interna entre seus membros; um elemento pedagógico para a socialização de valores civilizatórios africanos; e uma ferramenta de luta junto a comunidades com outras trajetórias e denominações. É um conformador da unidade territorial quilombola de Santa Rita do Bracuí.

Mais que uma forma de expressão, conforme consta no registro, ele constitui uma prática pedagógica: ensina as histórias, narra os fatos, relembra os mais velhos, vivos e mortos. A vida é narrada e revivida. A luta política encontra sentido.

Território quilombola não é só uma dimensão projetiva, voltada a requerer direitos; é, principalmente, uma identidade-em-movimento, como traz Mignolo (2006). É isto que faz com que os jovens se identifiquem com o legado e lutem pela sua preservação através de sua própria agência. Ao mesmo tempo, herança de projetos afrocentrados pretéritos, e construção do futuro.

Convergindo com Mignolo, também acredito que a desobediência epistêmica é necessária à compreensão daqueles que tiveram seu agenciamento epistemológico invisibilizado e a-historicizado pela colonialidade. O jongo, assim pensado, não é uma dança. Não é um patrimônio cultural. Ele é um componente epistêmico do território ontológico. Uma ontologia política (ESCOBAR, 2014) é, também notável aqui. O território, mais que substrato material e simbólico da produção social do espaço, aqui é a reinvenção do ser. Trata-se de um território de matriz africana, em que, mesmo que não conscientemente, os elementos dessa matriz estão presentes, os valores civilizatórios e os legados ancestrais. O jongo é, também, diversão. É também manifestação corporal-corpórea daqueles que, segundo o pensamento ocidental, já não estão neste mundo. Os mortos, na filosofia de matriz africana, não estão num plano à parte, senão juntos a seus descendentes, ensinando a filosofia de vida e os saberes. Isso não é questão religiosa, nem de filiação de crença. É questão de valores civilizatórios. Se não, por que lembrar de todos os mais velhos da comunidade, nome por nome, abrindo a roda de jongo?

O jongo, segundo Maroun (2013) é um importante elemento formativo, a partir da ideia de educação não-formal (não mediada pelo currículo escolar). Os jovens da comunidade, que hoje formam o grupo jongueiro, seguem passando a prática adiante para seus sobrinhos, filhos, primos, etc. Desta forma, a continuidade da identidade comunitária e o projeto de conquista de direito não se encerram, e sim atualizam-se a cada geração. A matriz são os valores, e a forma atual é sempre o entendimento estratégico das lutas e das ressignificações pelas quais a comunidade deve ou não passar.

Finalmente, cabe pensar que, assim como Haesbaert propõe com o território (2014), é perceptível, para o termo “quilombo”, três grupos de acepções distintas: o Estado, o sentido geral dado pela síntese das interações entre movimentos sociais e academia, e o sentido nas próprias comunidades quilombolas, aqui especialmente se referindo a Santa Rita do Bracuí. Esta reflexão está sistematizada no quadro geral ao fim do capítulo.

A empiria tensiona o conceito de quilombo. Na comunidade estudada, tem a ver com a demarcação das terras da comunidade. Isso não ocorre sem contradições: para os quilombolas, seu território é bem maior do que o que consta nos autos de seu processo, reflexo dos processos de sofrimento e resistência com a criação da estrada, a criação do condomínio, a chegada dos invasores sob a forma de casa de veraneio, habitação, hotéis e pousadas. Bracuí tem opositores dentro de suas próprias terras, então, para ele, o Estado marca como quilombo as áreas “remanescentes”, enquanto eles se consideram donos de todo o território roubado – já que o testamento de José Breves, inclusive, demarca os limites em contínuo.

Assim sendo, a questão estado-academia-movimentos sociais é representada no próprio mapa da comunidade: existe o seu território, a partir de um mapa mental coletivo do sentimento de pertencimento, profundamente ligado à história do quilombo e existe o mapa-documento-oficial, produzido pelo Estado, que é fruto, por um lado, de uma conquista da articulação comunitária, por outro, de um processo de espoliação territorial levado a cabo pelos migrantes, e em relação ao qual o Estado faz-se omissivo, dando a entender um processo de racismo institucional e morosidade proposital.

O quadro, então, tem os seguintes elementos: o conceito de quilombo (i) para o estado, (ii) para a academia, (iii) para a comunidade. Na primeira linha, o teoricamente consensual. Na segunda, a prática. É preciso observar que, se o texto constitucional e a definição formal de quilombo segundo o decreto 4887/03 são vitórias do movimento social em articulação com o Estado e a academia, na prática, as comunidades continuam enfrentando uma série de problemas quando vão reivindicar o direito, frutos dos conflitos de interesses entre a demarcação das comunidades e os problemas fundiários de várias naturezas (no caso do Bracuí, a especulação imobiliária, a urbanização e o interesse turístico-hoteleiro). Em teoria, o Estado deveria agir para resolver os conflitos entre setores da sociedade, contudo, o que se observa é o prolongamento do conflito ao longo do tempo, já que, é no próprio âmbito do Estado – no caso, do INCRA – que se disputam projetos. Enquanto este processo legal corre, prolonga-se também a venda de lotes na comunidade, a construção de muros e a obstrução do acesso ao rio.

Por aí, se percebe que a polissemia do termo quilombo tem três campos de significação distintos, assim como o território para Haesbaert (2014): o Estado, o sentido geral dado pela síntese das interações entre movimentos sociais e

academia, e o sentido nas próprias comunidades quilombolas, aqui especialmente se referindo a Santa Rita do Bracuí. Além disso, cada um destes grupos semânticos e de sujeitos estabelece uma relação diferente para com os sujeitos da prática e sua recomposição étnica. Conforme apontado no quadro a seguir, a mais conflituosa certamente se dá na articulação quilombo-Estado, pela sua própria constituição enquanto esfera de representação dos interesses e conflitos da sociedade como um todo – ou uma arena de disputas por projetos e por direitos de acordo com as composições e articulações da sociedade civil. Desde a Constituição, os quilombolas têm seu direito reconhecido nesta esfera; porém, é histórica a ligação do Estado com interesses conservadores no que diz respeito à propriedade fundiária, do campo ou da cidade. O grande desafio e a grande contradição em que se encontram as comunidades quilombolas hoje talvez seja este: existe uma gama de fatores que reconhecem e legitimam seus direitos, no âmbito da cultura – do patrimônio cultural, da etnicidade, da diversidade –, no ambiental, no âmbito das políticas públicas, etc. Contudo, o próprio processo de reconhecimento legal das terras ainda é um enorme desafio para as comunidades, devido à própria composição do Estado.

A unidade territorial de matriz africana, no sentido da recomposição étnica de uma comunidade quilombola é, então, a composição da comunidade em conflito com interesses fundiários e urbanos, acentuados após a abertura da estrada Rio-Santos e o processo de reconhecimento como comunidade quilombola.

O quadro a seguir é um esforço de sintetizar as diferenças entre as ideias sobre o que seja quilombo para o Estado, para a academia e para a comunidade quilombola estudada. É visível como, apesar do direito constitucional reconhecido e normatizado, mesmo antes das dificuldades que os movimentos sociais vêm enfrentando desde o Golpe de 2016 e a eleição do presidente Jair Bolsonaro, a concretização desses direitos já não era fácil. A própria burocracia estatal dificulta o processo. Quando o processo cabia em parte à Fundação Palmares, que era vinculada ao Ministério da Cultura e em parte ao INCRA, ligado ao Ministério da Agricultura, percebia-se que a certificação (primeira parte do processo) era mais fácil que a titulação (parte final).

Quanto à academia, as definições acerca da etnicidade das comunidades quilombolas podem ser consideradas como um ganho operacional, no sentido de que esta definição auxiliou no problema de definir quem seriam os portadores do direito. Para a certificação, a elaboração do laudo territorial segue estas premissas.

Por sua vez, a ligação de setores dos movimentos sociais à academia, contribui com a criação de diálogos entre saberes, que podem realmente contribuir com as lutas sociais e com a compreensão experiências sociais diversas, como é o caso da acepção do termo quilombo desde uma visão das diferentes lutas do campo brasileiro.

Na comunidade estudada, os discursos sobre os valores e as práticas comunitárias, sobre as memórias são bem fortes. A comunidade tem uma luta política já antiga, desde os anos 1970, se autoafirmando a partir dos anos 2000. Os conflitos da comunidade com a especulação imobiliária na região também não são novos, isso se inaugura com a construção da rodovia pelo Governo Militar. O jongo tem um papel definitivo na coesão da comunidade, tanto nas confraternizações e celebrações como, em menor escala, para apresentações. É um forte elemento de ligação entre um passado africano, a história da comunidade e o presente/futuro.

Quadro Sintético do Conceito de Quilombo

PARA O ESTADO	PARA A ACADEMIA	PARA A COMUNIDADE
<ul style="list-style-type: none"> • Regras para institucionalização dos “remanescentes de quilombos”, referidos o ADCT 68 e o decreto 4887/03. <ul style="list-style-type: none"> ○ Definição dada pela articulação entre seus órgãos competentes (Fundação Palmares, Incra), diretrizes da ABA (Associação Brasileira de Antropologia) e os movimentos sociais. ○ Na prática: <ul style="list-style-type: none"> ▪ Morosidade e racismo institucional (expressos nas dificuldades em relação à titulação das terras). ▪ “Quilombo” no tempo do Estado e de acordo com as contradições estatais 	<ul style="list-style-type: none"> • Etnicidade + território + patrimônio cultural • Intelectualidade negra: <ul style="list-style-type: none"> ○ Quilombismo ○ América ○ <i>Kilombo</i> <ul style="list-style-type: none"> ▪ O legado de projetos de sociedade pretéritos é atualizado. ▪ Forte ligação com os movimentos negros e com o ideário panafricanista • Ambiental + Agrária <ul style="list-style-type: none"> ○ Categoria “camponeses” acrescida do entendimento das epistemologias das “comunidades tradicionais”. 	<ul style="list-style-type: none"> • Possibilidade para a luta de comunidades negras em espaço rural ou urbano. • Autoafirmação sustentada em valores, costumes e práticas de matriz africana. • Bracuí: <ul style="list-style-type: none"> ○ Comunidade quilombola: construção junto ao movimento de luta por terras ○ Comunidade jongueira: elemento estruturador, conector entre a comunidade e sua história ancestral. ○ Conflitos com interesses fundiários de diversos setores: hotéis, condomínio, casas de residência e de veraneio.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A morte já estava perto. Ele, assustado. Amedrontado. Aterrorizado. Suas pernas estavam inchadíssimas. O ar lhe faltava a ponto de quase não conseguir falar. Mas havia, ainda, uma coisa a aprender. Um problema lhe consumia, uma pergunta lhe atormentava.

- O mundo gira em sentido horário. As danças, o relógio, os tornados, os redemoinhos d'água. Nossa roda, contudo, é em sentido anti-horário. Por quê? Será que é porque tudo o que acreditamos, fazemos e somos é coisa de preto, de subdesenvolvido, atrasado? Vá, e busque essa resposta. Não posso ir sem ela.

É porque a Terra gira em torno do próprio eixo, convergente com todo o Universo, que se movimenta em vórtex, o sentido das espirais dos redemoinhos, dos tornados, das pétalas de roda, dos cascos de caramujos. No hemisfério norte, este movimento da Terra em torno de si faz com que a tendência seja a trajetória em curva sentido horário. No Sul, anti-horário.

Por isso, em nossa cultura, as rodas são em anti-horário. Orientamos nossos corpos no sentido de nosso Universo.

Nossa roda não é subdesenvolvida. O relógio que dita o sentido "correto" das coisas é que nos enganou. Quando voltei com a resposta, ele já estava morto. Mas não tem problema.

Somos aqueles que descolonizam nossos mortos.

(Ala Efun)

O território, do ponto de vista dos povos que foram colonizados, não é exatamente uma projeção. É um corpo coletivo, comunitário. Ele aparece como ontologia, como condição para a existência. Por uma existência não contemplada pela espacialidade dominante. Esta dimensão é política, porque orientada por valores, conscientes ou não, alicerçados em filosofias alternativas. A projeção existe

quando há luta por reconhecimento na territorialidade. A grafia espacial deste território é a de um corpo coletivo. A objetivização existe, contudo, o chão é parte do corpo. O limite de acesso não vem por uma vontade de dominar, de dizer que é próprio, que exclui o Outro do contato. Ele é construído na e pelas relações entre natureza, espaço físico e corpo social. O território é necessidade. Sem ele, não há o corpo comunitário.

Quilombo é uma referência complexa. A posituação do termo vem da luta política, contudo, as conquistas de tal luta são sob ameaça o tempo inteiro. O Brasil é um país de gravíssimos conflitos fundiários. O assassinato de ativistas no campo é fato recorrente. Os sem-terra, os quilombolas, os povos originários, caiçaras, ribeirinhos, quebradeiras de coco, as várias denominações de corpos comunitários têm suas vidas agredidas sob várias formas. São ameaçados pelos megaprojetos, que atualizam a Lei de Terras quando formam camadas urbanas de trabalhadores em busca de emprego precário, além da óbvia ameaça a seus espaços físicos quando da instalação dos empreendimentos e das mudanças no meio físico delas decorrentes. São ameaçados pelo Estado composto pela bancada ruralista-fundamentalista-capitalista, que buscam a todo tempo cassar direitos já conquistados às terras e ao usufruto delas. São ameaçados pela monocultura – há séculos – e suas novas velhas formas. São ameaçados pelo capital imobiliário, sempre a inventar novos locais de descanso e natureza intocada para deleite de ricos, como no caso do próprio Bracuí.

O racismo é epistêmico e se revela na organização espacial do Brasil. A segregação nas cidades. O campo brasileiro, há 500 anos sangrando em nome da realização de um projeto completamente exógeno. O Brasil não nasce como projeto de nação, e sim de colônia, reproduzido em tempos subsequentes (MOREIRA, 2011; 2012). A monocultura é dominação no campo, nas mentes, nas representações, monocultura do saber, parafraseando Boaventura de Souza Santos. Quilombo se tornou dos gritos da ecologia de saberes. Durante os quinhentos anos de chumbo, existem. Reinventam-se. Quilombo torna-se método com os panafricanistas. Junto a três campos discursivos – reforma agrária, meio ambiente e movimento negro – ganha sentido analítico. No dia-a-dia da luta social, o sentido permite ver-se no espelho novamente. Ver, através do espelho, a cada um dos que antecederam. O sentido pan-africanista é colado ao indígena, ao do meio ambiente,

ao fundiário. São agendas de lutas comuns. São totalidades. É, através da luta, direito ao território.

Ah, o território... Séculos de metodologia científica dedicadas a esta questão. Parece ser possível uma verdadeira espiral, sem ponto de início ou fim, para este problema. O terreno pantanoso da significação ultrapassa as normas conceituais. O uso traz novas funções a um termo. O próprio uso científico vai desgastando-os, tornando-os novos e velhos. É um termo técnico-científico, ligado especialmente à geografia, à etologia ou às ciências sociais. Ganhou significações filosóficas. Como conceito, ou categoria, sua matriz é a construção histórica do Estado-Nação. Movimentos sociais recriaram-no, no contexto de suas lutas por manutenção de suas condições de existência e reprodução material. Por mais que a palavra seja a mesma, a intenção, a referência, o querer-dizer, nada disso é igual.

Em geografia, como nas demais ciências sociais, refere-se à delimitação de relações sociais e de relações com o espaço. Tem a ver com componentes materiais – o próprio espaço físico e suas potencialidades para uso e apropriação humanas – e simbólicos – criação de afetividades e narrativas dos lugares – da produção social do espaço. O poder e a identidade, dependendo da abordagem, pode ganhar maior ou menor importância, conforme o campo ou corrente adotados pelo autor e a realidade observada em campo.

Os movimentos sociais, especialmente os latino-americanos a partir da década de 1970, utilizam-se bastante do termo. Esta ressonância pode ser percebida pela própria preocupação latino-americana, por parte de sua intelectualidade, com o assunto. Se observarmos o território de Deleuze e Guattari, ele é mais fruto de uma criação estética e imagética de um conjunto de conceitos do que frutos de uma categorização do comportamento humano. O território desses franceses tem muito mais a ver com expressão, com a transformação de ideias e coisas e os agenciamentos para tal³¹. Haesbaeth trouxe este diálogo em *O mito da desterritorialização* (2004) e, especialmente se baseando em Deleuze e Guattari, traz possibilidades para o conceito de território. A geógrafa inglesa Doreen Massey (2008), em uma profunda análise sobre o potencial político do arcabouço conceitual da ciência geográfica, refere-se a “lugar” e a “espaço”, o primeiro mais próximo ao uso que damos aqui para território. Autores como Raffestin, Bonnemaïson, entre

³¹ Para maior aprofundamento, uma série de obras como *Mil platôs*, *Anti-Edipo*, *Conversações*, tem maiores reflexões.

outros, abordam o conceito, mas claramente ligados a uma concepção ou mais material (caso de Raffestin) ou mais simbólica (caso de Bonnemaison). É na América Latina que essa questão floresce com sentido ligado à luta política, ao campo simbólico e à condição de existência de comunidades tradicionais. A categorização, aqui, se dá pela convergência entre enunciações que se encontram, e ora convergem umas às outras, ora vão de encontro.

Da confluência de enunciações movimentos sociais-academia, temos um território que se refere às próprias dinâmicas comunitárias de relação com a natureza e de uns com os outros. Da enunciação em direção às esferas estatais, há a projeção da agenda dos movimentos. O território aparece como um discurso sobre si, direcionado ao outro, para que se disputem projetos, direitos, a continuidade e a criação de programas e direitos, para reagir às dominações, ao extermínio, às ofensas a seus modos de vida. O território ganha uma semantização em que, além de referir-se diretamente a recortes espaciais, em sentido relacional, ao ser enunciado projetam-se imagens, histórias de lutas, conflitos. Conecta-se o presente com um passado que não o da Colônia Portuguesa e sim aos povos originários, aos povos africanos, à interrupção forçada desse passado e às possibilidades do futuro.

Nesta dinâmica latino-americana, os estados nacionais adotaram o vocábulo “território” como conceito, como forma de ação sobre o espaço. Como categoria normativa, o termo é utilizado também por grandes corporações e conglomerados, com o mesmo sentido do Estado. Além de referir-se aos seus próprios limites, eles querem dizer uma incorporação da gramática dos movimentos sociais à sua lexicologia. Além disso, nas esferas de planejamento e de políticas públicas, a palavra é muito usada para referir-se a localidades onde uma ação será desenvolvida. Na área de política cultural, a referência é aos lugares onde se pratica ou se desenvolve algo. Muitas vezes é utilizado como eufemismo para não se falar “favela” ou “comunidade” ou “periferia”, contudo, geralmente refere-se a áreas com ocorrência de práticas culturais que merecem atenção do Estado.

No discurso das políticas públicas, o território é uma grande chave. Teoricamente, estas são as políticas resultantes da organização da sociedade civil junto ao Estado. Constituiriam uma democratização do poder estatal. Elas se constituem como um guia para a ação nos recortes espaciais, e são aplicadas aos mais diversos setores, para uma série de grupos sociais. Na área cultural, ganha destaque o programa Cultura Viva, que cria novas ferramentas para o financiamento

da produção cultural em espaços populares. Os pontos de cultura, de memória, de leitura, etc. criam a possibilidade, para setores anteriormente não priorizados pelo Ministério da Cultura concorrerem a editais e programas de incentivo. O IPHAN, além de também vir mudando, desde a década de 1990, os seus entendimentos sobre a cultura popular, também passou a incentivar grupos participantes das políticas de salvaguarda patrimonial a criarem pontos e pontões de cultura, desonerando-se e fazendo com que seja possível aos grupos participarem de outros tipos de editais e gerirem sua produção mais livremente.

A comunidade de Santa Rita do Bracuí, fazendo parte do Pontão de Cultura do Jongo-Caxambu, tem seu enfoque em articular-se com as outras comunidades quilombolas e jongueiras. Trata-se de uma comunidade com uma história de muita luta e muito bem articulada com outros movimentos, como o caiçara, o sem-terra, entre outros. O jongo ocupa importante papel, tanto como elemento de coesão como de disseminação de uma identidade de matriz africana. Através dele, ensinam-se valores para os jovens e crianças. Os mais velhos levam adiante o que sabem sobre a vida, e os mais jovens atualizam. Na roda de jongo, comunidades diferentes, com histórias diferentes dialogam, veem-se, ampliam suas coletividades. Lutar junto é mais efetivo, mais prazeroso, dá mais resultados. Ver similitudes é encontrar-se no Outro. De outro modo, talvez não fosse possível resistir aos invasores dentro do próprio corpo-território. Há, nisso, um ensinamento à sociedade individualista. Uma comunidade é um corpo. Quando um perde, todos perdem. E quando ganham, todos ganham. A globalização, o mundo competitivo, a colonialidade, a escravização, a especulação imobiliária, nada disto foi capaz de destruir a comunidade. Não que isto seja fácil, ou que sejam cabíveis os romantismos típicos do paternalismo racista. Mas a vitória desta coletividade não necessariamente está em vencer um inimigo. E sim em resistir, recriando-se sem deixar seus valores civilizatórios.

O quilombo estudado passou por fases distintas com formas de luta totalmente diferentes. Ao ganhar a terra, em testamento formal, por muitos anos a comunidade coexistiu com o meio físico, praticando principalmente a agricultura. Alguns pontos de jongo retratam experiências de caçadas. Outros, agricultura, pesca, criação de animais. A região, por volta dos anos 70, produzia bastante banana. Nesta mesma época, começam os conflitos gerados pela abertura da Rio-Santos. A luta pela terra, com este fato, tem uma mudança: o que havia antes eram conflitos isolados. A partir daí, o adversário tem CNPJ: é a imobiliária Porto Bracuhy,

que construiu um condomínio com estacionamento para barcos e decks no canal do rio Bracuí, no trecho entre a Rio-Santos e a praia. As ruínas do Engenho Central fazem parte das rugosidades do condomínio. A comunidade teve suas terras cortadas pela rodovia e loteadas como recanto de beleza natural e rugosidade. A especulação imobiliária só aumentou, e, hoje, as terras da outra margem da rodovia também estão ocupadas por pessoas alheias à história e à memória. São os chamados “migrantes”, alguns que estabeleceram residência, outros, casas de veraneio, e uma pousada. O Quilombo vem sendo invadido desde dentro de seu próprio corpo. A titulação vem sendo o grande esforço desde a década de 1990, só que em formato de ilhas, dadas as perdas territoriais ao longo do século XX.

O campo de investigação que os quilombos e as formas comunitárias surgidas das entranhas da colonialidade é muito rico. Eles apontam territorializações em que a dimensão coletiva é capaz não só de criar alternativas às dinâmicas da sociedade moderno-colonial, como também em criar um repertório de grafias espaciais de valores de outras matrizes. A geografia tem extensa lista de trabalhos com estas comunidades, no campo da Agrária, da Urbana, no encontro com a teoria do giro decolonial, às vezes com diálogos com a vertente cultural-humanista, às vezes com o foco mais numa teoria da ação social...

Nesse contexto, quilombo remete mais às organizações sociais da diáspora, como na proposta pan-africanista do que propriamente ao sentido jurídico (que remonta à titularidade de um direito à terra e ao território material de uma comunidade que se sustenta por uma recomposição étnica). O jongo, no caso das comunidades integrantes do Pontão de Cultura do Jongo-Caxambu, é o elemento que garante um “aquilombar-se”, no sentido de recriar laços comunitários afrocentrados. O caminho de se auto afirmar quilombo juridicamente, como no caso de Santa Rita do Bracuí, no sentido do direito ao título de propriedade das terras em que vivem, é o de certas comunidades onde esta demanda é presente, mas não é uma regra para as comunidades jogueiras – aliás, das 17 comunidades que compõem o Pontão, apenas 3 se auto afirmam quilombolas com vistas à regularização fundiária, e nem por isso deixam de fazer compor uma territorialidade (agora da dispersão espacial de um elemento cultural) jogueira.

Trocando em miúdos, podendo o termo território assumir distintas semânticas dependendo de quem fala e com que intenção fala, o termo quilombo também pode assumir tal polissemia: não há problema em dizer, assim como Beatriz Nascimento,

que o *ori* (cabeça) daquele que foi trazido de África e na diáspora se reterritorializou é um quilombo. Se tomamos o quilombismo como forma possível, todas as manifestações culturais afrodiaspóricas têm esse sentido e permitem esta analogia.

Para o Estado, por outro lado, quilombo é um certo tipo de formação territorial, caracterizado pela recomposição étnica levada a cabo em certas comunidades afrodescendentes titulares do direito de propriedade coletiva sobre as terras onde vivem.

Para os próprios quilombolas, pelo menos no que diz respeito à comunidade estudada, o sentido do termo assume um entrecruzamento de uma coisa com outra: diz respeito ao histórico de lutas da comunidade pela terra e às manifestações vivas desta história, como na fala de Emerson.

O Bracuí tá nesses dois ambientes: ele é uma comunidade quilombola e é uma comunidade jongueira de raiz. O Bracuí primeiramente foi uma comunidade rural de jongueiros, onde se praticava o jongo e tal; o quilombo vem numa coisa mais nova, mais contemporânea. Eu acho que a mesma luta pelo território e pela resistência acontece aqui na comunidade jongueira do Bracuí, que é uma comunidade quilombola, que o jongo alavancou pra isso, como na Serrinha que não é uma comunidade quilombola, ou aqui mesmo na vila histórica de Mambucaba que tem um jongo também, que é uma comunidade jongueira e que o jongo é uma forma de resistência pelo território ali também, entende? É muito complexo.

Por esta fala se percebe: (i) a importância seminal do jongo para o processo de territorialização da comunidade num sentido mais relacional e da construção da ideia do quilombo em disputa com os “migrantes”; (ii) que o território-quilombo é uma forma assumida ali claramente como forma de luta; (iii) que a ideia de território ultrapassa (para ele) a ideia formal de quilombo, e se manifesta no jongo e nos encontros e trocas de experiências com outras comunidades por ele propiciados. Tratam-se, portanto, de territorialidades distintas que se entrecruzam na vida comunitária, do Bracuí e das outras comunidades. O jongo é, grosso modo, uma territorialidade quilombista (no sentido de Abdias Nascimento) que dá coordenadas para formações comunitárias diferentes, que se unem em torno de lutas comuns.

Quilombo é um termo cuja significação sempre se assume territorial, por uma referência especial à África, sua reconstrução na diáspora e à resistência política ao racismo e à escravidão; contudo, não se restringe às comunidades com questões fundiárias a resolver. O termo, no seu uso prático, refere-se também a o que os

quilombistas referiram – o legado ancestral atualizado, com referência a questão fundiária ou não.

O termo território, também como categoria da prática, traduz-se na luta por território que opera na luta e na conquista de direitos formais às comunidades estruturadas na territorialização de relações ser humano-natureza e entre os seres humanos não ocidental (de clivagem ser humano-natureza). Para a operacionalização do termo junto às comunidades quilombolas, o termo traduz as questões étnicas, fundiárias e ambientais apropriados pelos movimentos sociais em sua luta por território.

Território e quilombo, assim, compõem um repertório discursivo das lutas sociais no campo e, em alguns casos, também nos centros urbanos. Há, contudo, no que se refere ao campo estudado, um acréscimo a estas acepções: o território jongoeiro do Sudeste. Tal denominação refere-se à ocorrência do jongo como elemento de coesão de comunidades, como também de um elemento de luta política que atualiza o passado: o jongo serviu à resistência contra a escravidão através de suas mensagens em pretoguês, para usar o termo cunhado por Lelia Gonzalez, atualizada sob a forma de luta por direitos que se referem ao campo da política cultural e da luta contra o racismo e pela visibilidade destas comunidades. Algumas das comunidades que compõem o território jongoeiro são quilombolas no sentido da autoafirmação visando aos direitos territoriais sobre as terras onde vivem, mas a maioria das comunidades não se centra nesta luta. Contudo, temos aí uma ambivalência: tanto tais comunidades têm no jongo um elemento de recomposição étnica (as quilombolas e as que não se auto afirmam e movem o processo legal para tal reconhecimento) e, portanto, territorial – no sentido da criação de um território simbólico do jongo e da criação de grupos e a associações comunitárias – e, *no sentido pan-africanista*, quilombos, se usarmos a referência de Abdias Nascimento e Beatriz Nascimento, que se refere à herança do legado ancestral atualizado na luta antirracista.

Quilombo, na concepção pan-africanista, é um vocábulo referente à atualização do legado de lutas negras através da recriação simbólica de África. A concepção de território é cara a esta concepção, apesar de nem sempre ser este o termo utilizado, por se tratar de uma reterritorialização. Este sentido suleou a proposta quilombista, baseada na união e na reintegração de um Estado afrodiaspórico. Território aí tem um conteúdo a um só tempo político (que diz

respeito à resistência às opressões racistas) e cultural (da recriação simbólica de laços de pertencimento), em sentido amplo, por isso o território quilombola (ou quilombista) nesta proposta se aplica a muito mais realidades que as abarcadas pela ideia da estrutura fundiária, que propõe ser o quilombo uma resistência à plantation e, no presente, uma forma étnico-camponesa, reconhecida legalmente, adotada por comunidades do campo.

O jongo como elemento de “quilombamento” é uma materialização da territorialização do legado de lutas ancestrais. Ele territorializa unidades ou territórios de cultura de matriz africana (quilombos no sentido pan-africanista). O jongo não é em si um território, mas ele compõe territorialidade de grupos que centram suas lutas tanto na preservação de si mesmos e do jongo quanto de melhoras de condição de vida. Pela concepção pan-africanista, este é um quilombo. Pela concepção acadêmica de território, compõe-se, sim, uma territorialidade.

No sentido jurídico-político-institucional é que o território quilombola não se aplica a todas as comunidades do Pontão de Cultura do jongo-Caxambu. A tendência do debate jurídico é, após as contribuições da ABA, considerar quilombo como a territorialização fundiária de comunidades, considerando-o um intermediário entre as questões culturais e fundiárias.

O que vem chamando atenção, especialmente quando nos debruçamos sobre as temáticas das relações raciais são as questões que envolvem o afrocentramento e suas grafias espaciais. Este afrocentramento não necessariamente vem de um projeto ou de uma leitura sobre África, senão da própria experiência orgânica das comunidades, legadas pelos seus mais velhos. Se criam verdadeiras pedagogias comunitárias, como o jongo no Bracuí; pedagogia esta ligada a um só tempo à luta social, a um projeto comunitário e à própria manutenção da comunidade. As ontologias comunitárias parecem estruturadas em valores civilizatórios africanos, recriando as manifestações culturais com uma linguagem muito próxima, como se pode ver em algumas epígrafes deste trabalho. Como, a partir disso, pensar em uma geografia do afrocentramento? Como desconstruir tantas narrativas espaciais estruturadas no mito da democracia racial e nas concepções eugenistas, presentes em quase todo o campo do conhecimento científico? E como trabalhar isto junto às comunidades sem gerar os impactos negativos, de promoção, apropriação cultural, espetacularização? Qual o papel da academia em relação às comunidades, afinal?

A discussão sobre espetacularização e canibalização das culturas populares, além da apropriação das culturas e conhecimentos para o mercado é uma grande preocupação das comunidades, especialmente entre os mais jovens. Tal problemática diz respeito também ao sentido ético da pesquisa científica. Não se trata simplesmente de achar que não devemos interferir naqueles e naquelas que estudos, até porque já se sabe que isto não é possível. A grande pergunta é como trabalhar de forma a dar o impacto mais positivo possível. Não podemos fingir que estes processos não existem, e que não estamos, afinal, envolvidos em todo um sistema social francamente racista e segregador, eurocêntrico, etc.

Finalmente, estamos diante de realidades que nos escapam. Estamos diante de uma juventude de quilombos, de comunidades indígenas, de sem-terras, de caiçaras, de povos de terreiro, de favelados a quem o mito do cientista-gênio, daquele que levará o progresso e a civilização não tem mais o mesmo fascínio. Se nos últimos governos houve alguma mudança estrutural foi a de que os filhos dos que viraram laje, plantaram o que se come, serviram cafezinho, fizeram faxina, alguns deles foram à Universidade. Isto desmistifica, em escala comunitária, velhas imaginações sobre a academia e seus poderes. Espero não ser um golpe a mistificar de novo. Quero crer que este processo é irreversível. Há muito o que caminhar, em termos de ciência, de militância, de mudança social. Os sujeitos que certa bibliografia chama de “novos” mostram que sempre existiram, e que a invisibilidade não mais pode ser entendida como condição natural ou resultado de processo. O futuro é construído por cada sujeito, sabendo-se dono de um legado que não é necessariamente um patrimônio físico, senão simbólico e material.

Vou caminhar que o mundo gira
Vou caminhar que o mundo gira
Gira meu mundo...
(Vovó Maria Joana. Serrinha)

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno Terras tradicionalmente ocupadas: Processos de territorialização e movimentos sociais. *Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais*, v.6, n.1, p. pp. 9-32, maio. 2004.

ALMEIDA, Alfredo Wagner. Conceito de Terras tradicionalmente ocupadas: palestra-seminário sobre questões indígenas. *Brasília, Revista da AGU*, v. 4, n. 8, pp. 127-138, dez. 2005. Disponível em www.agu.gov.br/page/download/index/id/639912

ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ARRUTI, José Maurício. Etnicidade. In: SANSONE, L. & FURTADO C.A. (orgs.). *Dicionário crítico das ciências sociais dos países de fala oficial portuguesa*. Salvador: EdUFBA, 2014.

_____. Propriedade ou território? *Tempo Presença*, v.21, p. 10-14, 1999.

BALIBAR & WALLERSTEIN. *Raza, Nación y Clase*. Madrid: Iepala, 1988.

BALLESTRIN, Luciana. América Latina e Giro Decolonial. *Revista Brasileira de Ciência Política*. Brasília, n. 11, pp. 89-117, maio/ago. 2013.

BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, P. *Teorias da etnicidade*. Seguido de: *Grupos étnicos e suas fronteiras* de Fredrik Barth, Philippe Poutignat, Jocelyne Streiff-Fenard. São Paulo: UNESP, 1998

BONNEMAISON, Joel. Viagem em torno do território. In: *Geografia cultural: uma antologia*. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, p.83-131, 2012.

BOURDOUKAN, Georges. *A incrível e Fascinante História do Capitão Mouro*. São Paulo: Casa Amarela, 2001.

BRASIL. *Constituição*. Constituição da República Federativa do Brasil. Brasília (DF): Senado: Centro Gráfico, 1988. 292 pp.

BUARQUE DE HOLLANDA, Sérgio. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995

CARRIL, Lourdes. F. B. *Quilombo, Território e Geografia*. São Paulo: AGRÁRIA, Nº 3, 2006, pp. 156-171

CARVALHO, José Jorge. 'Espetacularização' e 'canibalização' das culturas populares na América Latina. *Revista ANTHROPOLOGICAS*, ano 14, v.21 (1): 39-76, 2010. Disponível em <https://rio.upo.es/xmlui/handle/10433/5173>. Acesso em 24/06/2018

CAVALCANTI, Maria Laura. Cultura, Saber do Povo. *Revista Tempo Brasileiro. Patrimônio Imaterial*. Rio de Janeiro, n. 147. pp. 69-78, out./dez. 2001.

COELHO, Teixeira. *Dicionário crítica de Política Cultural: cultura e imaginário*. São Paulo: Iluminuras, 1997.

CRUZ, Valter Carmo. Povos e Comunidades tradicionais. In: Caldart, Roseli Saete *et alii* (org.) *Dicionário da Educação do Campo*. Rio de Janeiro, São Paulo: Escola Politécnica de Saúde Joaquim Venâncio, Expressão Popular, 2012.

DERRIDA, Jacques. *A Escritura e a Diferença*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1995.

DIEGUES, Antônio Carlos. *O mito moderno da natureza intocada*. São Paulo: Hucitec/USP, 2000.

DORNELLES, Patrícia. *Identidades Inventivas: territorialidade na Rede Cultura Viva na Região Sul*. Tese (doutorado). Universidade Federal do Rio Grande DO Sul. Porto Alegre, 2011. 371 páginas.

ESCOBAR, Arturo. *De baixo, pela esquerda e com a terra. Arturo Escobar*. Disponível em <https://singa2017.wordpress.com/2016/12/01/de-baixo-pela-esquerda-e-com-a-terra/>. Acesso em 24/06/2018

_____. *Sentipensar con la tierra: nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín: Universidad Autónoma Latinoamericana (UNAUCLA), 2014. Disponível em: http://biblioteca.clacso.edu.ar/Colombia/escpos-unaucla/20170802050253/pdf_460.pdf. Acesso em 24/06/2018

FERNANDES, Florestan. *A Integração do Negro na Sociedade de Classes*. São Paulo: Ática, 1978. vol. 1 e 2.

FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade I: A vontade de saber*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

_____. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

FREIRE, Gilberto. *Casa Grande e Senzala*. 17.ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1970.

GERBER, Rachel. (Dir.) *Ori*. São Paulo, Angra Filmes. 90 min. 1988.

GONZALEZ, Lélia. A categoria político cultural de amefricanidade. *Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro, v. 92, n.93, pp. 69-82, jan./jun. 1988.

HAESBAERT, Rogério. *O mito da desterritorialização*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

_____. *Viver no Limite: território e multi/transterritorialidade em tempos de insegurança e contenção*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2014.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Lamparina 2014

_____. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG; Representação da UNESCO no Brasil, 2003.

HOUAISS, Antônio. *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro, Ed. Objetiva, 2001.

IPHAN. *Jongo no Sudeste*. Brasília: IPHAN, 2007.

IPHAN. *Os sambas, as rodas, os bumbas, os meus e os bois: Princípios, ações e resultados da política de salvaguarda do patrimônio cultural e imaterial no Brasil*. Brasília: Ministério da Cultura, 2010.

KAMEL, Ali. *Não somos racistas: uma reação aos que querem nos transformar numa nação bicolor*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.

LACOSTE, Yves. *A Geografia: Isto serve, antes de mais nada, para fazer a guerra*. Campinas: Papirus, 1988

LARKIN NASCIMENTO, Elisa. *Pan-Africanismo na América do Sul: a emergência de uma rebelião negra*. Petrópolis: Vozes/IPEAFRO/PUC-SP, 1981.

LEFÉBVRE, Henri. *A produção do espaço*. Tradução de Doralice Barros Pereira e Sérgio Martins (do original: *La production de l'espace*. 4e éd. Paris: Éditions Anthropos, 2000). Primeira versão: início - fev.2006.

LEITE, Ilka Boaventura. Os quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas. *Etnográfica*, v. IV (2), pp. 333-354, 2000.

LIMA, Livia Ribeiro. Quilombos e políticas de reconhecimento: o caso do Campinho da Independência. In: CAVALCANTI, M. L.; GONÇALVES, R. S. (Orgs.). *Seminário Circuitos da Cultura Popular*. Rio de Janeiro: UFRJ/IFCS, 2010, pp. 455-469.

LOPES DE SOUZA, Marcelo José. O território: sobre espaço e poder, autonomia e desenvolvimento. In: CASTRO, I. E., GOMES, P. C. C., CORREA, R. L. (orgs.) *Geografia: Conceitos e Temas*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.

MAROUN, Kalila. *Jongo e educação: a construção de uma identidade quilombola a partir de saberes étnico-culturais do corpo*. Tese (doutorado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Educação, 2013.

MARTINS, José de Souza. *O cativo da terra*. São Paulo: Contexto, 2010.

MASSEY, Doreen. *Pelo espaço: uma nova política da espacialidade*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008.

MATTOS, Hebe Maria. Políticas de reparação e identidade coletiva no meio rural. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, n. 37, pp. 167-189, jan./jun. 2006.

MIGNOLO, Walter D. *Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política*. Cadernos de Letras da UFF: Dossiê: Literatura, língua e identidade, n.34, p.287-324, 2008. Disponível em: www.uff.br/cadernosdeletrasuff/34/traducao.pdf Acesso em 15/08/2017

MONTEIRO, Elaine e SACRAMENTO, Mônica. *Pontão de Cultura do Jongo-Caxambu: Ação Coletiva e identidade negra em comunidades tradicionais*. In: ANAIS do X Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais. Braga, Portugal, fevereiro de 2009.

_____. Bate tambor grande, repinica candongueiro, Rio de Janeiro ainda é terra de jongoeiro! – Registro e a salvaguarda do patrimônio imaterial. *Cadernos do Desenvolvimento Fluminense*, Rio de Janeiro, n.7, pp. 125 - 148, jan./jun. 2015.

MOORE, Carlos. *Racismo & sociedade: novas bases epistemológicas para a compreensão do racismo na História*: Belos Horizonte: Mazza Edições, 2007.

MORAES, Antônio Carlos Robert. *Geografia: Pequena História Crítica*. São Paulo: Editora Hucitec, 1983.

MOREIRA, Ruy. O espaço e o contraespaço: as dimensões territoriais da sociedade civil e do Estado, do privado e do público na ordem espacial burguesa. In: SANTOS, M. et ali. *Território, territórios: ensaios sobre o ordenamento territorial*. Rio de Janeiro: Lamparina, 2007.

MOREIRA, Ruy. *Formação Espacial do Brasil: uma contribuição crítica à geografia do Brasil*. Rio de Janeiro: Consequência, 2012.

MOREIRA, Ruy. *Para onde vai o pensamento geográfico*. São Paulo: Contexto, 2014.

MOREIRA, Ruy. *Sociedade e espaço geográfico no Brasil: constituição e problemas de relação*. São Paulo: Contexto, 2011.

MUNANGA, Kabengele. Origem e histórico do quilombo na África. *Povo negro*. Revista USP, São Paulo (28), pp. 56-63, 1996.

NASCIMENTO, Abdias. *O Quilombismo: documentos de uma militância pan-africanista*. Petrópolis: Vozes, 1980.

_____. *O Quilombismo: Documentos de uma militância panafricanista*. Rio de Janeiro: Fundação Cultural Palmares/OR Editor Produtor, 2002.

_____. *O Quilombismo: documentos de uma militância pan-africanista*. Brasília/ Rio de Janeiro: Fundação Palmares/ OR Editor Produtor, 2002.

_____. Quilombismo: um conceito emergente do processo histórico-cultural da população afro-brasileira. In: Larkin Nascimento, E. (org.) *Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora*. São Paulo: Selo Negro, 2009 (Sankofa: matrizes africanas da cultura brasileira; 4)

- NASCIMENTO, Beatriz. O conceito de quilombo e a resistência afro-brasileira. In: Larkin Nascimento, E. (org.) *Cultura em movimento: matrizes africanas e ativismo negro no Brasil*. São Paulo: Selo Negro, 2008 (Sankofa: matrizes africanas da cultura brasileira; 2)
- NOGUEIRA, Renato. Ubuntu como modo de existir: elementos gerais para uma ética afroperspectivista. *Revista da ABPN*, v. 3, n. 6, p. 147-150, nov. 2011/ fev. 2012.
- OLIVEIRA, Ariovaldo Umbelino. *Geografia das lutas no campo*. São Paulo: Contexto, 1994.
- OSLENDER, Ulrich. Espacio y movimientos sociales: hacia una "espacialidad de la resistencia". *Revista eletrónica de geografía y ciencias sociales*. Universidad de Barcelona: v. VI, n. 115, junio 2002. <http://www.ub.es/geocrit/sn/sn-115.htm>
- PEIRANO, Marisa. Etnografia não é método. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 20, n. 42, p. 377-391, jul./dez. 2014.
- PEPETELA. *A sul. O sombreiro*. Rio de Janeiro: Leya, 2012.
- QUAINI, M. *Marxismo e Geografia*. São Paulo: Paz e Terra, 1979.
- QUIJANO e WALLERSTEIN. Americanity as a concept, or the Americas in the modern world system. *International Social Science Journal*, n. 134, p. 549-557, 1992.
- RAFFESTIN, Claude. *Por uma Geografia do Poder*. São Paulo: Ática, 1993.
- RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro - a formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- RIBEIRO, Maria de Lourdes Borges. O jongo. *Cadernos de Folclore*. Rio de Janeiro: FUNARTE, 1984. n. 34.
- SACK, Robert. *Human Territoriality: its theory and history*. Cambridge: University Press. 1986.
- SANTOS, Milton. *O retorno do território. OSAL: Observatorio Social de América Latina*. Año 6 no. 16 (jun. 2005-). Buenos Aires: CLACSO, 2005. (disponível em: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/osal/osal16/D16Santos.pdf>. Acesso em 30/09/2017)
- SANTOS, Milton. *Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal*. São Paulo: Record, 2000.
- SANTOS, Renato Emerson dos. Quilombos. In: Caldart, Roseli Salette *et ali* (org.) *Dicionário da Educação do Campo*. Rio de Janeiro, São Paulo: Escola Politécnica de Saúde Joaquim Venâncio; Expressão Popular, 2012
- _____. *Movimentos Sociais e Geografia: sobre a(s) espacialidade(s) da ação social*. Rio de Janeiro: Consequência, 2011.

SOUZA SANTOS, Boaventura. *A Gramática do tempo: para uma nova cultura política*. São Paulo: Cortez, 2012.

TORRES RIBEIRO, Ana Clara. Territórios da sociedade, impulsos globais e pensamento analítico: Por uma Cartografia da Ação. *Rev. Tamoios*, São Gonçalo (RJ), ano 08, n. 1, pp. 03-12, jan./jun. 2012.